

# “Deres bøn ved Huset består kun af fløjten og klappen i hænderne” (sura 8:35)

Forhandling og strategier om procession i Koranen

JOHANNE LOUISE CHRISTIANSEN

**ENGLISH ABSTRACT:** *In this article, I pose the question of whether and to what extent processional practices are treated in the Qur'an and early Sunnī 'pietist' Islamic traditions. I argue that the demonstrative and participative type of procession is relevant in relation to the Islamic pilgrimage (hajj), in particular to the circumambulation (ṭawāf) around the Ka'ba; but also that certain aspects of this ritual complex generated some ideological uneasiness among the Qur'anic community (Q 2:158; 8:35). As such, the Qur'an contains a negotiation between an axial ideal of anti-procession and an aim of long-time durability of the text and 'Qur'anic religion'. Not criticising the earlier ritual practices too much may have been a pragmatic strategy to incorporate as many adherents as possible. As long as the conducting of prayer was at the center of the ritual, circumambulation could also be accepted.*

**DANSK RESUME:** *I denne artikel stiller jeg spørgsmålet om, hvorvidt og i hvilken grad Koranen og de tidlige 'pietistiske' sunnī-islamiske traditioner behandler processionslignende praksisser. Jeg argumenterer, at den demonstrative og participative processionstype er relevante i forhold til den islamiske valfart (hajj) og specifikt til circumambulationen (ṭawāf) om Ka'baen; men også at visse dele af ritualerne skabte nogle ideologiske bekymringer for den koraniske menighed (K 2:158; 8:35). Koranen indeholder derfor en forhandling imellem et aksialt ideal om antiprocession, og teksten og den 'koraniske religions' overordnet langtidsholdbare mål. En kritik af de rituelle praksisser, hvor man ikke 'sagde for meget', kan være en pragmatisk strategi med det formål at tiltrække så mange tilhængere som muligt. Så længe det at forrette bøn var i centrum af ritualerne, kunne circumambulation også accepteres.*

**KEYWORDS:** *processions; the Qur'an; hajj; circumambulation (ṭawāf); negotiation; postaxial religious compromise; pragmatism; dispensation; prayer.*

## Indledning

Den islamiske *hajj* 'valfart' er det tætteste man kommer på processionslignende praksisser i islam, i hvert tilfælde i Koranen og de tidlige 'pietistiske' sunnī-islamiske traditioner. I denne kontekst vil det dreje sig om den type procession, man kunne kalde *demonstrativ*, dvs. en procession som indeholder "the movement of large groups of people, as in Christian supplicatory processions, which are addressed to God or a saint." (Lang 2015). Denne definition er én af Bernhard Langs fire typer processionser (hvorfra også forskellige hybrider kan opstå). Udover den *demonstrative* præsenterer han også den *funktionelle*, *teoforiske* og *mimetiske* procession. Den første og *funktionelle* er måske den hyppigst forekommende procession og består i en ændring af 'almindelig' bevægelse fra et sted til et andet til en planlagt eller ritualiseret bevægelse i fællesskab. Den anden og *teoforiske* (eller måske bedre *hieroforiske*) har til formål at offentligt fremvise noget, fx en kultisk afbildning eller et symbol. I den tredje og *mimetiske* genopføres en historisk eller legendarisk begivenhed af de deltagende, hvorimod den fjerde, sidste og *demonstrative* består, som nævnt, i bevægelsen af store grupper af mennesker, en handling som er rettet imod en central gud eller helgen (ibid.). De to sidstnævnte kan yderligere defineres som *participative*, da de begge i høj grad involverer et forholdsvis stort antal deltagere.<sup>1</sup>

At definere processionsritualerne i forbindelse med den islamiske *hajj* snævert dvs. som *demonstrative* og *participative* er nødvendiggjort af mit tekstuelle udgangspunkt, Koranen (og til dels de tidlige sunnī-islamiske traditioner). Mit empiriske udgangspunkt er således Koranen som *textus receptus* uden inddragelse af hverken den præ-koraniske eller post-koraniske litteratur. Artiklen er derfor baseret i Koranens verdensanskuelse eller 'worldview', uden at man nødvendigvis behøver at tage stilling til om denne afspejler en faktisk virkelighed eller ej (Izutsu 2002; Madigan 2001). Dog må vi huske på, at selv her står den koraniske tekst ikke for sig selv – Koranens worldview kan være mere eller mindre begrænset af, hvordan dens historiske tilhørere forstod verdenen omkring dem.

Det ser væsentligt anderledes ud med de shī'ittiske traditioner, hvor især i de kommemorative ritualer omkring 'Alī b. Abī Ṭālib's to sønner Ḥassān og Ḥusayn ved 'Āshūrā' (den 10. dag i den islamiske måned Muharram) inkluderer forskellige typer af processionser. 'Āshūrā' ritualerne synes at indeholde elementer fra alle af Langs fire typer: fra den *teoforiske* type, fx i fremvisningen af vuggen, som illustrerer Ḥusayn b. 'Alī b. Abī Ṭālib's yngste søn 'Alī Aṣghars død i forbindelse med slaget ved Karbalā' (680); fra den *mimetiske* type med opførelserne af *ta'ziya* passionsspil (dvs. genopførelser af ovennævnte slag); og fra de *funktionelle* og *demonstrative* typer med store optog, hvor især symbolsk lidelse eller selvpiskning er centralt (Halm 1997, 41–85).

