

Asketiske rum i Koranen og tidlig islamisk Muhammadbiografi

Om et overset fænomen i askese-studier¹

THOMAS HOFFMANN

ENGLISH ABSTRACT: *Focusing on the Qur'ān and the early biographical literature on Muhammad, I present the thesis that asceticism takes on a special spatial expression in Islam. This is expressed in three types of 'cramped' and 'fixated' spatiality: 1) in concrete physical form, 2) in language and literature, and 3) in ritualized embodiment. This thesis I link theoretically to more recent research in spatiality, particularly Edward Soya's conceptualization of First-, Second-, and Thirdspaces. Finally, I fit this in with the paradoxical and far-reaching argument that these cramped and fixed spatialities, which find expression in introvert and world-eschewing First- & Secondspaces, ultimately give rise to a Thirdspace with highly extrovert and revolutionary potentials. In addition, I introduce briefly to the concept of asceticism and its treatment (and lack thereof) within three subject areas, i.e., research in Late Antiquity, research in the so-called Axial Age, and Islamic/Qur'ānic studies.*

DANSK RESUME: *Med fokus på Koranen og den tidlige muhammadbiografiske litteratur argumenterer jeg i denne artikel for tesen om, at asketisme har et særlig spacialt udtryk i islam. Det kommer til udtryk i tre former for 'trang' og fikseret spacialitet: 1) i konkret fysisk form, 2) i sprog og litteratur og 3) i ritualiseret kropslig form. Denne tese knytter jeg teoretisk an til nyere spacialitetsforskning, i særdeleshed Edward Sojas begreber om First-, Second-, og Thirdspaces. I forlængelse heraf fremfører jeg endelig den paradoksale og vidtrækkende pointe, at disse trange og fikserede spacialiteter, der tilsyneladende udmøntes i indadvendte og omverdensskyende First- & Secondspaces, i sidste instans giver anledning til et Thirdspace med stærkt udadvend-*

¹ Denne artikel bygger på et paper som jeg præsenterede til religionshistorisk forskningsenheds seminar om askese d. 15. december 2014 i Aarhus. Jeg takker arrangørerne for deres venlige invitation.

te og revolutionære potentialer. Derudover introducerer artiklen også kort til askesebegrebet og dets behandling (og mangel på samme) inden for tre faglige områder, dvs. forskningen i senantikken, forskningen i den såkaldte aksetid og inden for islamologien/koranstudier.

KEYWORDS: *Asceticism; Spatiality; First-, Second, and Thirdspace; Late Antiquity; Qur'ān; Early Islam; Muhammad*

I denne artikel vil jeg kaste lys over nogle askese-lignende fænomener, der er bemærkelsesværdige ved deres særlige gestaltning af spatialitet, sådan som de kommer til udtryk i tidlig islam, primært dokumenteret ved udvalgte islamiske primærkilder som Koranen og den biografiske Muhammadlitteratur, primært *ḥadīth* og *sīra*.² Min tese her er, at det asketiske kommer til udtryk i tre former for 'trang' spatialitet: for det første i en fysisk form, som kan markere asketens isolation og udelukkelse af og fra omverdenen (fra den naturskabte hule til den arkitektoniske celle); for det andet i en sproglig form (etymologisk og metaforisk); og for det tredje i en ritualiseret kropslig, *embodied*, form. Inden dette spænd af spatiale analyser udfoldes, vil jeg dog begå nogle indledende øvelser: først et rids over *Stand der Forschung* inden for 'asketisk' islamforskning; dernæst en nærmere præsentation af min spatialitetstese og dens teoretiske forudsætninger; og endelig en arbejdsdefinition af askese, inklusiv en indkredsning af den islamiske variant heraf.

Forskningshistorisk rids

Om end de tidlige nittenhundredetalorientalister med stor præcision fastslog islams forbindelse til asketisme – sædvanligvis omtalt som *zuhd* på arabisk – (bl.a. Goldziher 1898, Andrae 1931; Beck 1946), så har asketisme ikke etableret sig som et markant forskningsmæssigt topos inden for islamologien. Peter Browns *The World of Late Antiquity* fra 1971 igangsatte dog en art renæssance af forskningslitteratur og -projekter, der placerede islam inden for det senantikke kontinuum af tid og rum.³ I stedet for at læse islam med Edward Gibbon-agtige linser som begyndelsen til enden på senantikken, blev islam i stigende grad læst som kulminationen heraf. I denne nye senantikke reception finder man også en fornyet, men sporadisk opmærksomhed på asketisme som fænomen – dels hvad angår de senantikke og præ-islamiske praktikker og attituder, som approprieres og genforhandles af tidlig islam, dels de senere

² Asketiske fænomener udfoldes dog også i andre og senere genrer som asketbiografier, *ḥadīth*-, *adab*-, *sufi*-, *qīṣaṣ al-anbiyā'*, *tafsīr*-, *faḍā'il*-, *tārīkh*-litteratur, samt poesien.

³ Eksempelvis Darwin Press' udgivelsesserie SLAEL, *Studies in Late Antiquity and Islam*; Leiden Universitets projekt om *Late Antiquity and Early Islam*. Der er også en stærk tendens til, at have bidrag om islam i opsummerende *companion*-værker om senantikken (fx Marsham 2009, 479-493; Hoyland 2013). Endelig har toneangivende forskeres anammelse af det senantikke 'blik' været afgørende (fx Neuwirth 2010, 2011; al-Azmeh 2014).

klassisk asketiske og semi-asketiske traditioner (bl.a. Kinberg 1985; Livne-Kafri 1996; Fowden 2007; Neuwirth 2010). Trods denne opblomstring af studier er en syntetiserende monografi eller et *allround* companion-værk om islamisk asketisme stadig et påfaldende desideratum i forskningen.

En slags alternativ til Brown og ligesindedes indlemmelse af islam i den senantikke periodisering finder vi udfoldet i de nyere aksetidsstudier (for introduktion hertil, især til Robert Bellahs genbrug af aksetidshypotesen i sit afsluttende hovedværk *Religion in Human Evolution*, se Lundager Jensen 2011; Klostergaard Petersen 2013). Den første spæde aksetidsforskning i islam må vel siges at være udført af Marshall G.S. Hodgson i trebindshovedværket *The Venture of Islam* (1974), hvor han med henvisning til Karl Jaspers kongstanke sætter islam ind i en aksetidsperiodisering med henholdsvis præ-aksetid, klassisk aksetid (800-200 fvt.) og post-aksetid (Hodgson 1974 bind 1, 111ff). Islam forstås altså her som en postaksial religion. Ved siden af Bellah har etablerede aksetidsforskere som S.N. Eisenstadt og J.P. Arnason i stigende grad inddraget islam i deres antologier (fx Retsö 2004). Det hidtil mest ambitiøse forsøg på en sammentænkning af islamologi og aksetidsforskning er *Islam in Process – Historical and Civilizational Perspectives* af Arnason, Salvatore et al. (2007). Lidt overraskende tager ingen af disse arbejder fat i asketisme som en centralt fænomen i tidlig eller klassisk islam.

