

To koranlæsere

Koranen anvendes i den islamiske verden som meget mere end et religiøst skrift. I politik og jura kan den spille en væsentlig rolle fra at være inspirationskilde til direkte lovbog. Nogle muslimer hævder endda, at store dele af naturvidenskaben faktisk er foregrebet i Koranen! - Koranen lægger således ryg til meget, og vi fra Vesten ser med stigende forundring og skepsis på, at en bog kan være omgivet af så megen ærefrygt. Fundamentalismens brug af Koranen afstedkommer, at ikke-muslimer til tider er tilbøjelige til at betragte den som en del af ondets rod; men fundamentalismens sloganagtige sprogbrug behøver naturligvis ikke være ensbetydende med, at Koranen selv er primitiv. Brugen af Koranen i politik og jura drejer sig blandt andet om, hvad der giver samfundets institutioner autoritet og legitimitet.¹ Denne brug efterlader det indtryk, at Koranen må være én lang lovbog; men faktisk forholder det sig sådan, at af dens 6236 vers er kun 228 retsfor skrifter og love, og heraf kun 30 direkte straffelove.²

Jeg vil i denne artikel se på to nutidige islamiske tænkere, der begge opfatter Koranen som *religiøst* skrift i den forstand, at begreber som "det absolutte", "åbenbaring", "Guds ord" sættes i nøje forbindelse med den særlige koranske diskurs. Forskelle i tolkningen af forholdet mellem Koranen og åbenbaringsbegrebet bevirker derimod ret forskellige opfattelser af, hvad "islam" er.

*Fazlur Rahman*³ bliver eksponent for en dogmatisk metafysiktænkning, der ikke skelner mellem Koranen, åbenbaringen og islam. Han repræsenterer således en form for ortodoks islam, men da det er væsentligt for ham at overveje islams applicering på og stilling i den moderne verden, befinder han sig i den mest frisindede ende af ortodoksien. Hans anliggende kan beskrives som et forsøg på at tilvejebringe "en oplyst islam".

*Mohammed Arkoun*⁴ repræsenterer en tænkning, der orienterer sig ud fra historicitetens betingelser. Han opfatter selve "det islamiske" som udtryk for en historisk bevidsthed og son drer således skarpt mellem koransk diskurs og islam. Det indebærer ikke, at han opgiver det absolutte; tværtimod ser han "Guds ord" som en nødvendig dimension i menneskets selvforståelse. Religion har på den måde total betydning for mennesket, men må ikke perverteres og degenerere til totalitær ideologi. Arkouns projekt kan måske betegnes som en "teocentrisk humanisme".

Jeg vil mene, at man kan se Rahman og Arkoun som to paradigmer på nutidig islamisk selvforståelse. Rahmans projekt er stort set indadvendt; han ønsker at opbygge

en klar "muslimsk bevidsthed". Arkoun kan på grund af sin skelnen mellem Koran og islam strengt taget ikke kaldes muslim i traditionel forstand; fordi han står i et opgør med sin tradition, må man snarere betegne ham som islamisk reformator. Begge plæderer for en intellektuel strategi og ser fundamentalisme som den største modstander. De virker fremmedartede i forhold til vestlige former for selvrefleksion, hvor man ikke længere medtænker Gud i diverse filosofiske tiltag. Nærværende artikels fokusering på åbenbaringsbegrebet vil derfor nok umiddelbart forekomme noget skæv i forhold til, hvad vestlig tænkning opfatter som centrale problemer. Men som Arkoun påpeger, er netop forholdet mellem "åbenbaring" og "Koran" et af de mest følelsesladede emner i muslimsk tradition.: "I kristendommen er åbenbaringsbegrebet kun emne for nogle få teologer og kan måske have en historisk og kulturel interesse; men det vækker ikke kollektive følelser og voldelige reaktioner, som det er tilfældet i muslimske samfund".

Disse betragtninger kan imidlertid give anledning til at overveje, i hvilket omfang vestlige såkaldte sækulariseringsteorier er anvendelige - og i det hele taget korrekte - når disse uden videre opererer med, at sækularisering er det samme som et "svind" i religion som sådan. At religion må svinde ind som direkte samfundslegitimerende faktor er naturligvis indiskutabelt, men det er ikke nødvendigvis ensbetydende med religionens forsvinden som eksistentielt grundlag.⁵

Min præsentation af Rahman og Arkoun har form af en parallel fremstilling. For det første undersøger jeg, hvordan de kombinerer Koranen med åbenbaringsbegrebet. Før det andet ser jeg på, hvilke konsekvenser Rahmans og Arkouns "kombinationer" får for deres forståelse af det islamiske. Til sidst skal de to koranlæsere holdes op mod hinanden.