Min artikels formål er, som nævnt, at holde mig til den koraniske tekst alene og fremlægge, hvad der synes at være dens forhandling om en central del af den islamiske valfarts ritualkompleks, nemlig circumambulationen omkring Ka'baen. Circumambulationen eller *ṭawāf* er nævnt flere gange i Koranen, herunder i ét tilfælde i

<sup>1</sup> Jf. "Indledning" i dette nummer af *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*.

form af en polemisk afstandtagen til hvordan man tidligere foretog denne handling: "Deres bøn ved Huset består kun af fløjten og klappen i hænderne" (K 8:35, se også nedenfor).<sup>2</sup>

## Det koraniske materiale

Koranen (re)introducerer til et ritual (faktisk adskillige ritualer), der er centreret omkring Ka'baen i Mekka. Men som så mange andre ting i den koraniske tekst er denne introduktion forholdsvis overordnet (til tider ligefrem vag), og den mere specifikke udformning af disse ritualer er overladt til forfatterne af den senere islamiske litteratur i interaktion med forskellige lokale traditioner og skikke (Kister 1979, 3–6; Tottoli 1998; Halevi 2007). De forskellige ritualer, som nævnes i Koranen, varierer også i forhold til, hvor detaljeret de beskrives. Hvor for eksempel fremstillinger af fasten i Ramaḍān-måned (K 2:183-187), af valfarten (K 22:25-29) og af vigiliepraksisser (K 73:1-9, 20)<sup>3</sup> indeholder et vist niveau af detaljer, er den daglige rituelle bøn (*ṣalāt*, K 5:6) og almissen (*zakāt*, K 31:1-4; 57:18) kun indikeret få steder eller i stereotype fraser. Faktisk synes der at være en vis uoverensstemmelse imellem antallet af tidebønner indstiftet i Koranen og de fem senere fastlagte islamiske tidebønner (jf. K 17:78-79). I forskningen om Koranen og den tidlige islam diskuteres stadig, hvilken status de forskellige islamiske ritualer havde i det historiske koraniske miljø (Whelan 1998; Tottoli 1998; Böwering 2001).

Hvorfor er der ikke mere information om de centrale islamiske ritualer i Koranen? Der er to svar på dette spørgsmål: 1) Fordi ritualerne og de tilhørende forskrifter var åbenlyse og velkendte for det koraniske miljø, og de derfor ikke behøvede yderligere forklaringer (Reinhart 2001; Tottoli 1998); eller 2) Fordi visse dele af ritualerne skabte bekymring eller ligefrem nogle ideologiske forkvæbninger for den koraniske menighed, og man derfor holdt sig fra at 'sige for meget' (Tottoli 1998, 14–17). I denne artikel vil jeg argumentere for, at begge svar er relevante i forhold til den koraniske forhandling af circumambulationen om Ka'baen.

Koranen italesætter og er selv bevidst om, at Ka'baen tidligere har været fokus for en præislamisk idolkult. Muhammad (eller den implicite adressat)<sup>4</sup> formuleres derfor som 'gen-renser' (fra roden *ṭ-h-r*) af den helligdom, Abraham (*Ibrāhīm*) sammen med sin søn Ismā'īl grundlagde (i andre islamiske fortællinger bliver Muhammad faktisk anden gen-renser, da Adam opfattes som grundlægger af Ka'baen og Abraham som den første gen-renser, cf. K 3:96-97).<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Igennem artiklen angives surattitler og korancitater i Ellen Wulffs oversættelse: *Koranen*. København: Forlaget Vandkunsten, 2006.

<sup>3</sup> Jf. min artikel Christiansen 2016. Se også Hoffmann 2014.

<sup>4</sup> Muhammad omtales og adresseres på forskellig vis i Koranen, jf. fx Robinson 2003, 240–43.

<sup>5</sup> Hvornår den faktiske kubusformede bygning i Mekka er opført diskuteres. Det er forholdsvis sikkert, at der tidligere har været en helligdom eller et helligt område kaldt *al-masjid al-ḥarām* på dette sted (Hoyland 2001; Hawting 1982, 36ff). For en radikal tese om at Ka'baen oprindeligt var en

Og da Vi gjorde Huset (*l-bayta*) til et tilflugtssted og sikkerhed for menneskene. "Tag jer Abrahams sted til bedested!" og Vi pålagde Abraham og Ismael et hverv (*wa-ahidnā ilā ibrahīma wa-ismā'ila*): "Rens Mit hus (*ṭahhirā baytiya*) til dem, der går rundt om det (*li-ṭ-ṭā'ifina*), til dem, der hengiver sig til gudsdyrkelsen (*wa-l-ākifina*), og til dem, der bøjer sig og kaster sig ned (*wa-l-ruka'i l-sujūdi*)!" Og da Abraham sagde: "Herre! Gør dette til et sikkert sted, og forsørg dem af folkene her, som tror på Gud og den yderste dag, med frugter!" Han sagde: "Den, der er vantro, vil Jeg lade nyde livet for en tid. Derpå tvinger Jeg ham hen imod Ildens straf!" ----- Hvilket ulykkeligt endeligt! (K 2:125-126)

