

EN MINORITET SØGER IDENTITET

Drusisk religiøs identitet i den libanesiske offentlighed

De stærkt nationalistiske statsideologier, der har domineret de fleste mellemøstlige lande siden uafhængighedsperioden, er i dag i krise. Alternative sproglige, regionale og religiøse identiteter søger stædigt anerkendelse, samtidig med at verden i øvrigt mange steder er gået mod mere demokratiske og pluralistiske samfundsindretninger. Mange religiøse minoritetsgrupper i Mellemøsten befinder sig i en periode, hvor de tager deres religiøse og sociale identitet op til fornyede overvejelser, ofte under pres fra en voksende politisk islamisk bevægelse, der anskuer dem som ikke-muslimer. Druserne i Libanon er en sådan religiøs minoritet, der skal finde sin plads igen efter borgerkrigens rystelser af libanesiske national identitet. Et stort antal bøger om drusernes historie og religion udkommer i disse år, og de rummer vigtige nytolkninger af, hvad drusernes religion går ud på.

Denne produktivitet skyldes ikke så meget en interesse i fjerne tider som et engagement i spørgsmålet om drusernes identitet i nutidens libanesiske og mellemøstlige offentlighed. Den er druserne ikke alene om at definere: Også kristne og muslimske forfattere har kastet sig over den drusiske religion, og mange af publikationerne er stærkt polemiske. Det spørgsmål, der lurer bag de fleste af bøgerne, er forholdet mellem druserne og islam. Er druserne muslimer? For at besvare det spørgsmål er man nødt til at definere drusisk og islamisk religion og udsige noget om kriterierne for religiøs identitet. Ingen let sag i et Mellemøsten præget af radikal religiøs retorik. Denne artikel vil gennemgå den offentlige debat om drusernes religiøse identitet. Ikke for at komme til en endelig bestemmelse af denne identitet – det må druserne hellere selv slås om – men for at undersøge hvad der sker, når en religion bliver vendt og drejet i offentligheden: Hvad er det for en argumentation, den bliver underkastet, og hvilken autoritet tillægges dens skrifter og fortolkningen af dem? Her er druserne som et esoterisk trossamfund et særligt illustrativt eksempel på væsentlige tendenser, man ser i mange andre religioner i dag.

Druserne er angiveligt efterkommere af folk i Libanons bjerge, der i 1000-tallet trådte over til en ny tro, som blev udbredt fra Kairo. Igennem tusind år har de overlevet i Libanonbjergkæden og har til tider endda spredt sig længere ind i Levanten og domineret de omkringboende folkeslag og trossamfund. De har været kendt som hårdføre, våbenbærende bjergbønder, som det ikke var nemt at beskatte, og som det var klogt at stå sig godt med. I 1800-tallet udvandrede en større del af de libanesiske drusere til en stor udslukt vulkan i det sydlige Syrien, og i dette århundrede har mindre drusiske samfund etableret

sig i Vestafrika, Australien, Nordamerika og især Sydamerika. I alt er der i verden knap én million drusere, hvoraf ca. 400.000 bor i Syrien, omkring 300.000 i Libanon og henved 75.000 i Israel. I alle disse tre lande er druserne samlet i landsbyer i bestemte områder og lever fortsat for en del som bønder. Andre blev opsuget i den voksende industri ved Damaskus, Beirut og Haifa, og alle steder er der et voksende antal af drusiske læger, advokater, journalister og andre professionelle. Endelig er der i alle tre lande en tradition for at give druserne arbejde i militæret.

Den hemmelige religion

En af de første beskrivelser af druserne stammer fra den danske rejsende Carsten Niebuhr, der i 1765 passerede de libanesiske bjerge. For Niebuhr er druserne en helt særlig religion, om end de over for tyrkerne kalder sig muhammedanere „for at undgå en religionskrig“ (Niebuhr 1973:181). Det mest bemærkelsesværdige ved dem er deres skarpe opdeling mellem „åndelige“ og „verdslige“ drusere, hvoraf kun de førstnævnte har lov til at deltage i de religiøse ceremonier, som finder sted torsdag aften. Den drusiske religion er altså hemmelig ikke blot for udenforstående – den ellers velinformerede Niebuhr ved ikke meget at fortælle om den – men også for hovedparten af druserne selv.

Ikke sært at drusernes religion begyndte at virke dragende på europæiske forskere og rejsende. Det store gennembrud kom, da selve orientalistikkens fader, franskmanden Silvestre de Sacy, i sit dødsår 1838 udsendte et mammutværk om drusernes religion, der ifølge fortalen havde været fyrré år undervejs. Værket bygger på en gennemlæsning af „Visdommens Bog“, *al-Hikma*, en samling af 111 drusiske traktater, som flere ledende europæiske biblioteker havde erhvervet sig.