Fazlur Rahman

Koranen som åbenbaring og åbenbaring som koransk tema

Den ortodokse islams åbenbaringsmetafysik står fuldstændigt uantastet i Rahmans ellers spørgende og forholdsvis kritiske opgør med samme ortodoksis manglende evne til at nytolke islam. Som afsnittets overskrift antyder, befinder han (og ortodoksien) sig inden for et dogmatisk lukket rum, der sætter præmissen (Koranen *er* åbenbaringen) for fortolkningen og fortolkningens genstand (temaet) som en gensidig betingelse for hinanden. Koranen er åbenbaringen, og samtidig kan åbenbaringen ses som ét tema blandt andre i Koranen. Et citat kan anskueliggøre dette:

"Koranen blev først åbenbaret i en særlig nat i måneden Ramadan:

Vi har sendt Bogen ned i en velsignet nat, for vi ønsker at advare mod ondskab. I denne nat er ethvert emne for visdommen gjort klart, som en befaling fra os, for vi har altid sendt åbenbaringer (44,3-4).

Ramadan er måneden, i hvilken Koranen blev sendt ned som en vejleder for menneskeheden, altså klare tegn for vejledning og dom mellem rigtigt og forkert (2,185).

Ordlyden af versene 44,3-4 'Vi sendte Bogen ned i en velsignet nat, i hvilken ethvert emne for visdommen blev gjort klart' har en slående lighed med verset i sura 97, der angår 'afgørelsens nat':

Vi sendte Koranen ned i afgørelsens nat, og hvem vil forklare dig, hvad afgørelsens nat er? Afgørelsens nat er bedre end tusind måneder. I den nat kommer englene og ånden ned med Guds tilladelse og går ethvert ærinde. Fred! Indtil morgenen bryder frem (97,4).

Denne nat, som anses for at være mellem den 26. og 27. Ramadan, bliver højtideligt helligholdt hvert år af muslimer, hvoraf mange tilbringer natten i gudsfrygtig andagt. Eftersom vi ved, at Koranen blev åbenbaret i løbet af ca. treogtyve år, anses Koranens 'nedstigning' i den nat af mange muslimske kommentatorer for at have den mening, at Koranen blev sendt som en helhed til 'den syvende himmel' og fra da af i store træk lejlighedsvis blev åbenbaret i passager på jorden" (Rahman 1980, s. 102f.).

Citatet er karakteristisk for Rahmans måde at læse Koranen på. Enkelte vers fra vidt forskellige steder i Koranen kombineres alene af den grund, at der er ensartede ord eller temaer i dem. Denne facon er logisk nok, al den stund Koranen *er* åbenbaringen, for dermed har ethvert udsagn principielt samme værdi og udtrykker det samme.

Legenden om Koranens komme til jorden minder om en inkarnationsbegivenhed: "Ordet blev skrift". Fremover er mennesket dybest set henvist til at recitere denne Skrift (qur'an betyder ordret recitation).

Denne åbenbaringsmetafysik er baggrunden for Rahmans "hermeneutiske" overvejelser, der med sin understregning af Koranens "objektive formål og principper" ligger milevidt fra en filosofisk hermeneutik. Rahman har ligefrem et lille opgør med Gadamer, som han kritiserer for at ende i vilkårlighed og "subjektivisme" på grund af sit begreb om virkningshistorie: det vil sige, at tolkningerne har lige så meget ret som den intention, man eventuelt kunne finde i teksten selv. Teksten har ingen ahistorisk, uforanderlig substans, men ændrer sig, ligesom tolkningerne af den ændrer sig, blandt andet gennem tekstens indvirkning på sine læsere. Rahman mener derimod at Koranens fastsatte principper *ikke* ændres, selvom dens læsere ændres. Det drejer sig blot om at trænge ind i Koranens univers og uddestillere dens generelle principper. For Koranen er primært en *præskriptiv* helhed med en konkret verdensankuelse. Som sådan bør den fungere som højeste norm for enhver fortolkning. Dybest set fortolker Koranen altså sig selv; der, hvor dens læsers medvirken kommer ind i billedet, er ved princippernes applicering på vor tids spørgsmål.