Koranen indeholder tre termer, som ofte forstås som referencer til Ka'baen: 1) Den faktiske term *ka'ba*, som kun forekommer to gange, nemlig i K 5:95 og K 5:97; 2) Termen *baytun* 'hus', som synes at være både en specifik reference til Ka'baen (fx K 22:26-33, se ovenfor) og en generel betegnelse i andre sammenhænge; 3) Termen *masjid* (pl. *masājid*), 'stedet, hvor man nedkaster sig' (senere 'moske'), som med brug af adjektivet *al-ḥarām* 'helligt, forbudt' refererer til denne helligdom (fx K 2:144, se nedenfor).<sup>6</sup> Udover henvisningerne til Ka'baen giver Koranen noget information om de ritualer, som er bundet til valfarten. Der gives bl.a. en distinktion mellem valfarten (*l-ḥajj*) og helligdomsbesøget (*l-'umra*), dvs. et besøg til Ka'baen uden for *hajj*, (K 2:196) og forskellige direktiver for tilstanden af *iḥrām*, dvs. den hellige tilstand, som en troende muslim skal være i for at udføre *hajj* eller *'umra*. Denne tilstand inkluderer for mænd bl.a. iførelsen af et bestemt rituelt klædningsstykke (K 22:29). Koranen indeholder desuden beskrivelser af valfartens varighed (K 2:196-200), offergaver (K 2:196; 22:28) og diverse dispensationsmuligheder (K 2:196).

Circumambulationen bliver også indstiftet (eller rettere sagt, videreført og forhandlet) i Koranen, hvor handlingen indikeres ved roden *ṭ-w-f* 'at cirkulere, omkredse'. Denne rod forekommer i alt 41 gange i den koraniske tekst, iblandt hvilke kun fire forekomster tager ovenstående betydning: to gange som det aktive participium (I) *ṭā'if*, 'en, der omkredser' (K 2:125, se ovenfor; K 22:26), og to gange som verbet (V) *ṭaṭawwafa* 'at omkredse' (K 2:158; 22:29). I K 2:158 betegner roden dog, hvad der senere kaldes ritualet *sa'y* ('løb'), og som indeholder netop et løb mellem de to høje Ṣafā og Marwa med det formål at mindes Hagars søgen efter vand til sin søn Ismā'īl (jf. (Hawting 2001):

Safā og Marwa hører til Guds helligsteder (*sha'ā'iri l-lahi*)<sup>7</sup>; så den, der valfarer til Huset eller besøger det (*fa-man ḥajja l-bayta awi tamara*), begår ingen overtrædelse ved at gå rundt om disse to steder (*fa-lā junāha 'alayhi an yaṭṭawwafa bihimā*). Når nogen frivilligt gør noget godt, er Gud taknemmelig og vidende derom. (K 2:158)

I verset indikeres det, at circumambulation om disse to steder er eller har været anset som problematisk. Her afvises det, at *ṭawāf* er en overtrædelse eller synd (via negation af roden *j-n-h* 'synd, forbrydelse, overtrædelse') ifølge Koranen. Denne

---

kirke, se Lüling 1977. En diskussion af hvordan rensningsrækkefølgen behandles i den islamiske tradition kan findes hos Peters 1994, 5–10.

<sup>6</sup> Koranen indeholder yderligere udtryk som kan referere til Ka'baen, fx i K 2:198, *l-mash'ari l-ḥarāmi* eller 'det fredhellige kultsted'.

<sup>7</sup> Jf. fodnote 6.

'tilladelse' af, hvad der senere ses som en obligatorisk del af både *hajj* og *'umra*, er blevet diskuteret i den islamiske tradition. I den forbindelse knyttes verset til forskellige *asbāb al-nuzūl* 'åbenbaringsbegivenheder', dvs. bestemmelse af et koranvers' tid og sted ift. profeten Muhammads liv. For eksempel finder man historien om en bestemt præislamisk gruppe, som havde undgået Şafā og Marwa, fordi stederne var knyttet til idoldyrkelse. De var bekymrede for at foretage denne praksis i en islamisk kontekst; men dette vers blev, ifølge den islamiske tradition, åbenbart for at forsikre dem om at Gud tillod ritualet (jf. Ibn Kathīrs kommentar til K 2:158 og Hawting 2001). Lige meget hvad den oprindelige kontekst (hhv. islamiske traditions konstruktion af den oprindelige kontekst) var for dette vers, eksemplificerer det, at circumambulation var noget, man måtte kritisk forholde sig til. Ud over roden *t-w-f* indeholder Koranen andre potentielt relevante termer for processionstanken. For eksempel *f-y-d* (IV) 'at presse på, at gå i optog' i K 2:198-199: "Gå med i optoget derfra, hvor de andre går (*thumma afīdū min haythu afāda l-nāsu*), og bed Gud om tilgivelse [...]". Fra vers 198 lærer man dog, at denne form for optog især er bundet til ritualerne omkring bjerget 'Arafāt. En anden relevant rod er *n-s-k* 'at ofre, at udfører ritualer' og 'en ceremoni' (K 2:200, jf. K 22:32).