Indledningsvist kan det siges, at såvel Koranen som de tidlige muslimer (og arabere) syntes at have opretholdt et ambivalent forhold til det asketiske: På den ene side var der tilsyneladende en anerkendelse, fascination og beundring heraf og på den anden side også en tydelig modvilje. Dette markeres især over for munkevæsenet og munkene, der på den ene side fremstilles som ydmyge (K 5,82) og på den anden side fremstilles som parasitære svindlere. Munkenes autoritet blandt lægfolket nærmer sig nemlig faretruende islams dødssynd par excellence, *shirk*, dvs. det at tilskrive partnere til Gud (K 9,31-34). Dog skal denne ambivalens ikke nødvendigvis problematiseres som udtryk for tvivlrådighed eller mangel på teologisk konsistens, men må snarere betragtes som en form for dobbelthed, der effektivt udnyttes i islams tidlige 'muhammadanske' fase. Udover de almindelige påvirkninger og lån som kulturer altid bærer præg af, er det også i overensstemmelse med Rodney Starks kriterier for en fremvoksende religions succes, at (proto)religionen må bibeholde en vis religiøs og kulturel kontinuitet med det herskende religiøse miljø samtidigt med at der etableres og opretholdes et markant spændings- eller modsætningsforhold til dette (Stark 1996).⁴ Et andet eksempel på dette er Koranens diskurs om overdrivelse og det at gå for vidt (angivet ved rødderne *b-dh-r* eller *gh-l-w*), hvor overdrivelse af noget netop forstås som en overdrivelse af noget, der i sit modererede udgangspunkt er godt, fx K 5,77: "Sig: 'I Skriftens folk! Gå ikke *for vidt* [*taghlū*] i jeres religion [*dīnikum*], imod sandheden."⁵ I dette vers kan man på én og samme tid konstatere Kora-

⁴ En hypotese som også overtages inden for koranstudier, se Firestone 2003, 1-2.

⁵ Dansk oversættelse af Koranen: Ellen Wulff, *Koranen*, Forlaget Vandkunsten 2006.

nens anerkendelse af Skriftens folk, dvs. primært jøderne og de kristne, og en kritik af deres forvaltning af religionen. Hvad der præcis ligger i 'at gå for vidt' specificeres ikke yderligere; men flere vers med lignende formuleringer synes at antyde, at 'det at gå for vidt' angår overskridelse af Guds love og grænser (*hudūd*). I andre vers, fx K 25,67⁶, kunne 'det at gå for vidt' antyde en kritik af ekstreme praksisser, fx den præislamske/gammelarabiske dyrkelse af ekstrem potlach-agtig generøsitet (*karīm*), der skulle booste giverens renommé (Izutsu 2007, 75-83), og en fattigdomsidealisering, der kunne antyde, at Guds nådegaver og skaberværk er ligegyldigt, K 17,26-27: "Giv slægtningene, hvad der tilkommer dem! Giv til den fattige og den vejfarende! Men I må ikke gå for vidt!/ De, der går for vidt, er satanernes brødre; Satan er utaknemmelig [*kafūran*] mod sin Herre." At borttøde alt det gode man har, svarer simpelt hen til at tage Satans parti, utaknemmelighedens og vantroens ærkefigur.

Det asketiske rum: teoretisk inspiration

Som titlen på denne artikel angiver, er der tale om et udkast til en spatial analyse. Det er min tese, at det asketiske skal forbindes med en særlig gestaltning af det spatiale og rumlige, herunder også kroppens egen spatialitet. Det spatiale skal ikke forstås som et passivt fysisk rum, en form for intethed eller fysisk neutral fysisk koordinat-system, der blot skal fyldes ud og opmåles, men i stedet som en ressource, der kan forlenes med en særlig form for social *agency* og dermed også som et særligt *topos* for alskens sociale og religiøse *imaginaries*. Teoriapparatet bag dette bygger løseligt på de to spatialitetsforskere, Henri Lefebvre og Edward Soja, som i 1990'erne begge markerede sig i den engelsksprogede forskning. I det nye årtusinde virkede denne spatialitetsforskning inspirerende på flere bibelforskere (for en introduktion til feltet med vægt på NT-studier, se Stewart 2012). Hensigten er således at over- og videreføre nogle af indsigterne herfra til koran- og tidlig islamstudier.

Med 'spatial analyse' skal for det første ganske konkret forstås en analyse af fysiske, materielle rum. Med Sojas terminologi kalder vi denne form for spatialitet for *Firstspace*. Mine eksempler på *firstspace* angår i særlig grad rum som hulen (og hulrummet), eneboercellen, helligdommen, kirken/klosteret og fængslet. *Firstspace* er for så vidt en idealiseret abstraktion, fordi det altid indgår i en social – *in casu* en religiøs – dimension. For det andet er disse rum åbenlyst ikke neutrale størrelser og fysiske koordinater, men ladet og kodet med kosmologi, magt, æstetik m.m., herunder også det asketiske. Sådanne komplekse socio-religiøse ladninger af rummet foranlediger Soja til at anvende termen *Secondspace*. Dette andet rum "interprets this reality [dvs. konkrete eksempler på *firstspace*] through 'imagined' representations of reality" (Soja 1996, 6). De nævnte rumtyper spiller en særlig rolle i den senantikke arabiske verden, hvor de kommer til at indgå i islams spatiale strategier og forestillingshorisonter –

⁶ "som hverken er ødsle, når de giver bort, eller nærige; en mellemting er det rette".

ikke mindst i kraft af at de bliver halv- eller helkanoniserede i islams kernetekster. De er netop islams *Secondspace*. Netop spatialitetens tekstuelle og sproglige liv følger endnu en vigtig dimension til – først og fremmest det specifikke vokabular og den metaforik, som de religiøse tekster benytter sig af. Her spiller de såkaldte konsonant-rødder i det koranisk-arabiske en vigtig rolle. Med en metafor kan vi sige, at det spatiale sætter sproget i sving og vice versa. For det tredje vil jeg prøve at forbinde det asketiske til en særlig form for spatialiseret *embodiment* og rituel-kropslig koreografi, der betoner tranghed, indelukning og mental 'beklemmelse', grænsende til det angstfremkaldende klaustrofobiske. I min konklusion vil jeg endelig pege på, at disse 'trange' topoi kan tolkes som en særlig emanciperende og *counter-spatial* form, som vi med Soja kan kalde *Thirdspace*, dvs. rum der oftest findes i periferien af samfundet eller kropslig normalitet og som udgør "the chosen spaces for struggle, liberation, emancipation" (Soja 1996, 68), dvs. i overensstemmelse med islams fortælling om sig selv som en befrielse og kamp mod en barbarisk og polyteistisk tid, *jāhiliyya*, og en sideløbende fejlforvaltet monoteisme i form af jøde- og kristendom. Dette *thirdspace* udgør "the terrain for the generation of 'counterspaces,' spaces of resistance to the dominant order arising precisely from their subordinate, peripheral or marginalized positioning" (ibid.). Med andre ord, den perifere hule, den ude- og indelukkede asket og den i bøn sammenkrummede krop er således ikke bare udtryk for islam som 'underkastelse',⁷ men repræsenterer i samme bevægelse en magtfuld modbevægelse mod den bestående verden – dét som den romantiske digter Shelley (1792-1822) kongenialt kaldte for *The Revolt of Islam*, islam som en revolutionær bevægelse. Med islamforskeren Marilyn Waldmans ord: "Muhammad has *generated* stress before trying to reduce it" (Waldman og Baum 1992, 274).