Normativ islam

Drivkraften i nytolkningen er, at Koranen er anlagt på "handling i denne verden", altså religiøst inspireret praksis i etisk og lovmæssig henseende, snarere end fritsvævende religiøsitet. Rahman vil med andre ord bevare islams tradition for at forbinde religion, etik og lov. Overvejelser af, *hvordan* denne forbindelse kan bevares, er baggrunden for hans "normative islam". Han har i den sammenhæng to modstandere, nemlig nyfundamentalisme og sækularisering.

Betegnelsen nyfundamentalisme skyldes, at han ser den nyeste tids fundamentalistiske bevægelser som et socialt og historisk betinget fænomen, der hænger sammen med den islamiske verdens problemer med at finde en ny identitet efter afkoloniseringen.⁶ Selvom han således godt kan forklare den historiske og sociologiske baggrund for fundamentalismen, afholder det ham ikke fra at angribe dens "intellektuelle bankerot og dens spekulation i klichéer som erstatning for seriøs intellektuel bestræbelse", ligesom han ser den enkelte fundamentalist som en "åndsforladt og overfladisk person, der ikke er rodfæstet i Koranen". Ifølge Rahman bør man altså skelne mellem bestræbelser på en *re-islamisering* af tidligere vestligt dominerede lande og fundamentalismen, der mentalt er låst fast i sin antivistlige propaganda.

Den anden modstander er sækulariseringen. I den forbindelse taler han om "moderitetens forbandelse i form af sækularisering" og tænker her på vestlige samfunds "nedbrydning af alle moralske værdiers hellighed og transcendens". Men i islams historie findes også eksempler på sækulariserende tendenser. *Sufismen* (islams mystiske tradition, hvis centrale figur er Al-Gharzali) begik den store fejltagelse at gøre Gud til en eksklusiv inspiration for personlige erfaringer; på den måde blev erfaringen af Gud selve målet frem for at være et middel til at overveje moralske principper. Den islamiske middelalders kombination af teologi og filosofi (hvis mest kendte repræsentanter er perseren Ibn Sina (Avicenna) og spanieren Ibn Rushd (Averroës)) fik også sækulariserende følger, idet blandingen af græsk filosofi og åbenbaringsbegrebet koncentrerede sig om abstrakte konstruktioner af universet. Hverken sufismen eller middelalderens filosofiske teologi lod sig lede af princippet om "handling i denne verden".

Rahman ønsker altså at bevare en "ydrehistorisk" og "transcendental" forankring af etik, moral og politik. Han siger i den forbindelse: "Muslimer har svigtet ved ikke at lave en klar distinktion mellem koransk etik og lov, og det har resulteret i en sammenblanding af de to. Hverken etik eller jura er nogensinde blevet en disciplin for sig. Faktisk er islamisk lov ikke lov i moderne betydning; den er en skat af lovmæssigt materiale, som er samlet gennem mange århundreders endeløse diskussioner; moderne islamiske lovsystemer kan bygge herpå, men kun en del af islams religiøse lov vil kunne gennemføres i retten. Der er dog ingen tvivl om, at blandingen af lov og moral gav den islamiske lov en speciel karakter, der er enestående og værdifuld - nemlig at den bevarede den moralske motivation, uden hvilken enhver lov bliver et

stykke legetøj for fidusmagere og bedragerere. At bevare loven som gennemtrængt af en levende moral er imidlertid ikke det samme som at ignorere distinktionen mellem de to; hensigten er kun at bevare loven *organisk* relateret til moral, det vil sige bevare loven islamisk og modvirke dens sækularisering" (Rahman 1982, s.155).

Det springende punkt her er den religiøst begrundede "organiske" relation mellem etik og lov. Man kan hæfte sig ved, at kun en *del* af islams lov er direkte anvendelig i retssystemet; den kan altså aldrig blive højeste norm og dermed komme til at stå over et lands lovgivende forsamling. I den forstand kunne Rahmans normative islam måske ses som en mulig model for "islamisk demokrati". Det afgørende er, hvor absolut modstanden mod lovens sækularisering føres igennem. Eller sagt med lidt andre ord: hvordan forholdet mellem Koranens objektive principper og normer og lovgivernes skøn og beslutning er.