På et tidspunkt<sup>8</sup> bliver det fastlagt, at både *hajj* og *'umra* kan indledes og afsluttes med syv runder omkring Ka'baen, hvilket især fra nyere tid har medført væsentlige udbygninger af og øget sikkerhedsforanstaltninger omkring bygningskomplekset i Mekka.<sup>9</sup> Andre elementer i circumambulationen figurerer også kun i andre og senere tekster – for eksempel, at man skal forsøge at røre eller kysse den såkaldte sorte sten (*al-ḥajar al-aswad*), som er indbygget i Ka'baens østlige hjørne.<sup>10</sup>

## 'Husets' tidligere brug

Koranen omtaler, som nævnt, i et enkelt tilfælde Ka'baens tidligere brug:

Men hvorfor skulle Gud ikke straffe dem, når de lægger hindringer på vejen til det fredhellige bedehus (*l-masjidi l-ḥarāmi*)? De er ikke dets beskyttere. Dets beskyttere er alene de gudfrygtige (*in awliyā'uhu illā l-muttaqqūna*); men de fleste af dem har ingen viden (*wa-lākinna aktharahum lā ya lamūna*). Deres bøn ved Huset består kun af fløjten og klappen i hænderne (*wa-mā kāna ṣalātuhum 'inda l-bayti illā mukā' wa-taṣḍiyatanan*). Så smag straffen, fordi I var vantro! (K 8:34-35)

Denne passage forekommer i den kompositorisk komplekse sura 8 (*sūrat l-anfāl* eller 'Byttet') og er en del af en længere polemisk sektion om de vantro ((*a*)*lladhīna kaf-arū*), deres handlinger og fremtidige straf (K 8:30-40). Jeg er især interesseret i den sidste del af passagen, som giver en polemisk afstandtagen ved brugen af en såkaldt

<sup>8</sup> Jf. fodnote 5.

<sup>9</sup> "Makkah's Grand Mosque expansion work 95% complete" (28. april 2015) <http://english.alarabiya.net/en/>.

<sup>10</sup> Der findes diverse fortællinger om denne sorte sten, heriblandt at Muhammad skulle have placeret den før sin første åbenbaring i ca. 605, jf. Peters 1994, 14–15; Hawting 1982, 38–40; Guillaume 2007, 84–89.

*mā-illā*-frase eller en 'kun'-frase. Passagen indeholder flere interessante elementer: ideen om bøn ved Ka'baen (fra den gængse rod *ṣ-l-w*) og de to kritiserede handlinger: fløjten (*m-k-w*) og klappen i hænderne (*ṣ-d-y*). Mens den første rod, *ṣ-l-w*, er almindelig i Koranen – med 99 forekomster og er den senere tekniske term for rituel bøn – er både *m-k-w* og *ṣ-d-y* hapax legomena.<sup>11</sup> 'Fløjten' og 'klappen' er derfor ikke noget, man ellers beskæftiger sig med i den koraniske tekst.<sup>12</sup> Passagen før indeholder ligeledes en væsentlig pointe, nemlig en ændring i hvad der ses som 'Husets beskyttere' (*awliyā'a* fra roden *w-l-y*). Verset slår fast, at de 'nye' beskyttere er de gudfrygtige (*l-muttaqūna*), en hyppigt forekommende betegnelse for de troende i Koranen. Er dette en polemisk reference til den faktiske historiske Quraysh-stamme, som netop, ifølge de islamiske fortællinger, havde kontrol over handelsbyen Mekka og den årlige valfart til et *al-masjid al-ḥarām*-område?<sup>13</sup>

Hvordan forklarer man denne *ene* koraniske afstandtagen fra den tidligere praksis (og eventuelt specifikt Quraysh-stammens praksis)? Er den et basalt eksempel på 'at tale over sig', hvor Koranen her viser, hvad den og dens tilhængere i virkeligheden mente om de tidligere ritualer omkring Ka'baen? Koranen er i andre sammenhænge en yderst eksplicit polemisk tekst. Her kritiseres især andre religiøse grupper, for eksempel jøder og de kristne, for at udøve *shirk*, 'det at associere (andre med Gud)' og at behandle deres helligskrifter forkert (*tahrīf*, K 4:46;5:13, 72). Hvorfor forekommer der så kun en enkelt polemiske stillingtagen til circumambulationen, en rituel praksis som senere bliver så centralt for islam? Måske var det netop i den rituelle sammenhæng *ikke* strategisk at ytre sin kritik højt. I stedet kunne man forestille sig, at man her ønskede en pragmatisk tilgang til de allerede eksisterende ritualer med det formål at tiltrække så mange tilhængere til den 'koraniske religion' som muligt.

<sup>11</sup> Roden *ṣ-d-y* forekommer en yderligere gang i K 80:6, men i en helt anden betydning: "Han rynkede panden og vendte sig bort [1], fordi den blinde kom hen til ham. [2] Hvad ved du, måske ville han rense sig [3] eller lade sig påminde, så at påmindelsen kunne gavne ham. [4] Den, der er selvtilstrækkelig, [5] beskæftiger du dig med (*fa-anta lahu taṣaddā*), [6] ligeglad med, at han ikke vil rense sig; [7] men den, der kommer til dig i stræben, [8] den frygtsomme, [9] ham overser du. [10]".