Asketisk arbejdsdefinition og en koranisk begrebsbestemmelse

En arbejdsdefinition er naturligvis en forudsætning for en nærmere undersøgelse af det asketiskes rolle i formativ islam. Askese (fra græsk *áskēsis*) er notorisk vanskeligt at definere *sine qua non*, da den kan have vidt forskellige målsætninger og idealtypiske konfigurationer (Hardman 1924) og midler. Det samme gælder med hensyn til askesens geografiske geneser, dens hermeneutikker, politikker og æstetikker.⁸ Endelig er det vanskeligt at 'rense' begrebet for dets kristne idé- og kulturhistoriske tanke-gods.⁹ I de fleste autoritative encyklopædier og opslagsværker som *Religion Past and Present*, *Encyclopedia of Religion*, *The Encyclopedia of the Bible and its Reception* diskuteres disse problematikker også; men alligevel indkredses det asketiske sædvanligvis med reference til visse typiske træk såsom fysisk og/eller mentalt forsagelse og af-

⁷ Roden bag termen *islām, s-l-m*, betyder som bekendt 'at underkaste sig (Gud)'.

⁸ For en problematisering heraf, se Wimbush & Valantasis 1998, xxvii.

⁹ Jf. fx Talal Asads problematisering af religionsstudiernes latente kristne begrebsapparat.

holdenhed samt korporlig spægelse (eng. *abstinence* og *mortification*). Askese udfoldes i særlige regimer eller træningsprogrammer¹⁰ af tilbageholdenhed med hensyn til at dække basale menneskelige behov for næringsindtagelse (mad og drikke eller bestemte føde- og drikkevarer), socialitet (især seksualitet, ægteskab og daglig kontakt med andre mennesker) og komfort (fx mangel på eller afbrydelse af søvn, ukomfortable hvilelejer og klæder). Som en særlig intensiveret form for afholdenhed står den korporlige spægelse. Til disse udvortes regimer knytter sig sædvanligvis også mentale regimer og attituder, såsom selvdisciplin, ofte i form af en særlig kultiveret form for indifferens over for omverdenen (men undertiden også i form af et stærkt socialt engagement, det være sig tiggeri eller karitativ virksomhed). Disse forskellige mentale og fysiske regimer begrundes med et særligt engagement, hvor tilbageholdenheden eller tilbagetrækning fra den nære verdens goder tænkes at befordre en særlig form for intensiveret nærhed med guddommen eller det guddommelige.

Netop denne efterstræbte nærhed med guddommen defineres også som central for den islamiske variant af asketisme, *zuhd*. I *Encyclopaedia of Islam* lægger G. Gobillot da også vægt på denne tilnærmelse til det guddommelige i sin allerførste indledende bestemmelse af begrebet: "Zuhd, the material and spiritual asceticism facilitating closer association with the divine." Ud over at påpege *zuhds* tidlige og vigtige rolle i islam understreger Gobillot yderligere to centrale grundbetydninger ved termen samt to beslægtede koraniske termer:

The term embraces numerous nuances, divided between two principal meanings: on the one hand, "renunciation" in the sense of detachment, of indifference to things of this inferior world; on the other, "asceticism" in the sense of privation, mortification, tests imposed on the carnal soul (*nafs*). The two terms of Qur'anic origin, *'ābid* and *nāsik*, have often been employed as equivalents of *zāhid*, although the former (in the plural *'ubbād*) serves to denote the devotees of God, and the latter, more specifically, the one who performs sacrifices and performs rites" (Gobillot 2012)

Hvis vi holder os til Koranen i første omgang, bemærker vi umiddelbart et lille antal fænomener, som kan siges at have asketiske træk: først og fremmest bemærker man fasten (*ṣiyām*, *ṣawm*), dvs. det rituelle krav om afholdenhed fra mad, drikke og sex i dagtimerne i hele Ramaḍān-måneden (K 2,183-187). Det sene medinensiske forbud mod vinindtagelse (K 5,90-91) kan siges at høre med til denne alimentærelystbetonede kategori, men adskiller sig ved at være et permanent forbud. En beslægtet term, der undertiden oversættes med 'faste', er roden *s-y-h* (K 66,5), der i et enkelt vers nærmer sig begrebet 'vandreaskese', K 9,112: "De, der omvender sig, der tjener og lovpriser, der vandrer omkring [eller 'går ud'; *al-sā'ihūna*], der bøjer sig og kaster sig ned, der påbyder det rette og forbyder det forkastelige, der overholder

¹⁰ Det oprindelige græske ord refererer til en form for aktivitet, der gengives som 'at udforme, bearbejde, dekorere', men i det 5. årh. f.Kr. får termen betydningen 'at træne, at øve' og blev i første omgang koblet til gymnastik og militær træning.

Guds bud; – forkynd de troende det gode budskab!” Denne forbindelse mellem faste og bestandig mobilitet er særdeles interessant, fordi Koranen og tidlig islam¹¹ urger mobilitet som et fuldstændigt centralt tema og praksis, særligt i markeret i begrebet ‘udvandring’, *hijra* (Casewit 1998), men også delvist tematiseret med roden *kh-r-j*, der kan bl.a. kan betyde ‘at gå ud, at gå ud i kamp, at fordrive’.¹² Den islamiske kalender tager som bekendt udgangspunkt i Muhammad og muslimernes udvandring fra Mekka til Yathrib (der senere kendes som Medina), og Koranen og tidlig islamisk historiografi italesætter markant emigrationen og emigranterne, ikke bare som en historisk hændelse, men som et ideal til efterfølgelse, mest markant i K 8,72: “De, der tror og udvandrede og kæmpede med deres ejendom og deres liv for Guds sag, og de, der gav husly og hjælp, de skal være venner indbyrdes. De, der tror, men som ikke udvandrede, dem har I ikke nogen venskabspagt med, før de udvandrer...” Robert Hoyland ræsonnerer i sin nye monografi om de arabiske erobringer, at Muhammads succes ikke mindst bestod i, at han promoverede et simpelt, men kraftfuldt program: “form a righteous community (*umma*), go to a safe place (*hijra*), and from there embark on a jihād against the unrighteous (*mushrikun*)” (Hoyland 2015, 57).

Sammenholdt med Koranens jihād-diskurs, der i formulariske vendinger italesætter jihād¹³ som en mobil og militant aktivitet ‘på Guds vej/for Guds sag’, *fi sabīl Allāh*, bliver emigrationen og den eksil-lignende tilværelse et vitalt topos. Flere forskere, mest emfatisk Thomas Sizgorich, har behandlet islams promovring af militant og hypermobil jihād som en form for asketisme med forbillede i militante kristne munke, legitimeret med henvisning til en berømt hadīth fra Muhammad om at ‘Ethvert samfund har sit munkevæsen [*rahbāniyya*], og mit samfunds munkevæsen er *jihād fi sabīl Allāh*’ (Sizgorich 2004, 2009; French 2013). Livne-Kafri peger på, at den tidlige kristne askeses ideal om monastisk eksil, også kendt som *xeniteia*, kan have spillet en rolle i italesættelsen af den tidlige islamiske ‘bevægelse’. Det kan sandsynligvis også have spillet ind, at mange af de nordlige nomadiske arabere før Muhammad var kristne og var godt bekendte med kristne askettraditioner; da de under Muhammad konverterede til islam og hægtede sig på de store erobringstogter, var de yderligere med til at overdrage, konsolidere og føje den asketiske arv til den militante ekspansion. Ligheden mellem munkevæsen og krigertradition blev så at sige holdt sammen af et ideal om bevægelse og eksil:

Muslim ascetics [...] chose to go to the frontier areas (*thughūr*) or to the frontier towns and fortifications (*ribāṭāt*) to fight the infidels. [...] Muslim ascetics were “warriors of

¹¹ Såvel senere som klassisk og moderne islam promoverer undertiden også udvandringen som en central islamisk pligt.