Mohammed Arkoun

Åbenbaring som struktur i Koranens diskurs

Arkoun foretrækker at tale om koransk diskurs frem for Koran. Hans beskrivelse af baggrunden for den Koran, der foreligger, er langt fra ortodoksiens åbenbaringsmetafysik. I stedet for at lovprise den fuldendte Koran beklager han den måde, hvorpå den blev samlet og autoriseret ca. år 650. Det afgørende kriterium for samlingen af den blev spørgsmålet om håndskrifternes *autenticitet*. Den ortodokse redaktion ønskede at opretholde et indtryk af, at hvert vers var en nøjagtig overlevering og gengivelse af de åbenbaringer, Muhammed havde haft i løbet af sit liv. Ifølge ortodoks tradition var det Uthman, en af islams fire første retslærde kaliffer, der ved at brænde alt "irrelevant" materiale, skabte Koranens tekstkorpus. Autenticitetskriteriet fik den konsekvens, at Koranen herefter blev erklæret *lukket*, og det er dette dogme om lukkethed, Arkoun beklager.

Problemet er, at den lukkede Koran fastholder åbenbaringsbegrebet i en ahistorisk transcendens. Men "der er ingen måde at finde det absolutte på uden om menneskers sociale og politiske vilkår samt den sproglige formidling... Omvurderingen af åbenbaringen som en sproglig kendsgerning bliver uundgåelig, når vi ser den dialektiske dynamik mellem åbenbaring, sandhed og historie i øjnene" (s. 80f.). Denne henvisning til *historiciteten* som horisont for enhver erkendelse af og tale om det absolutte kalder Arkoun selv en trivialitet, fordi den for længst er blevet en del af filosofien og som sådan ikke tilføjer noget nyt. Men megen islamisk tænkning er stadig bundet af det ortodokse koransyn, og derfor er det nødvendigt at finde frem til en adækvat forståelse af "åbenbaring" og "Koran" i historicitetens kontekst.

Arkoun foreslår i den forbindelse, at åbenbaringsbegrebet ses som en *sproglig* begivenhed, der *blandt andet* kommer til udtryk i den koranske diskurs. "Åbenbaring",

"Guds ord", "det Absolutte" kan ikke *identificeres* med Koranen eller med nogen som helst anden "hellig bog". Tværtimod er der en omfattende intertekstualitet mellem de forskellige kanoniserede skrifter (for eksempel Bibel og Koran) indbyrdes, som også indbefatter legender og historieskrivning. (For eksempel indeholder Koranens sura 18 ifølge Arkoun elementer fra Gilgamesh-legenden og historien om Alexander den Store).

Koranen må altså ses som én diskurs blandt andre. Men ikke en diskurs om hvad som helst, for Koranens tekst følger en nøje *struktur*, som giver diskursen form af eksistentiel meddelelse. Arkoun bevarer åbenbaringsbegrebet som udtryk for "Guds ord til mennesket", men han transformerer det til en sproglig konstruktion. Dermed kommer hans koranlæsning til at adskille sig kvalitativt fra Rahmans. I stedet for at udvælge et tema og belyse det ved "relevante" koranvers, læser han hele passager (det vil oftest være en hel sura) som en afsluttet tekstmæssig enhed. De to bærende elementer i strukturen er *syntaks* og *semiotik*, som tilsammen danner grundlaget i den koranske diskurs.

Det *syntaktiske* indebærer, at hver tekstenhed altid har tre aktører: Gud ("vi") er det centrale subjekt, der organiserer hele passagen; profeten Muhammed ("du"), der som Guds og menneskers mellemlid modtager befalingen eller budskabet; samt mennesket ("han, hun, de"), der er den egentlige adressat for befalingen.

Det *semiotiske* element ligger i, at det stort set er det samme drama, der udfoldes hver gang: Gud forkynder et budskab eller en dom, som mennesket enten tager til sig eller ignorerer, hvilket medfører enten frelse eller fortabelse på dommens dag.

For at illustrere denne tanke om åbenbaring som sproglig konstruktion vil jeg citere sura 96. (Langt de fleste suraer har en overskrift i form af et ord eller en vending, der optræder i selve suraen).