<sup>12</sup> I den islamiske tradition tilføjes endnu et problematisk aspekt udover klappen og fløjten, nemlig nøgenhed. I Muḥammad b. Ishāq (d. 767) *sīra*, redigeret af 'Abd al-Malik b. Hishām (d. ca. 830) står der fx "The Ḥums [præislamisk sammenslutning, der havde kontrol over Ka'baen] went on to introduce innovations for which they had no warrant [...]. They went further and refused to allow those outside the *ḥaram* to bring food in with them when they came on the great or little pilgrimage. Nor could they circumambulate the house except in the garments of the Ḥums. If they had no such garments they had to go round naked. If any man or woman felt scruples when they had no *ḥums* garments, they could go around in their ordinary clothes; but they had to throw them away afterwards so neither they nor anyone else could make use of them. The Arabs called these clothes 'the cast-off'. They imposed all these restrictions on the Arabs, who accepted them and halted at 'Arafāt, hastened from it, and circumambulated the house naked [...]. This state of affairs lasted until God sent Muhammad and revealed to him when He gave him the laws of His religion and the custom of the pilgrimage: 'The hasten onward from the place whence men hasten onwards, and ask pardon of God, for God is forgiving, merciful' [K 2:199]" (Guillaume 2007, 87–88). For nogle kommentarer angående forholdet mellem Koranen og *sīraen*, se Raven 2001.

<sup>13</sup> Jf. Ibn Kathīr's kommentar til K 8:34-35; Guillaume 2007 (1955), 49–56, 88.

## Forhandling om arkaiske træk i Koranen

Som nævnt i indledningen finder jeg, med udgangspunkt i Langs fire typer, den *demonstrative* og *participative* procession mest relevant for en koranisk og tidlig sunnī-islamisk kontekst. Og jeg kan nu stille endnu to spørgsmål: Hvorfor forekommer præcist denne type procession? Og hvorfor ser man ikke i Koranen og den tidlige sunnī-islamiske tradition materiale fra de andre typer eller hybride former for processioner, ligesom fx i de shī'ittiske traditioner?

Her vil jeg først og fremmest argumentere, at den koraniske procession ikke er *teoforisk* eller *hieroforisk*, fordi der basalt set ikke er 'noget at vise frem'. Den 'koraniske religion' har ikke et oplagt kultobjekt eller symbol; der paraderes fx ikke gudestatuer i den tidlige islam.<sup>14</sup> Det gør der ikke, fordi islam er en aksial religion – eller rettere sagt, fra sin oprindelse allerede et post-aksialt kompromis, dvs. en kompleks og til tider konfliktuel sammenblanding af arkaiske og aksiale elementer (Bellah 2011, 523; Lundager Jensen 2013a, 28–30). Selvom Robert Bellah ikke gør meget ud af processionen, er i hvert tilfælde den *teoforiske* eller *hieroforiske* og den *demonstrative* type procession en central arkaisk ritualform.<sup>15</sup> Som jeg har vist ovenfor, er processionstanken dog ikke helt forsvundet i Koranen. Den islamiske udgave af circumambulationen om Ka'baen kan derfor ses som en post-aksial løsning (efter forhandling) på, hvad man gør, når den fundamentale menneskelige trang til at gå i procession bliver for stor. Processionen er formentlig en af de mest basale former for ritualiseret kollektiv handlen (med andre ord, dét at gå efter hinanden i gåsegang); men denne form for handlen hører sig ikke til i idealet om det aksialt religiøse. Her bør man i stedet bryde ud af linjen, man bør 'udstige' fra sine vaner, sit tidligere liv og fra normerne i ens kultur (Sloterdijk 2009, 338ff; Lundager Jensen 2013b). Processionen har nogle fordele, men indeholder altså en spænding i forhold til det i udgangspunktet aksiale. For hvad skal man egentlig bruge at gå rundt om et tempel til, når der ikke bor en guddom deri, eller når det ikke indeholder ting, man kan vise frem, som må siges at være de essentielle formål med den arkaiske procession?

Forhandling mellem det arkaiske og idealet om det aksiale er nødvendigt, og Koranen udviser et udtalt fokus på netop forhandling som strategi. Et træk, som er helt gennemgående for Koranen og den tidlige islam, er således pragmatisme. Man kan observere utallige eksempler på Koranens pragmatiske tilgang, som især kommer til udtryk i, hvad jeg vil kalde Koranens dispensationsprincip. Dette princip er helt åbenlyst i den koraniske tekst og gør sig gældende for næsten alle regler. Reglen for en dispensation er, at det normalt pligtige/forbudte gøres frivilligt/tilladt under be-

<sup>14</sup> Det eneste objekt, som kan forestilles at have en sådan betydning, er Koranen selv. Koranen som helligt objekt har spillet en stor rolle inden for islam, og der findes også historier fra den tidlige periode om Koranens brug. Fx i forbindelse med den første *fitna* (656-661) og slaget ved Şiffin (657), hvor den syrisk guvernør Mu'āwiya efter sigende skulle have tvunget den 4. kalif 'Alī b. Abī Ṭālib til mægling ved at lade sin hær ride ind på kamppladsen med koraner på deres spyd (Donner 2010, 161). For en shī'itisk udlægning af denne episode, se <http://www.ziaraat.com/events/siffin/siffin.php>.