¹² Fx K 3,195: “Og deres Herre bønner dem: ‘Jeg lader ingen af jeres handlinger gå tabt, hverken mands eller kvindes; I hører sammen.’ De, der *udvandrede og blev fordrevet* [*hājarū wa-’uhrijū*] fra deres huse; de, der har lidt overlast for Min sag; de, der kæmpede, og de, der blev dræbt, dem vil Jeg eftergive deres onde handlinger. Jeg vil føre dem ind i haver med rindende floder, som en belønning fra Gud. Hos Gud er den smukkeste belønning.”

¹³ Roden for *jihād* betyder egentlig ‘anstrengelse’.

God,” not only by virtue of their asceticism (like monks), but also for their actual service in the wars of Allāh (Livne-Kafri, 109-110).

Den arabiske rod *gh-r-b*, som både kan denotere ‘eksil’ eller ‘fremmed(artet)hed’, bliver også central inden for denne diskurs, bl.a. ved hjælp af en kanonisk ḥadīth fra Muslim om at “Islam begyndte som noget fremmed [*gharīb*], og det vil vende tilbage som noget fremmed – så spred det gode budskab til de fremmede [*ghurabā*]” (*Sahīh Muslim*, Bogen om Troen [*kitāb al-īmān*], nr. 145, min oversættelse). Her blev fremmedheden over for verdenen og fremmedheden som eksilets vilkår promoveret som et asketisk ideal.

Endelig har forskningen påpeget, at en form for vigilie-tradition, *tahajjud*, dvs. ritualiseret nattevågen og fromhedsøvelser, har udgjort en vigtig komponent i islams tidligste faser, som eksemplificeret i K 39,9: “Og den, der ydmygt i nattens timer kaster sig ned og rejser sig til bøn (*amman huwa qānitun ānā’a l-layli sājidan wa-qā’iman*), ængstelig for det hinsidige og i håbet om sin Herres barmhertighed? [...]”. Det er en praksis, som Koranen selv også henviser til som et særligt adelsmærke blandt nogle af Skriftens folk, K 3,113: “De er ikke ens. Blandt Skriftens folk findes et fællesskab [*ummatun*], der står op i nattens timer for at læse Guds tegn op [*qā’imatun yatlūna āyāti l-lahi ānā’a l-layli*], og de kaster sig ned i bøn [*wa-hum yasjudūna*].” Det er sandsynligvis kristne asketer, der hentydes til. Særligt den tyske koranforsker Angelika Neuwirth har lagt vægt på dette fænomen (Neuwirth 2010).¹⁴ Sizgorich har også gjort opmærksom på forbindelsen mellem vigilier og militant jihād, bl.a. med henvisning til den muslimske historiker al-Azdi (d. 744 eller 751) og hans beretning om en munk, der kan fortælle, at de muslimske erobrere udgør “a people staying up through the night praying and remaining abstinent during the day, commanding the right and forbidding the wrong, monks by night, lions by day...” (citeret fra Sizgorich 2004, 33).

Selvsagt byder islams askesetradition på en større nomenklatur, hvoraf en del af termene har rod i Koranen: *bukā’*, ‘gråd’, *dhamm al-dunyā*, ‘foragt for verdenen’, *wara’*, egl. ‘at gemme sig’, *qanā’a*, ‘tilfredshed med lidt’, *riḍā*, ‘tilfredshed (med Gud), *uzla*, ‘tilbagetrækning, at holde sig fra’, *khumūl*, ‘ydmyghed, at være selvudslettende’, *taqwā*, ‘guds frygt’, *tawakkul*, ‘total tiltro til Gud’, *fakr*, ‘fattigdom’. Ordenes forekomst i Koranen har ikke nødvendigvis en klar asketisk betydning, men kan være tilskrevet af senere fortolkningstraditioner. Selve roden bag *zuhd* optræder for eksempel kun én gang i Koranen og i en ikke-asketisk sammenhæng, nemlig i forbindelse med fortællingen om Josef og de købmænd, som solgte ham for en ringe pris, da de kun tillagde ham ubetydelig værdi, K 12,20: “Da solgte de ham for en lav pris, nogle få sølvmønter, for de tillagde ham kun ringe værdi [*zāhidīn*].” Her er det ideen om ‘ringe værdi’, ‘ikke at tilskrive noget særlig værdi’, i *zuhd*-sammenhæng så blevet associeret med ‘afkald og askese’.

¹⁴ For en nærmere behandling af dette emne i forhold til askese, se Johanne Louise Christiansens artikel i dette nr. af *RvT* (Christiansen 2016).

Det er slående, hvor meget 'bevægende' og ekspanderende spatialitet, der er på spil i de koraniske vers, som taler om udvandring og fordrivelse og knytter an til militant vejmetaforik. Alligevel synes forskningen at have haft en tendens til at negligere askesens mere stillestående og trange spatialiteter; flere opslag peger ganske vist på afsondringen og tilbagetrækningen fra den såkaldt profane verden; men mig bekendt indkredser ingen denne form spatialitet nærmere. Nærværende artikels ambition består derfor her i at åbne op for det dette i forhold til tidlig islam.

Korananalyse

Som lovet går den tese, jeg her fremsætter, ud på, at det asketiske giver sig udslag i en særlig form for spatialitet, der så igen kommer til udtryk i flere tidlige og centrale islamiske tekster. Her er ét af askesens mest prægnante udtryk det relativt aflukkede og snævre rum, inden for hvilket asketen frivilligt isolerer sig i kortere eller længere tid, det være sig fx hulen eller cellen. Der er en forholdsvis rig terminologi for den type asket, der privilegerer denne form for rumlighed: eremit, rekluse, anakoret, cenobit m.m.; men disse specialiserede kristne betegnelser vil jeg dog ikke overføre til analysen af den islamiske asketisme. Den kristne tradition skal dog ikke forbigås fuldstændig, eftersom det primært er denne tradition, som Koranen forholder sig til.

Den første reference fra Koranen er K 3,39, en medinenisk sura, der som ét af sine hovedtemaer rummer semi-narrativt materiale omkring Maria og Jesus; og netop her ser vi måske en art hybrid af proto-islamiske forestillinger om Templet i Jerusalem og monastiske traditioner. Fortællingen går i korte træk ud på, at Jesus kommende moder, Maria, allerede i sin moders liv er blevet bortviet til templet (K 3,35ff., jf. bortviede børn inden for tempelhinduisme) med tempeltjeneren Zakarias som sin værge, K 3,37:

Hendes Herre tog velvilligt imod hende og gav hende en god opvækst. Han gjorde Zakarias til hendes værge. Hver gang Zakarias kom ind i *bederummet*¹⁵ [*al-mihrāba*] til hende, fandt han underhold [*rizq*] hos hende. 'Maria!' sagde han. 'Hvor har du fået det fra?' Hun sagde: 'Det kommer fra Gud. Gud forsørger, hvem Han vil, uden afregning.'