96. Det størknede blod

I Guds navn, Den Nådige og Barmhjertige.

Forkynd: I din Herres navn, han som skabte,
skabte mennesket ud af en klump størknet blod.

Forkynd: Og din Herre er den mest gavmilde
- han som lærte ved pennens hjælp,
lærte mennesket, hvad han ikke vidste.

Nej sandelig, mennesket overtræder alle grænser,
fordi han ser på sig selv som selvtilstrækkelig.
I sandhed, til din Herre må alt vende tilbage.

Ser du ham, der forbyder en tilbeder at bede?
Ser du, om han er på vejledningens vej?

- eller påbyder han retfærdighed?
Ser du, om han benægter sandheden og vender sig fra den?
Vidste han ikke, hvad Gud ser?

Lad ham vogte sig. Hvis ikke han holder op,
skal vi gribe ham i pandelokken,
en løgnagtig, syndefuld pandelok.
Lad ham da kalde på sin forsamling af fæller.
Vi vil kalde på straffens engle.

Nej sandelig, adlyd ham ikke.
Men bøj dig i tilbedelse og bring dig selv nærmere til Gud.⁷

Der er ingen tvivl om, at det er Gud, der "siger" det hele; opfordringen til forkyndelse er henvendt til Muhammed, men hele sagen angår menneskets vilkår. Budskabets indhold er, at mennesket som skabt ikke af sig selv er i stand til at skelne mellem sandhed og løgn. Imidlertid anser mennesket sig selv for at være selvtilstrækkeligt og forsøger endda at hindre andre i at underkaste sig Gud. Men menneskets eneste mulighed for at få vejledning i at skelne er at vende sig til Gud. Hvordan mennesket (og læseren) reagerer herpå står åbent i denne sura (*hvis han ikke holder op...*). Hvis budskabet ignoreres, nytter det ikke at alliere sig med sine meningsfæller, for så falder dommen, her beskrevet som påkaldelsen af "straffens engle".

At den syntaktiske og semiotiske struktur tilsammen kan betegnes som "åbenbaring" og "eksistensmeddelelse" skyldes, at der sker en glidende overgang fra mennesket i teksten til læseren selv. På den måde opfordres læseren til at tage stilling til sit liv (i Koranens diskurs formuleret som muligheden for enten at modtage eller ignorere Allahs budskab), og læseren bliver således i realiteten sin egen dommer. Arkoun betegner åbenbaringens sproglige karakter som det "kommunikationens rum", hvori mennesket "gøres ansvarligt for enhver tanke, enhver handling, ethvert initiativ, som det iværksætter i sit liv". Forstået som sproglig begivenhed åbner "åbenbaringen" således for muligheden af, at det humane aspekt tages i betragtning.

Arkouns "sproglige vending" indebærer altså ikke, at religionen med nødvendighed svinder ind, selvom formuleringer og tolkninger af religiøse udsagn sker på historicitetens betingelser. Transformationen af åbenbaringen fra ortodoks metafysik til en vestligt inspireret filosofisk og tekstteoretisk sproglig konstruktion er et vigtigt greb i hele Arkouns konception. Han ønsker dermed at vise, at den koranske diskurs - og ikke "islam" - kan blive et bidrag i den universelle, mellem menneskelige samtale.

Det kan give god mening at modstille hans sondring mellem diskurs og religion (åbenbaring) med Jürgen Habermas' tese om "sprogliggørelsen af det sakrale".⁸ Denne tese er nemlig et godt eksempel på, hvordan vestlige sækulariseringsteorier

ser samfundets "Entzauberung" (Max Webers poetiske ord for verdsliggørelse) som et udtryk for religionens fuldstændige forsvinden ud af den menneskelige tilværelse. Desuden kredser tesen med sin kombination af "kommunikativ fornuft" og "religiøs sprogliggørelse" om de samme temaer som Arkoun.

Habermas' tese er, at religionen, fra det øjeblik den kommer i berøring med sproget, efterhånden vil gå i opløsning. Det skyldes, at det sakrales autoritet og kommunikationens fordring om argumentation og gyldighed ikke kan bestå side om side. "Den aura af henrykkelse og forskrækkelse, der udstråler fra det sakrale, det helliges bydende kraft, bliver til de kritiserbare gyldighedskravs bindende kraft, der på én gang bliver sublimeret og gjort til noget dagligdags" (s. 118).