<sup>15</sup> Jf. "Indledning" til dette temanummer samt Lundager Jensen 2013a, 22.

stemte omstændigheder (Kister 1982; Maghen 2012). Se for eksempel det følgende vers:

Måneden Ramadan, hvori Koranen blev sendt ned som en retledning til menneskene, som klare beviser på retledningen og Sondringen, i den skal enhver af jer, der er hjemme i denne måned, faste (*fa-man shahida minkumu l-shahra fa-l-yaşumhu*). For den, der er syg eller på rejse, gælder et antal andre dage (*wa-man kāna mariḍan aw 'alā safarin fa- 'iddatun min ayyāmin ukhara*). Gud ønsker at gøre det let (*l-yusra*) for jer og ikke svært (*l- 'usra*). Så overhold antallet, og lovpris Gud, fordi Han har retledt jer! Måske er I taknemmelige! (K 2:185)

Verset påpeger, at fasten er yderst vigtig. Tidspunktet for faste derimod kan ændres, hvis nødvendigt. Den koraniske tekst selv dispenserer således fra ellers strenge regler med det formål, at religionen *ikke* skal være for besværlig. Denne dispensationstanke bliver især udfoldet i de senere juridiske traditioner, hvor dispensation bl.a. får den tekniske term *rukḥṣa* ('tilbøjelighed mod mildhed'). Faktisk bliver dette begreb italesat som én af islams grunddogmer i disse senere traditioner. At islam for nogle islamiske jurister blev fremhævet som 'en lethedens religion' (*dīn al-yusr*, jf. vers K 2:185 ovenfor), kan eksemplificeres i den kendte muslimske teolog og litterat Ibn Qutaybas (d. ca. 889) overordnede regel for det juridiske koncept omkring *naskh* eller 'abrogation', dvs. muligheden for at harmonisere modstridende vers i Koranen ud fra kronologi (fx vinforbuddet i forholdet mellem de tre passager K 16:67; 2:219: 5:90-91, se også nedenfor).<sup>16</sup> Ibn Qutaybas regel lyder: "den afgørelse som er nemmest at udføre, er som regel den som abrogerer en tidligere, mere krævende afgørelse" (Maghen 2012, 50). Med andre ord: Havde man to vers med to forskellige, og eventuelt modstridende, regler omkring et specifikt emne, var det ifølge Ibn Qutayba næsten altid den letteste regel, som var den juridisk gældende. Overordnet set synes udviklingen i de tidlige islamiske århundrede således at være mod et fokus på de formildende omstændigheder.<sup>17</sup>

Et andet pragmatisk og dispenserende eksempel kan findes i forbindelse med *hajj*, her i reglerne om at foretage valfarten:

Deri findes tydelige tegn. Det er Abrahams sted, og enhver, der træder ind i det, er i sikkerhed. Menneskene er forpligtede over for Gud til at valfarte til Huset (*wa-li-llahi 'alā l-nāsi ḥijju l-bayti*), hvis de har nogen mulighed for det (*mani statā'a ilayhi sabilan*). Hvis nogen er vantro! – Gud er selvtilstrækkelig, uden behov for alverden. (K 3:97, cf. K 2:196 for mere eksplicite dispensationsmuligheder)

<sup>16</sup> For en kort gennemgang af de tre tekststeder, se Christiansen 2016, 157–58. Yderligere diskussion af ideen om *naskh* og dens forskellige typer kan findes i fx Burton 1970; Madigan 2001, 187–91.

<sup>17</sup> Lempelsstrategien er naturligvis ikke gældende for alle regler. Som nævnt gøres vin absolut forbudt, trods at andre vers i Koranen synes at tillade det. Der findes dog også senere dispensationer for indtagelse af vin, fx at det er tilladt, hvis man er i livsfare. Denne form for ræsonnement får den senere tekniske term *ḍarūra* 'nødvendighed' og er ofte baseret i vers som K 16:115: "Han har kun forbudt jer selvdøde dyr, blod og svinekød, samt det, hvorover et andet navn end Guds er udtalt. Hvis nogen imidlertid bliver tvunget, uden at gøre det af lyst eller for at overtræde forbudet; - Gud er tilgivende og barmhjertig" (Hallaq 2009, 19–27).



Dette vers tolkes ofte som indstiftelsen af, at det er en pligt for enhver muslim at tage på *hajj*. Det centrale her ligger dog i sætningen *mani staṭā ‘a ilayhi sabīlan* ‘hvis de har nogen mulighed for det’. Argumentationen synes altså, ligesom ved dispensationsverset om Ramaḍānen ovenfor, at være på en pragmatisk og lempende kurve: fra pligt til mulighed, hvis man er i stand til det. Med andre ord, det er *yderst vigtigt* at tage til Mekka; men hvis I ikke kan, er det faktisk *ikke så vigtigt!* Er det samme argumentation, man kan observere ved circumambulationen om Ka’baen? Altså, at det vigtigste er at adressere sin handling og bede til Gud, men hvis man vil gå rundt om bygningen, er det også okay? At Koranen synes at være bekymret for circumambulationen, indikeres, som nævnt i K 2:158: “[...] så den, der valfarter til Huset eller besøger det, begår ingen overtrædelse ved at gå rundt om disse to steder (*fa-lā junāha ‘alayhi an yattawwafa bihimā*). [...]”. Der er flere steder i Koranen, som indikerer, at det at forrette bøn er det allervigtigste, i hvert tilfælde i den tidligste menighed (jf. også Maghen 2005). Det gives bl.a. som forklaring på, hvorfor alkohol forbydes:

I, der tror! Vin (*l-khamru*), hasardspil, offersten og orakelpile er urent og af Satans værk. Undgå det! Måske vil det gå jer godt! Ved vin og hasardspil ønsker Satan kun at stifte fjendskab og had mellem jer og at afholde jer fra ihukommelsen af Gud og fra bønnen (*wa-yaṣuddakum ‘an dhikri l-lahi wa-‘ani l-ṣalati*). Vil I holde inde? (K 5:90-91)

I, der tror! Gå ikke til bøn (*lā taqrabū l-ṣalata*), når I er berusede, uden at vide, hvad I siger (*wa-antum sukārā ḥattā ta ‘lamū mā taqūlūna*)! [...] (K 4:43)

Bønnens centrale rolle bliver også givet af den tidligere *mā-illā*-frase eller ‘kun’-frase i K 8:35, altså ‘deres bøn ved Huset består *kun* af fløjten og klappen i hænderne’ (jf. også K 2:125-126). Procession kan således accepteres og bliver (næsten fuldstændig) ignoreret til fordel for bønnen. Bare så længe der er bøn til Gud... Passagen K 8:34-35 (den med klappen og fløjten) kan derved være et eksempel på, at den koraniske menighed her ‘taler over sig’ og derfor hvad de (og det aksiale ideal) egentlig mener om dette ritual, i hvert tilfælde i dens mest uacceptable (og arkaiske) form.

Der er andre eksempler på forhandling af ritualer i Koranen, fx modifikationen og lempelsen af nattegudstjenesten (Christiansen 2016). Andre mere eller mindre populære praksisser, som går imod det aksiale ideal, bliver dog ikke nævnt i den koraniske tekst, og forhandlingen om dem fortsætter naturligt ind i den post-koraniske islamiske tradition. Leor Halevi har fx vist hvordan, de tidlige ‘pietistiske’ sunnī-islamiske traditioner prøvede at kritisere sig ud af de udbredte kvindelige klage- og grædepraksisser i forbindelse med begravelser (og især begravelsesprocessioner; Halevi 2007, 114–64).<sup>18</sup> Klagende kvinder, som rev deres tøj itu af sorg, var

<sup>18</sup> Koranen forbyder ikke gråd eller klage. Faktisk omtaler Koranen meget sjældent gråd, og når den gør, er det som et tegn på fromhed og gudsfrygt: “De falder ned med kinden mod jorden og græder (*yabkūna*); den [Koranen, jf. v. 106] gør dem endnu mere ydmyge.” Et koranisk forbud mod ekstrem gråd eller klage er blevet tolket ud fra det tvetydige og vage ord *ma’rūf* ‘hvad der er kendt som godt’ eller ‘hvad der er accepteret af traditionen’ i K 60:12: “Profet! Hvis troende kvinder kommer til dig og forpligter sig til ikke at sætte noget ved Guds side, ikke at stjæle, ikke at bedrive hor, ikke at slå deres børn ihjel, ikke at komme med falske anklager, som de finder på af sig selv, og ikke at

en præislamisk praksis (eller en konstruktion, man kunne definere sig imod), som man ikke kunne acceptere i den pietistiske islam. Som Halevi skriver: "In the ideal ritual of the best of worlds, Muslims would walk towards the cemetery in contemplative silence, pondering death." (Halevi 2007, 124).

## Konkluderende bemærkninger

Min artikel har behandlet tre spørgsmål i forholdet mellem Koranen og processionstanken:

- 1) Findes der processionser i islam (her ment snævert som i Koranen og de tidlige (ortodokse) sunnī-islamiske traditioner)? Ja, hvis man i denne kontekst forstår en procession som *demonstrativ* og *partipativ*.
- 2) Hvordan ser processionserne ud? Forhandles der om deres form? Som jeg har vist i min artikel omtaler Koranen en eller flere processionslignende praksisser i forbindelse med det centrale islamiske valfartsritual, *hajj*. Herunder er især ideen om *ṭawāf* eller circumambulationen omkring Ka'baen interessant. Circumambulationen bliver en central del af *hajj* – man indleder og afslutter den med syv runder om Ka'baen –, men i Koranen findes visse indikationer på, at denne praksis på den ene eller anden måde har været problematisk for den koraniske menighed (K 2:158; 8:35). I denne artikel har jeg argumenteret, at sådanne indikationer kan være et eksempel på 'at tale over sig'. Med andre ord, igennem små hentydninger præsenterer den koraniske tekst og dens tilhængere, hvad de i virkeligheden mente, om de ritualer omkring Ka'baen, der gik forud for islam. Grunden til at det 'bare' er hentydninger og ikke eksplicit kritik (som Koranen jo ellers indeholder mange andre steder) kan findes i indikationernes overordnede emne, den rituelle praksis. Her synes strategien at være, at ikke 'sige for meget' og derimod tage en mere pragmatisk holdning til det allerede eksisterende ritualkompleks. En sådan pragmatisk tilgang havde et langtidsholdbart formål: at tiltrække så mange tilhængere som muligt.
- 3) Hvorfor findes der overhovedet processionser i islam? Det sidste spørgsmål, jeg har behandlet, er nødvendiggjort af, at islam fra sin oprindelse kan ses som et post-aksialt kompromis mellem arkaiske og aksiale elementer. Det kan forklare, hvorfor vi i Koranen ser en forhandling mellem det aksiale ideal om bøn og den arkaiske processionstanke (i hvert tilfælde af typerne *teoforiske* eller *hieroforiske* og den *demonstrative*). Resultatet af forhandlingen synes at være, at så længe det at forrette bøn er det *mest* centrale, så kan den arkaiske circumambulation (som naturligvis får en koranisk farvning og gives en vis gravitas) accepteres.