Vi må altså forestille os Maria som en slags anakoret eller rekluse, dvs. som en person der ved et løfte (her forskudt fra Maria selv til moderen) bindes og lader sig isolere til ét bestemt sted eller rum, sædvanligvis en munke/nonne-celle i forbindelse med en kirke eller kloster, her islams forståelse af 'urkirken' par excellence. Trods denne indviede indespærring og isolation bliver Maria på mirakuløs vis underholdt ernæringsmæssigt af Gud (jf. den gammeltestamentlige manna-tradition). Hun er

¹⁵ I Wulffs oversættelse, som jeg almindeligvis følger, læser vi 'helligdommen'. Andre oversættelser, Arberry og Abdel-Haleem: 'sanctuary'; 'Alī 'chamber'; Paret 'Tempel.' Bemærk at ingen oversætter *mihrāb* til den senere gængse betydning af termen, 'bedeniche', specifikt sådan én som moskeer er udstyret med for at angive bederetning mod Mekka.

dog ikke mere rekluse, end at Zakarias tilsyneladende besøger hende regelmæssigt. Som forbløffet vidne til næringsmiraklet påkalder Zakarias Gud sin Herre og får følgende guddommelige forjættelse, K 3,39: "Og mens han stod og bad i bederummet [*fi l-mihrābi*], råbte englene til ham: "Gud forkynder dig det gode budskab om Johannes [*Yahya*], for at han kan bekræfte et ord fra Gud, som herre, *asket* [*-ḥaṣūran*] og profet, en af dem, der handler ret." Koranens oprindelige publikum har formodentligt godt vidst, at Johannes svarer til den kristne Johannes Døberen, som dog symptomatisk nok ikke kaldes Døber i Koranen, måske fordi denne term kommer for tæt på en accept af Jesus guddommelige status. Johannes beskrives her blandt andet som asket, *ḥaṣūran*, altså den klassiske kristne repræsentation af Johannes Døberen som en asketisk figur, der lever i den judæiske ørkens vildnis, nærer sig ved græshopper og honning fra vilde bier og klæder sig i kradsende kameluld (Matt 3). Sætningen er for øvrigt flertydig, for Johannes skal også bekræfte 'et ord fra Gud', *kalimatin mina llāhi*, som er ét af Jesus' koraniske epiteter, og asket-betegnelsen kan strengt taget også referere til Jesus (der jo traditionelt også er kendt som 'kysk', den alternative oversættelse til 'asket' – fraregnet visse nyere vidtløftige teorier baseret på gnostiske kilder¹⁶).

Dette møde er mindst lige så forbløffende for Zakarias som oplevelsen med Maria, og han påpeger derfor over for Gud, at han jo er en gammel herre og at hans kone for længe er blevet gold. Selvsagt er det ikke noget problem for Gud, K 3,40: "Sådan er dét, Gud gør hvad han vil!" Tilsyneladende er Zakarias stadig skeptisk, for han beder nu Gud om et tegn, der skulle kunne overbevise ham, K 3,41: "Herre!" sagde han. "Giv mig et tegn [*āyat*]!" og Han sagde: "Dit tegn skal være, at du i tre dage kun vil kunne tale med menneskene ved tegnsprog [*ramz*]. Ihukom [*wa-dhkur*] din Herre inderligt, og lovpris Ham aften og morgen!" To asketiske bud sætter sig her igennem: et 'semiotisk' tavshedsløfte, der fordrer intens kontrol over sprogets mest *embodied* metonym, 'tungen', samt intens mental ihukommelse og lovprisning aften og morgen, dvs. hele tiden. Man bemærker bevægelsen fra immobiliseret kropslighed til intens mental fokus på Herrens transcendens.

Herefter vender Koranen abrupt tilbage til Maria: Englene fortæller hende, at hun er udvalgt og renset af Gud, og at hun skal hengive sig til bøn og prostration, K 3,42: "Maria! Vær ydmyg over for din Herre, kast dig ned for Ham og bøj dig, sammen med dem, der bøjer sig!" Man skal her bemærke den kropsligt-spatiale koreografi, der her fremmanes: en nedsænkning og bøjning af kroppen. Det vil jeg komme ind på om lidt. I K 3,45 meddeles Maria så endelig den messianske forjættelse, ekkoende Zakarias forjættelse: "Da englene sagde: 'Maria! Gud forkynder dig det gode budskab om et ord fra sig. Hans navn er Messias, Jesus, Marias søn. Han vil være højt agtet i denne verden og i den hinsidige, en af dem, der bliver bragt nær.'" Ligesom

¹⁶ Det såkaldte "Gospel of Jesus' Wife"-fragment, som blev præsenteret for offentligheden i 2012 af gnosticisme-forskeren Karen L. King, blev af nogle tolket som et bevis på, at den historiske Jesus skulle have været gift.

Zakarias forjættelse sættes igennem i en asketisk og gold kontekst (ufrugtbar oldinge) med løfte om asketisk afkom (Johannes og/eller Jesus), således også Marias mirakuløs-jomfruelige undfangelse af Jesus, den kyske føder den kyske asket Messias, K 3,47: “‘Herre!’ sagde hun. ‘Hvordan kan jeg få et barn, når ingen mand har berørt mig?’ Han sagde: ‘Sådan er det. Gud skaber, hvad Han vil. Når Han har besluttet en sag, da siger Han blot til den: Bliv till, og så er den til.’” Her skal vi også bemærke den samme skepsis som hos Zakarias. Dét, der især interesserer her, er ordet *haṣūr*, som Wulff i lighed med andre koranoversættelser (for eksempel Paret og Droge) oversætter til ‘asket’, og som mange andre oversætter til ‘kysk’. Udover asket- og kyskhedsbetegnelsen giver konsonantroden i dette ord anledning til følgende ord (se Ambros 73):

- som intransitivt form I-verbum *haṣira*: ‘at blive knuget, klemt, mast, forhindret i at gøre’ (K 4,90)¹⁷
- som transitivt form I-verbum *haṣira*: ‘at belejre, omslutte, omringe nogen eller noget’ (K 9,5)¹⁸
- som substantiv *haṣīr*, fængsel (K 17,8 om Gehenna som fængsel)¹⁹
- som adjektiv *haṣūr*: asket, eller kysk (K 3,39)
- som transitivt og passivt form IV-verbum *aḥṣara*, ‘at være forhindret i’ (K 2,196; 273)

Der er en meget markant *Secondspace*-spatialitet på færde i disse forskellige semantiske nuancer. Ikke mindst er det højst interessant – det rette ord er vel ‘fængslende’ – at iagttage, hvordan ordet indgår i og fremmaner en ganske fortættet asketisk spatialitet: afsondrethed i rumlig-monastisk forstand med Maria og Zakarias, kropslig-kysk askese med Maria (og her knytter det igen an til Koranens seksualøkonomi, der ret bogstaveligt taler om ‘bevogtningen af kønsorganerne’²⁰), samt referencerne til ærkeasketerne Johannes og Jesus. Askesen synes at markere sig som et fysisk lukket rum, *mihṛāb*, der umiddelbart forekommer goldt og tomt, men alligevel giver et radi-

¹⁷ Wulffs oversættelse: “Dog ikke dem, der slutter sig til folk, som I står i forbund med, eller dem, som kommer til jer, fordi de føler sig utilpas ved [*haṣirat ṣudūruhum*, egl. ‘deres bryst snører sig sammen’] enten at skulle kæmpe mod jer eller mod deres eget folk; hvis Gud havde villet, havde Han givet dem magten over jer, og så havde de kæmpet mod jer. Men hvis de holder sig borte fra jer og ikke kæmper mod jer, men tilbyder jer at holde fred, så giver Gud jer ikke lov til at gøre dem noget.”

¹⁸ Wulffs oversættelse: “Når de fredhellige måneder er omme, skal I dræbe dem, der sætter andre ved Guds side, hvor som helst I finder dem! I skal pågribe dem, belejre dem [*wa-ḥṣurūhum*], og ligge på lur efter dem i hvert et baghold...”