Forudsætningen for sprogliggørelsestenen er et religionsbegreb, der dels udelukkende fokuserer på religionens samfundsmæssige funktion og dels definerer "Gud" som en hellig ambivalens af henrykkelse og forskrækkelse. Det absolutte reduceres således tilsyneladende til en kommunikativ mekanisme i stil med den "bindende kraft". Som teori om, hvad der skal til, for at en "sproghandling" lykkes og kan betegnes som universel, bliver den kommunikative fornuft en slags transcendental-pragmatik, hvor mulighedsbetingelsen for en ægte samtale er det afgørende. På den måde bliver sandheden til et spørgsmål om sandhedsprætentioner, til selve den regulative idé om gyldighedskrav osv., der er kendetegnende for kommunikation. Meddelelse er formaliseret til meddelelsesform.

Arkouns forståelse af åbenbaringen som sproglig begivenhed og konstruktion styres uden om ortodoksiens lukkede metafysik, men bevarer alligevel en transcendens, der giver sig til kende i forskellige diskurser, blandt andet Koranens.

Islam og det religiøst imaginære

Islam er som religion, etik og lov baseret på de former for videnskab og discipliner, der blev udviklet i løbet af de første fire århundreder efter Muhammeds udvandring (i år 622). Som total verdensanskuelse udgør islam ifølge Arkoun et eksempel på "det religiøst imaginære", som findes i ethvert samfund, hvor en bestemt anskuelse ophøjes til at være øverste norm for alle beslutninger. Det *religiøse* ligger i, at anskuelserne legitimerer sig med at være transcendent forankret. *Imaginariteten* hentyder til, at den gruppe mennesker, der lever efter denne fælles anskuelse, aldrig er bevidste om, *hvordan* de bruger historie, tradition og religion; anskuelserne fungerer som et selvbekræftende system. Ortodoks islam kan således siges at være indbegrebet af det religiøst imaginære, og vor tids islamiske fundamentalisme viser dets effektivitet i sin aggressive, politiske retorik.

To vigtige elementer i den islamiske imaginæritet er den profane histories forskydning til hellig historie og skiftet fra koransk diskurs til juridisk diskurs.

Den *profane historie* er begivenhederne i Mekka og Medina fra ca. 615 (hvor Mu-

ammed indledte sin religiøse forkyndelse) til 632 (Muhammets død). Centralt står her Muhammets teokrati i Medina, som han grundlagde efter sin udvandring. (Baggrunden for hans udvandring er ifølge traditionen, at han i Mekka blev forfulgt på grund af sin forkyndelse). Denne gudsstat omfattede stort set alle aspekter af tilværelsen, idet Muhammed på samme tid fungerede som lovgiver, dommer, militærleder og religiøs forkynder. Kun otte år efter (i 630) drog han tilbage til Mekka i spidsen for sin egen hær og erobrede byen.

Disse begivenheder er blevet sakraliserede i ortodoks islam og har på den måde bevirket, at troen på Allah sættes i forbindelse med verdenserobring. Et kontant udtryk herfor er den islamiske tradition om at opdele verden i "Islams hus" og "Sværdets hus". Medina-teokratiet er for mange muslimer stadig et helligt motiv og idealbillede på det sande muslimske samfund, hvor alt er organiseret efter Allahs vilje. Arkoun afviser ikke begivenhedernes betydning for den koranske diskurs; de afspejles indirekte i den dramatiske struktur, hvor der forkyndes et budskab (Muhammed forkynder), som man enten kan modtage (som Muhammets tilhænger) eller ignorere (som forfølger).

Skiftet fra koransk diskurs til *juridisk diskurs* er betinget af Uthmans lukkede tekstkorpus. De første, der for alvor fortolkede og brugte denne bog, var jurister, som havde fået til opgave at udarbejde en koransk lov til brug i Umayyadernes stat (grundlagt i 651 med udstrækning fra Spanien over Nordafrika til Irak). I løbet af årene 700-850 dannede der sig fire retsskoler, som stadig er de eneste gældende i sunni-islam. Islams "kirkefædre" er med andre ord jurister.