---

sætte sig op imod dig inden for ret og rimelighed (*wa-lā ya'šīnaka fī ma'rūfin*), lav så en aftale med dem! Bed Gud om tilgivelse for dem! Gud er tilgivende og barmhjertig." (Juynboll 1983, 99).

## LITTERATUR

- Bellah, Robert N.  
2011 *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674063099>
- Burton, John  
1970 "Those are the High-flying Cranes", *Journal of Semitic Studies* 15 (2), 246–65.  
<https://doi.org/10.1093/jss/15.2.246>
- Böwering, Gerhard  
2001 "Prayer", *Encyclopaedia of the Qur'ān* (EQ), 2001. [https://doi.org/10.1163/1875-3922\\_q3\\_EQCOM\\_00155](https://doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00155)
- Christiansen, Johanne Louise  
2016 "Asketiske praksisser i Koranen: Vigilien som case", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 64, 156–72.
- Donner, Fred M.  
2010 *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Guillaume, A.  
2007 *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishāq's Sirat Rasūl Allāh*, London: Oxford University Press.
- Halevi, Leor  
2007 *Muhammad's Grave: Death Rites and the Making of Islamic Society*, New York: Columbia University Press.
- Hallaq, Wael B.  
2009 *An Introduction to Islamic Law*, New York: Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511801044>
- Halm, Heinz  
1997 *Shi'a Islam: From Religion to Revolution*, Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers.
- Hawting, G. R.  
1982 "The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca", in: G. H. A. Juynboll, ed., *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 23–47.  
2001 "Pilgrimage", *Encyclopaedia of the Qur'ān* (EQ), 2001. [https://doi.org/10.1163/1875-3922\\_q3\\_EQSIM\\_00327](https://doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQSIM_00327)
- Hoffmann, Thomas  
2014 "Poetic-prophetic abrogation? An experimental reading of Q73", in: Håkan Rydving, ed., *Micro-Level Analyses of the Qur'ān*, *Historia Religionum* 14, Uppsala: Uppsala University Library, 105–19.
- Hoyland, Robert G.  
2001 *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*, London: Routledge.  
<https://doi.org/10.4324/9780203455685>
- Ibn Kathīr (d. 774/1373), Ismā'īl ibn 'Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*. 10 bd. Riyadh: Darussalam, 2000.  
Til K 2:158, bind 1, s. 448-452  
Til K 8:34-35, bind 4, s. 303-309
- Izutsu, Toshihiko  
2002 *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Juynboll, G. H. A.  
1983 *Muslim tradition: Studies in chronology, provenance and authorship of early ḥadīth*, Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511752155>
- Kister, M. J.  
1979 "Some Reports Concerning al-Ṭā'if", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1, 1–18.

- 1982 "On 'Concessions' and Conduct. A Study in Early Ḥadīth", in: G. H. A. Juynboll, ed., *Studies on the First Century of Islamic Society*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 89–107.
- Lang, Bernhard  
 2015 "Processions", *Religions Past and Present*, Brill online, 2015. [http://doi.org/10.1163/1877-5888\\_rpp\\_COM\\_024492](http://doi.org/10.1163/1877-5888_rpp_COM_024492)
- Lundager Jensen, Hans Jørgen  
 2013a "Robert Bellah, religion og menneskelig evolution", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 60, 11–31.  
 2013b "Udstigere og immunsystemer, asketer og akrobater: Om Peter Sloterdijks *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 60, 75–97.
- Lüling, Günter  
 1977 *Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba als Problem der Islamwissenschaft und christlichen Theologie*, Erlangen: Lüling.
- Madigan, Daniel A.  
 2001 *The Qur'ān's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*, Princeton: Princeton University Press.
- Maghen, Ze'ev  
 2005 *Virtues of the Flesh: Purity and Passion in Early Islamic Jurisprudence*, Leiden: Brill.  
 2012 *After Hardship Cometh Ease: The Jews as Backdrop for Muslim Moderation*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Peters, F. E.  
 1994 *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Raven, Wim  
 2001 "Sīra and the Qur'ān", *Encyclopaedia of the Qur'ān* (EQ). [https://doi.org/10.1163/1875-3922\\_q3\\_EQCOM\\_00185](https://doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00185)
- Reinhart, Kevin A.  
 2001 "Ethics and the Qur'ān", *Encyclopaedia of the Qur'ān* (EQ). [https://doi.org/10.1163/1875-3922\\_q3\\_EQCOM\\_00056](https://doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00056)
- Robinson, Neal  
 2003 *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, Washington: Georgetown University Press.
- Sloterdijk, Peter  
 2009 *Du musst dein Leben ändern: Über Anthropotechnik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tottoli, Roberto  
 1998 "Muslim attitudes towards prostration (sujūd): I. Arabs and prostration at the beginning of Islam and in the Qur'ān", *Studia Islamica* 88, 5–34. <https://doi.org/10.2307/1595695>
- Whelan, Estelle  
 1998 "Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qur'ān", *Journal of the American Oriental Society* 118 (1), 1–14. <https://doi.org/10.2307/606294>

*Johanne Louise Christiansen, videnskabelig assistent, ph.d.,  
 Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet  
 jch@cas.au.dk*