¹⁹ Wulffs oversættelse: “[...] Vi gør Helvede til et fængsel for de vantro [...]”

²⁰ Fx K 33:36, der benytter sig af roden *ḥ-f-z*: “Til alle mænd og kvinder... der faster; der værner om deres køn [*wa-ṣ-ṣā imāti wa-l-ḥāfiẓīna furūjahum*]...”. En anden rod, som benyttes i en form for dydighedsdiskurs, er *ḥ-ṣ-n*, som egl. refererer til ‘at værne, beskytte, at gøre utilgængelig’, fx K 24,4. Her synes dydighed dog ikke at være total seksuel afholdenhed, men snarere afholdenhed fra illegitime seksuelle relationer. For *ḥ-ṣ-n*-rodens seksual-etik, se Motzki 1986, 192-218.

kalt generøst og mirakuløst overskud i form af såvel næring som svangerskab, endda *bi-ghayri hisābin*, 'uden regning' som Koranen formulerer det.

Askesens spatialitet sætter sig også igennem på en særlig kropslig-koreografisk måde: Det fysiske rum presser indadtil og mimes symbolsk-demonstrativt i bønnens nedkastede og sammenkrummede krop (islams mest prægnante kropslige udtryk er netop *sujūd*, dvs. den bevægelse hvor den bedende bøjer overkrop og ansigt mod jorden og således former en sammenkrummet og 'trang' krop), en rituel koreografi som Maria og alle muslimer bliver påbudt – ideelt set 'aften og morgen', der kan læses som 'uafladeligt', men som i den islamiske ritualistik har mere karakter af punktuelt tid. Askesen sætter sig også i kønnet på protagonisterne: De gølge skød avler i sidste instans supermennesker, profeter, udvalgte, og for Marias vedkommende ubesmittet af den klæbrige dråbe sæd, der normalt forudsættes i Koranen (*nuffā*, fx K 80,19). Her er det tillige fristende at nævne iscenesættelsen af Jesus, der netop også præsenteres i en særlig snæver rumlighed, nemlig vuggen: K 3,46: "Han vil tale til menneskene, når han ligger i vuggen [*al-mahdi*], og som moden mand, og han vil være en af de retfærdige." Vuggen eller krybben som trang og semi-skærmende konkavitet er så at sige forvarslet om asketens lille celle eller hule – omkring hvilken folk strømmer til.²¹ Netop den trange hule-agtighed indgår centralt i næste afsnit, som behandler nogle muhammadiografiske motiver.

Sīra- og ḥadīth-analyse: asketen som det klemte hulemenneske

Den islamiske tradition er enig om, at Muhammad op til sit profetkald i 610 praktiserede en såkaldte *taḥannuth* i Mekkas bjergrige omegne, i særdeleshed ved *Hirā'*-bjerget, undertiden nærmere specificeret som '*Hirā'*-hulen', *ghār Hirā'*. Bjerget og hulen er berømt i islamisk tradition, fordi Muhammad her skulle have modtaget sin allerførste åbenbaring (almindeligvis angivet som K 96,1-5). Den dag i dag besøger muslimske pilgrimme gerne hulen, der mest minder om en forstørret sprække i et klippemassiv, for at bede og ihukomme denne skelsættende begivenhed i den islamiske frelseshistorie. Med sin hule-tradition og praksis indgår islam på eksemplarisk vis i en asketisk hule/grotte-tradition, som vi finder fysiske og litterære eksempler på fra flere religioner; men for tidlig islams vedkommende er det især de traditioner, der vedrører jødedom, den hellenistiske verden og kristendommen (ikke mindst i dens asketisk-monastiske varianter), som kan tænkes at have udgjort et inspirerende bagtæppe for islams hule-traditioner (Dorra 2011, 761-779; Mayfield et al. 2012, 1073-1083; Ryken 1998, 135).

Hvad *taḥannuth* helt præcist er, og hvorfra praksissen stammer, er der uenighed om, ikke mindst fordi kilderne hertil undertiden modsiger hinanden på forskellige

²¹ For en original sammenligning af Jesus' krybbes betydning i juleevangeliet og Platons hule-lignelse, se Klostergaard Petersen 2014.

punkter; men almindeligvis forbindes termen af såvel orientaler som muslimske lærde med ensomme fromhedsøvelser af et vist asketisk tilsnit (islamisk tradition forbinder gerne termen med *birr*, arabisk for fromhed). Nogle orientaler ser i denne praksis inspiration fra kristen og jødisk tradition (fx Andrae 296-327; Hirschfeld 1902), mens andre foretrækker at forankre den i en mere genuin arabisk tradition (Kister 1968, 223-36); sidstnævnte position er dog i de senere år blevet vanskeligere at opretholde i lyset af forskningen om Arabiens integrerede rolle i den senantikke kultur. Dét, der imidlertid interesserer os her, er forbindelsen mellem det spatiale og det asketiske – og igen vil jeg argumentere, at det asketiske sprogligt knyttes tæt sammen med forestillingen om et snævert, undertiden næsten kvælende, rum.

Muhammads *tahannuth*-øvelser og åbenbaringsgennembrud er imidlertid ikke beskrevet i Koranen, men må findes i de post-koraniske traditioner. To prominente sunni-muslimske-kilder er Ibn Ishāq (d. 767) *Sīrat Rasūl Allāh*, 'Guds Sendebuds levned' og en 'A'isha-ḥadīth overleveret i al-Bukhārī (810-70) sunni-autoritativ ḥadīthsamling. Først Ibn Ishāq:

Sendebuddet plejede at bede i ensomhed en måned på Hīrā' hvert år, hvor han praktiserede *tahannuth* sådan som det var skik og brug hos Quraysh i hedenskabets tid. *Tahannuth* er religiøs andagt. [...] I måneden Ramadān, i hvilken Gud ønskede at vise ham sin nåde, satte Sendebuddet som vanligt kursen mod Hīrā' sammen med sit hushold/familie. Da det blev den nat, hvor Gud ærede ham med Sin udsending og udviste nåde mod Sine tjenere, bragte Gabriel ham Guds befaling. Guds Sendebud sagde: 'Mens jeg sov, kom han til med et tæppe af brokade, hvorpå der var skrevet noget, og sagde: Oplæs ['iqra']! Jeg sagde: Hvad skal jeg læse op? [eller: Jeg kan ikke læse op] Så klemte han mig med det, så jeg troede, at det var døden. Så slap han mig og sagde: Oplæs! Jeg sagde: Hvad skal jeg læse op? [eller: Jeg kan ikke læse op]. Så klemte han mig med det [brokaden?] en tredje gang, så jeg troede, at det var døden. Så slap han mig og sagde: Oplæs! Jeg sagde: Hvad skal jeg læse op? [eller: Jeg kan ikke læse op] – og dét sagde jeg kun for at befri mig selv fra ham, så han ikke ville gøre det samme igen (A. Guillaume, *The Life of Muhammad. A Translation of Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh*, min oversættelse af den engelske udgave med sideblik til en arabisk version)."