Islams sammenkædning af religion, etik og politik må altså siges at være et udtryk for imaginarietens effektive fordrejning af den koranske diskurs. Ifølge Arkoun eksisterer denne diskurs overhovedet ikke i islams verdensanskuelse; for ham betegner "islam" dét religiøst imaginære system, der med sin sakralisering af moral og lov blokerer for den koranske diskurs' universelle betydning.

Man kunne i forlængelse heraf undersøge, hvorvidt Fazlur Rahmans "normative islam" må karakteriseres som religiøs imaginariet. Kan Rahmans anvendelse af Koranen som højeste norm i etisk og lovmæssig henseende ses som endnu et eksempel på, hvordan den koranske diskurs misforstås og spoles? Hans hengivenhed over for den ortodokse åbenbaringsmetafysik står i en bemærkelsesværdig kontrast til programmet om nytolkning af både Koranen og islams religiøse lov. Så hvad angår hans koransyn, befinder han sig inden for imaginarietens selvbedrag. Men med hensyn til ønsket om at bevare den organiske forbindelse mellem etik og lov kan det nemt blive en strid om ord, hvad man vil lægge i betegnelsen muslim. At Rahman ser sig selv som repræsentant for en "islamisk intellektualisme", hvis fornemste opgave fremover er at uddanne muslimer til velfunderede islamiske arvtagere, kan aldrig blot være udtryk for en ubevidst og ureflekteret videreførelse af nogle utidssvarende ideer. Men afvisningen af Gadamer og dermed en tænkning på historicitetens

betingelser giver hans forehavende et noget bastant præg af dogmatisme.

Modpolen til det religiøst imaginæres selvbekræftende udsagn om at *være* åbenbaringen og den objektive sandhed er den koranske diskurs' åbenhed; for Arkoun bliver åbenbaringens absolutte karakter spejlet i de uendelige fortolkningsmuligheder, som Koranens diskurs opfordrer til. Arkouns distinktion mellem "den koranske diskurs" og "islam" kan måske ses som en genåbning af Uthmans lukkede bog.

Recitation kontra refleksion

Al tænkning, alle formuleringer af udsagn, hvad enten de er religiøse, etiske eller juridiske, må nødvendigvis finde sted på "historicitetens" betingelser. At gøre sig det klart er ingen trivialitet, for alle totalitære verdensanskuelser, der ser sig selv som indbegrebet af den absolutte Sandhed, er en stadig påmindelse om vigtigheden af, at den personlige refleksions frie udfoldelse ikke må antastes. Historicitet er en filosofisk bestemmelse af menneskets eksistens som historisk; ved at *eksistere* historisk er mennesket ikke blot bundet til de historisk givne omstændigheder, men er netop i stand til at overskride og forholde sig til sine omgivelser. Begrebet må ikke forveksles med "historisme", som er betegnelsen for den historiske og kulturelle relativisering af al erkendelse og erfaring, for sandhed som kun historisk og kulturelt betingede udtryk.

Mohammed Arkouns henvisning til historiciteten forekommer således at være relevant og opklarende i sammenhæng med forståelsen af både "Koran" og "islam". Sat lidt på spidsen kan sagen ses sådan, at der inden for den islamiske tænkning findes to hovedtendenser, nemlig ortodoksiens recitation og de teologisk-filosofiske modstrømningers personlige refleksion. Det recitative aspekt forekommer at være stærkt integreret i enhver muslims tankeverden.⁹

Dette bliver tydeligt med Fazlur Rahmans nærmest paradoksale kombination af på den ene side at se Koranen som højeste norm og på den anden side at fremhæve nødvendigheden af nytolkning. Det afgørende er her, om Koranen *i princippet* anses for afsluttet eller uafsluttet. I den forbindelse kan det nævnes, at Arkoun skelner mellem Koranen som *prætekst* og som *tekst*. Forstået som tekst har Koranen ifølge Arkoun uendelig mange tolkningsmuligheder. Hvis Koranen derimod opfattes som præskriptiv (hvilket *Rahman* direkte giver udtryk for), er den den øverste afsluttede norm med bestemte principper. Alligevel er Rahmans projekt langt fra mekanisk recitation, i og med han befinder sig på et stadie, hvor man er bevidst om appliceringens uundgåelighed. Tilsyneladende benægter han imidlertid den kendsgerning, at hans applicering faktisk er udtryk for personlig fortolkning og stillingtagen. I *Arkouns* terminologi er det præcis her, islam bliver til det religiøst imaginære, der giver fortolkeren en (falsk) dogmatisk sikkerhed for, at han befinder sig inden for rammerne af den Objektive Sandhed.