Herefter kommer Muhammads tunge så at sige på gled, og de første fem vers af dét, som senere sammenføjes til sura 96, reciteres. I forhold til det spatiale bemærker man især to ting: Hīrā'-lokationen og klemme-motivet. Det vender jeg tilbage til; men først lige al-Bukhārī ḥadīth:

[...] Så begyndte han at værdsætte ensomhed, og han opholdt sig alene i Hīrā'-hulen og praktiserede *tahannuth* en række nætter, før han vendte hjem til sig familie; og han plejede at tage forsyninger med. Derefter ville han vende tilbage til Khadija [Muhammads kone] og få forsyninger til et nyt ophold. Således foregik det, indtil Sandheden kom til ham, da han var i Hīrā'-hulen (al-Bukhārī, Bog 1 om åbenbaring/*kitāb al-wahy*, ḥadīth nr. 3)

Til forskel fra Ibn Ishāqs beretning specificeres det her, at der er tale om en hule eller grotte. Den er også lidt anderledes i forhold til ensomhedsmotivet, som godt nok også optræder i Ibn Ishāqs beretning, men hvor der måske snarere er tale om den særlige form for ensomhed, som den adelige kan have over for sine tjenestefolk. Det skal i parentes bemærkes, at hule-motivet indgår enkelte steder i Koranen (K 9,40.57; 89,9; 18)²² samt i biografiernes skildringer af Muhammads hijra fra Mekka til Medina, hvor han og Abu Bakr gemmer sig for deres forfølgere i en grotte ved bjerget Thawr;²³ men i disse tilfælde er der ikke umiddelbart noget asketisk på færde, og jeg vil derfor ikke gå nærmere ind på dem her. Dét, vi kan hæfte os ved i disse traditioner, er ikke så meget kontinuiteten til samtidige og/eller tidligere asketiske praktikker, men altså snarere den litterære-spatiale gestaltning af isolationen og det snævre rum. Ganske vist har Ibn Ishāq ikke nogen reference til Hīrā'-hulen; men måske forudsætter han blot denne viden hos sit publikum. Derimod skrives en beretning frem, hvor Muhammad på angstfremkaldende vis klemmes af budbringerenglen. Det fremgår ikke helt klart af teksten; men det kan måske forstås således, at englen simpelthen omhyller Muhammad med stoffet. Her bliver brokaden så dét stramme og numinøst-klaustrofobiske rum, der mimer hulens huleagtighed. At Profeten er indhyllet i åbenbaringsmomenterne, er et tema, som også fremmanes i en anden sura, som nogle muslimske eksegeter også regner for at være den første åbenbaring, nemlig K 74, der åbner med ordene "Du, der er tildækket!"

Endnu et eksempel på det snævre og klaustrofobiske og muligvis også mørke rum ser vi også i Koranens fortælling om profeten Jonas, der sluges af fisken, K 21,87: "Og ham med fisken. Da han gik bort i vrede og mente, at Vi aldrig ville få magten over ham. Så råbte han dog *i mørket* [fi z-zulumāti]: 'Der er ingen anden gud end Dig. Højlovet være Du! Jeg var *en af dem, der handlede uret* [mina z-zālimīna].'" Også her har vi en scene, hvor erkendelsen og anerkendelse af Gud forbindes med et angstfuldt, ensomt og klaustrofobisk mørke.²⁴ En variant heraf finder vi K 68,48: "Så vent tålmodigt på din Herres dom! Vær ikke som ham med fisken, da han råbte, *fuld af bitterhed!*

²² Allermest prominent i den såkaldte Hule-sura (18), der bl.a. fortæller særdeles gådefulde og rapsodiske fortælling om de unge mænd, der tager tilflugt til en hule og dér af Gud lægges til at sove i flere hundrede år, inden de vækkes. Fortællingen har en syrisk-kristen baggrund, hvor den kendes som fortællingen om syvsoverne (dvs. de syv sovende) fra Efesus. Koranen rummer også et vers, der iflg. traditionen henviser til Muhammads og Abu Bakrs flugt/hijra fra Mekka, hvor de også tager tilflugt i en hule/grotte og mirakuløst undgår deres forfølgeres eftersøgning.

²³ Denne beretning, som kun strejffes hos Ibn Ishāq, udfoldes i andre biografier, bl.a. i Ibn Sa'ds (død 844/845) biografi *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr*, hvor det fortælles at de to emigranter mirakuløst undgik tilfangetagelse, fordi en due havde bygget rede ved huleindgangen (i en anden variant er det en edderkop, som har spundet huleindgangen til) og derved fået forfølgerne til tro, at hulen ikke havde været indtaget af mennesker i lang tid. Traditionelt læses K 9,40, som en reference til denne begivenhed: "Hvis ikke I hjælper ham; – Gud har tidligere hjulpet ham: Da de, der er vantro, fordrev ham som den ene af to; da de to var i hulen [al-ghār]; da han sagde til sin ledsager: 'Vær ikke bedrøvet! Gud er med os!' – da sendte Gud sit nærvær ned over ham og støttede ham med hære, som I ikke kunne se. De, der er vantro, deres ord nedgjorde Han. Guds ord er det højeste. Gud er mægtig og vis."

²⁴ For en dybtgående behandling Koranens brug af mørke-metaforik inden for et såkaldt 'containerschema', se Christiansen 2015.

[*wa-huwa makzūmun*, egl. 'da han *klemt* (inden i fisken) råbte]." Som med andre af Koranens profeter kan vi spore forskellige typologiske forbindelseslinjer; men så vidt jeg ved, har ingen endnu inddraget de spatiale spor.

Afslutningsvis blot et par perspektiverende bemærkninger. Jeg har i en tidligere artikel om pagtsbegrebet i Koranen fremhævet, at dette begrebs vokabular og metaforik på påfaldende vis beror på forestillinger om fysisk binding (med reb, med håndtryk, med eder og løfter) og i den forbindelse talt for det engelske udtryk *bondage* (Hoffmann 2011, 41-61). Her kan man for øvrigt let fristes til at se en delvist transreligiøs forbindelse til den latinske betegnelse for religion, *religio*, hvis etymologi skulle bero på *ligare*, 'at binde/forbinde' med det tilhørende præfiks, *re-*, dvs. genforbinde eller gen-binde. Askesen er i det lys måske en form for selvpålagt religiøs binding, selv-binding, som blandt andet kommer til udtryk i en særlig spatial gestaltning. Hvor pagten er kollektiv og masseorienteret, er askesen i ordets bogstaveligste forstand *selvfikseret*. Hvor pagten kontraktligt og juridisk i princippet sætter viljen og disciplineringen så at sige på automatfunktion, når først pagten er aftalt og indgået, kræver askesen en konstant selvovervågning og selvdisciplinering.

Konklusion

I denne artikel har jeg forsøgt at kaste lys over et stedmoderligt behandlet emne i såvel islam- som askeseforskningen, nemlig dét som helt overordnet kan kaldes for det asketiske rum. Mere specifikt har jeg argumenteret for, at dette asketiske rum gestalttes på en markant spatial måde – enten i konkret fysisk form svarende til Sojas begreb om *Firstspace* og repræsenteret ved huler, celler og lukkede rum, eller som en forestillet eller litterært udarbejdet form, svarende til Sojas *Secondspace*s og repræsenteret i den islamiske litteratur ved Koran og tidlig Muhammadbiografi, dvs. udtryk for tidlig og formativ islam. Endelig har jeg i nedslagsanalyser af relevante tekster peget på, at disse *spaces* antyder et fænomenologisk mønster af 'trang' og semi-indelukket spatialitet, der endelig også performes og kanoniseres rituel i den islamske tidebøns sammenkrummede *sujūd*-position. Den asketiske modus synes således at kunne oparbejde en særlig paradoksal logik, hvor spatial indsnævring, binding, sammenkrumning, selvfiksering og underkastelse kan anskueliggøres som en radikal emancipation og modstand mod hidtil dominerende forestillinger om den bestående verdens 'magtrum', dvs. de andre religioners. Islams asketisk immobile og fikserede rum er med Soja reelt det trykkammer, i hvilket islams revolutionære og udadvendte *élan vital*, eksemplarisk repræsenteret ved jihād på Guds vej, *fi sabīl-Allāh*, bliver akkumuleret.

LITTERATUR

Haditherne fra al-Bukhārī og Muslim er tilgæet fra sunnah.com

- Al-Azmeh, Aziz
2014 *The Emergence of Islam in Late Antiquity: Allah and His People*, Cambridge University Press.
- Ambros, A. A. & S. Procházka
2006 *The Nouns of Koranic Arabic Arranged by Topics. A Companion Volume to the "Concise Dictionary of Koranic Arabic"*, Reichert Verlag.
- Andrae, Tor
1931 "Zuhd and Mönchtum", *Le Monde Oriental* 25, 296-327.
- Arnason, Johann P., Armando Salvatore et al.
2007 *Islam in Process: Historical and Civilizational Perspectives*, Transcript.
- Beck, Edmund
1946 "Das Christliche Mönchtum im Islam", *Studia Orientalia. Edidit Societas Orientalis Fennica* XIII, 3, 3-29.
- Bellah, Robert N.
2011 *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Belknap Press.
- Brown, Peter
1971 *The World of Late Antiquity*, Thames & Hudson.
- Casewit, Daoud S.
1998 "Hijra as history and metaphor: A survey of Qur'anic and Hadith Sources", *The Muslim World* LXXXVIII, nr. 2, 105-128.
- Christiansen, Johanne Louise
2016 "Asketiske praksisser i Koranen – vigilien som case", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 64, 156-172.
2015 "The Dark Koran: A Semantic Analysis of the Koranic Darknesses (*zulumāt*) and their Metaphorical Usage", *Arabica* 62, 2-3, 185-233.
- Dorra, Veronica della
2011 "Anti-landscapes: caves and apophysis in the Christian East", *Environment and Planning D: Society and Space* 29, 761-779.
- Firestone, Reuven
2003 "The Qur'an and the Bible: Some Modern Studies of Their Relationship", in: John C. Reeves, ed., *Bible and Qu'ran: Essays in Scriptural Intertextuality*, Brill, 1-22.
- Fowden, Elizabeth Key
2007 "The Lamp and the Wine Flask: Early Muslim Interest in Christian Monasticism" in: Anna Akasoy, James E. Montgomery and Peter E. Pormann, eds., *Islamic Crosspollinations. Interactions in the Medieval Middle East*, Gibb Memorial Trust, 1-28.
- French, Nathan
2013 "And god knows the martyrs: authority and self, suicide and martyrdom in Jihādi-Salafi jurisprudence", upubliceret ph.d.-afhandling, University of California.
- Geneviève Gobillot
2012 "Zuhd", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, in: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, eds., Brill Online (set 29.05.2015).
- Goldziher, Ignaz.
1898 "De l'ascétisme aux premiers temps de l'Islam", *RHR* xxxvii, 314-24.
1981 *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton University Press (1910).
- Guillaume, Alfred
1955 *The Life of Muhammad. A Translation of Ishāq's Sirāt Rasūl Allāh* with introduction and notes by A. Guillaume, Oxford University Press.

- Hardman, Oscar
1924 *The ideals of asceticism: An essay in the comparative study of religion*, The Macmillan Company.
- Hirschfeld, Hartwig
1902 *New researches into the composition and exegesis of the Qoran*, Royal Asiatic Society.
- Hodgson, Marshall G.S.
1974 *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, Chicago University Press.
- Hoffmann, Thomas
2011 "Pagter i Koranen", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 74, 41-61.
- Hoyland, Robert
2015 *In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*, Oxford University Press.
- Izutsu, Toshihiko
2007 *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, McGill-Queen's University Press, (1959).
- Kinberg, Leah
1985 "What is Meant by Zuhd", *Studia Islamica* 61, 27-44.
- Kister, Meir J.
1968 "Tahannuth: An Inquiry into the Meaning of the Term", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 31, 223-36.
- Klostergaard Petersen, Anders
2013 "Aksetid, det aksiale, aksialisering. Om Robert Bellah & Hans Joas, eds., The Axial Ages and Its Consequences", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 60, 57-74.
2014 "Kronik: Fra Platon til krybbe", *Weekendavisen* 23.12.2014, 13.
- Lefebvre, Henri
1991 *The Production of Space*. Blackwell.
- Livne-Kafri, Ofer
1996 "Early Muslim Ascetics and the World of Christian Monasticism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 105-129.
- Lundager Jensen, Hans Jørgen
2011 "Religionshistorie og aksetid. Om Robert Bellahs udkast til en evolutionær religionshistorie", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 56, 5-22.
- Marsham, Andrew
2009 "The Early Caliphate and the Inheritance of Late Antiquity, c. 610–750", in: P. Rousseau, ed., *A Companion to Late Antiquity*, Wiley-Blackwell, 479-493.
- Mayfield, Tyler et al.
2012 "Caves" in: Hans-Josef Klauck et al., eds., *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, vol. 4, De Gruyter, 1073-1083.
- Motzki, Harald
1986 „Wal-muhsanātu mina n-nisā' i illā mā malakat aimānukum' (Koran 4:24) und die koranische Sexualethik", *Der Islam*, 63, 192–218.
- Neuwirth, Angelika
2010 *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*, Verlag der Weltreligionen.
2011 *Der Koran: Band 1: Frühmekkanische Suren*, Verlag der Weltreligionen.
- Retsö, Jan
2004 "Arabia and the Heritage of the Axial Age", in: Johann P. Arnason, ed., *Axial Civilizations and World History*, Brill.
- Ryken, Leland, James C. Wilhoit et al.
1998 "Cave", in: Ryken, Leland, James C. Wilhoit et al., eds. *Dictionary of Biblical Imagery*, InterVarsity Press.

- Sizgorich, Thomas
- 2004 "Narrative and Community in Islamic Late Antiquity", *Past & Present* 185, 9-42.
- 2009 *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam. Divinations: Rereading Late Ancient Religion*, University of Pennsylvania Press.
- 2012 "Monks and Their Daughters. Monasteries as Muslim-Christian Boundaries", in: Margaret Cormack, ed., *Muslims and Others in Sacred Space*, Oxford University Press, 193-214.
- Soja, Edward W.
- 1996 *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Blackwell.
- 1989 *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso.
- Stark, Rodney
- 1996 "Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model", *Journal of Contemporary Religion* 11 (2), 133-146.
- Stewart, Eric C.
- 2012 "New Testament Space/Spatiality", *Biblical Theology Bulletin* 42 (3), 139-150.
- Waldman, Marilyn R. og Robert M. Baum
- 1992 "Innovation as renovation: The "prophet" as an agent of change", in: Michael A Williams, Collett Cox et al., eds., *Innovation in religious traditions: Essays in the interpretation of religious change*, de Gruyter.
- Wimbush, Vincent L., Richard Valantasis, eds.
- 1998 *Asceticism*, Oxford University Press.
- 1998 "Introduction", in: Vincent L. Wimbush og Richard Valantasis, eds., *Asceticism*, Oxford University Press.

*Thomas Jøhnk Hoffmann, professor MSO, ph.d.
Afdeling for Bibelsk Eksegese, Det Teologiske Fakultet, København Universitet*