En tænkning inden for historicitetens kontekst udelukker ikke religionen; men den er bevidst om, at det transcendentе altid *unddrager* sig totalitær entydighed. Den personlige refleksion kan således siges at være forudsætningen for, at "Gud" bevares i den koranske diskurs, ikke som indbegrebet af selve teksten, men som den, der etablerer et "kommunikationens rum" omkring læseren og teksten og dermed gør læseren ansvarlig for konsekvensen af sine fortolkninger.

Jeg udråbte Mohammed Arkoun til at være "islamisk reformator". Hans sondring mellem "Koranens diskurs" og "islam" (defineret som det religiøst imaginære) nærmer sig efter min mening en "toregimente-lære" (der sonder mellem verdsligt og guddommeligt regimente), som må siges at være et nødvendigt greb over for sammenkædningen af religion, etik og politik. Hvis muslimer kan overbevises om, at islam som en verdensanskuelse er en *historisk* betinget fortolkning blandt andre fortolkninger af verdslige begivenheder, åbnes der for muligheden af, at denne fortolkning som et objektivt, helligt grundlag *overskrides*. I det verdslige regimente er det naturligvis udmærket, at politikere er sig deres moralske ansvar bevidst; men deres ansvar over for Gud bedes de holde ude af lovgivningen. Den juridiske diskurs bør udelukkende være verdslig.

Arkouns religion er ikke svundet ind eller forsvundet; men i stedet for at være samfundslegitimerende, sakral kraft forekommer hans Gud at være guddommelig transcendens i den koranske diskurs. Som kritiker - og måske reformator - af den islamiske tænkning er Arkoun således i intens dialog med sin egen tradition.

1. Se hertil f.eks. Jan Hjärpe: *Politisk Islam*, Stockholm 1984; Mehdi Mozaffari: *Authority in Islam. From Muhammed to Khomeini*, London 1987; Youssef M. Choueiri: *Islamic Fundamentalism*, London 1990. I øvrigt kan nævnes Abdallah Laroui: *Islam et Modernité*, Paris 1987, der har en politisk filosofisk synsvinkel.

2. Jf. Roger Garaudy: "Die Menschenrechte und Islam", i *Concilium* 1990/26.

3. Født i Pakistan. Tidligere leder af et pakistansk forskningsinstitut. Nu professor i islamisk tænkning ved University of Chicago (Department of Near Eastern Languages and Civilization). Har blandt andet udgivet: *Islam*, Chicago 1979; *Major Themes of the Qur'an*, Chicago 1980; *Islam & Modernity*, Chicago 1982.

4. Omtales i forbindelse med den oversatte artikel i dette nummer af *Slagmark*. Især hans artikel "The Notion of Revelation" i: *Die Welt des Islams* 28/1987 ligger til grund for nærværende artikel.

5. Der kan her henvises til Peter Bergers skelnen mellem *strukturel* sækularisering, der angår samfundets institutioner, og *subjektiv* sækularisering, der angår menneskets selvforståelse.

6. Denne tankegang følges f.eks. hos: Heinz Klautke: "Fundamentalismus und Ethik im Islam" i: Societas Etica's årbog 1990; *Fundamentalismus in der modernen Welt* (Hrsg.: Thomas Meyer), Frankfurt a.M. 1989; Thomas Meyer: *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Hamburg 1989. De to sidste bøger ser i øvrigt fundamentalismen som en universel, spontan reaktion på det moderne.

7. Oversættelse efter *The Holy Qur'an* ved Abdullah Yusuf Ali.

8. Jf. *Theorie des kommunikativen Handelns* II, s. 118ff, Frankfurt a.M. 1981.

9. Om det religiøse sprogs egenart har Johannes Sløk følgende bemærkning: "I det religiøse sprog argumenterer man ikke ved hjælp af argumenter, men man citerer. Argumentet er forklaringsmodellen i det rationelle sprog, altså det sprog, der bevæger sig fremad og vil besvare et hvorfor. Citatet er derimod forklaringsmodellen i det religiøse sprog, hvor man bevæger sig baglæns og vil besvare et hvorfor" (*Det religiøse sprog*, s. 113, Århus 1981).