De Sacy har gennearbejdet og systematiseret disse vanskelige traktater, som alle er blevet til i Kairo i 1000-tallet, men i øvrigt er ret forskelligartede: Der er breve til fjerne tilhængere, trusler og opfordringer til troens modstandere om at omvende sig, udlægninger af teologiske og dogmatiske spørgsmål, offentlige erklæringer og forsvarsskrifter. Men langt de fleste drejer sig om en gådefuld og excentrisk skikkelse, selve Kairos kalif al-Hakim bi Amr Allah. Al-Hakim kom i 996 som elleveårig til magten i et af verdens største riger, som han styrede med blodig hånd. Kulminationen kom, da han i 1017 proklamerede en ny religion med sig selv i centrum, til Kairos befolknings store bestyrtelse. Endelig i 1021 forsvandt han brat en nat, hvor han var redet ud for sig selv i byen på et æsel. De første af traktaterne er forfattet af al-Hakim selv, begyndende med et opråb til folk i Kairo om at leve et gudfrygtigt liv, et opråb som man fandt ophængt på portene til Kairos moskéer om morgenen efter al-Hakims forsvinden. De næste mange traktater er forfattet af Hamza ibn Ali, en missionær, der havde stor indflydelse på al-Hakim og var med til at udråbe religionen. Hamza tog over efter al-Hakims død, men forsvandt lige så pludseligt som sin herre. De øvrige traktater er forfattet af de missionærer, som derefter var ansvarlige for, at missionen nåede frem til Libanon. Efter fyrré år – og hårde forfølgelser fra de næste kaliffer – ophørte missionen, og alle drusere er derfor i teorien efterkommere af denne første menighed.

Al-Hakims excentriske gøremål, påbud og forbud tolkes i *al-Hikma* som tegn til dem, der havde øren at høre med (de Sacy 1838, bd. 2:170). Der er for *al-Hikma* tre klasser af troende: De, der søger efter synlige tegn til vidnesbyrd om Gud; de, der søger logiske og

sproglige tegn; og endelig de, der simpelthen erkender og bekender Hans enhed. Disse tre erkendelsesformer betegnes *tanzil* (dvs. troen på åbenbaringens ydre form sådan som den er blevet sendt ned som en lov), *ta'wil* (den symbolske Koranfortolkning sådan som den kendes fra ismailierne, den shiitiske retning som al-Hakims dynasti tilhørte) og endelig den sande erkendelse, *tawhid*, som er forbeholdt druserne selv. Dette skema retfærdiggør den helt særlige udlægning af koransteder, som man kan møde i *al-Hikma*: Disse steder rummer én overfladisk betydning, som verdens talløse muslimer tror er den rigtige, men for dem, der kender til Gud, siger stederne noget helt andet.

De Sacys grundige gennemgang af *al-Hikma* leder ham til den konklusion, at druserne dyrker al-Hakim som en manifestation af Gud selv. Al-Hakim er den sidste af ti manifestationer, som har fundet sted også på Jesu og Muhammads tid, men ikke i deres personer. De Sacy gør sig anstrengelser for at forklare dette punkt loyalt og klart: Gud er ingen steder og sidder ikke på nogen trone, men naturligvis er Han i stand til at manifestere sig, præcist som Han vil. Gud taler til os gennem et slør, dvs. fra et konkret sted, for at vi kan forstå det. Og er det ikke mere naturligt, at dette slør eller sted er et menneske, end at det er en tornebusk eller en himmel? (de Sacy 1838, bd. 2:51-66). At Han så valgte at gøre det i al-Hakim, finder de Sacy fascinerende, men også nærved perverst (de Sacy 1838, bd. 1:ccccxix).

Senere vestlig forskning i det 19. og 20. århundrede har ikke rykket væsentligt ved de Sacys billede af den drusiske religion som en selvstændig religion med sit eget religiøse skrift i *al-Hikma*, sin egen gud i al-Hakim, sine egne ritualer, dogmatik, forestillinger om skabelse og død osv. Forbindelserne til islam er blevet set som naturlige inspirationer på linje med, hvordan andre religioner i området har bygget på hinanden, og man har i lighed med de Sacy bemærket den overlegne holdning, som *al-Hikma* udviser over for Koranen og muslimer.

Offentlighed og nationalisme

1800-tallets europæiske orientalistik og religionsvidenskab har altså det synspunkt, at religiøs identitet grundlæggende er et spørgsmål om de kanoniske skrifers dogmatiske positioner. Men hvad gør man, hvis de troende selv siger noget andet? Ibn Taymiyya, Carsten Niebuhr og Silvestre de Sacy er ikke i tvivl: Hvis druserne siger, at de er muslimer, så taler de mod bedre vidende. Det er en strategi til at undgå forfølgelse, som tilmed selv er inkorporeret i deres dogmatik og etik under navnet *taqiyya*, et princip der giver den troende lov til at skjule sin sande religion.

Det er svært at vurdere, i hvor høj grad dette princip har været anvendt i historiens løb. Det spiller ikke nogen videre rolle i *al-Hikma* eller drusernes egne skrifter, men det var måske heller ikke forventeligt. Vi kender først og fremmest til det gennem drusernes naboer. Gennem en indflydelsesrig amerikansk bog om druserne, hvis forfatter også var libanesisk kristen (Hitti 1928:40-8), har *taqiyya* vundet en central plads i publikationer om druserne.¹ Dette skal vi vende tilbage til.

Hvorom alting er, så er det svært at opretholde en esoterisk religion med hundredtusinder af tilhængere i verden i dag. Som nævnt boede druserne i Libanon og Syrien langt overvejende i deres egne landsbyer, som de i øvrigt som regel med lethed kunne forsvare. Det var derfor i lange tider muligt nogenlunde at regulere omgangen med ikke-druser

og at bevare religionen som en intern sag. Fra begyndelsen af forrige århundrede blev denne autonomi stadigt sværere at opretholde, og druserne blev mere og mere inddraget i det omkringliggende samfund, som gennem havnen i Beirut var ved at blive forbundet med Europa. De kristnes forbindelser til de europæiske magters konsulater og missionærer gav dem et markant uddannelsesmæssigt, økonomisk og politisk forspring frem for andre grupper. Denne udvikling – samt en generel udstrækning af statens magt til f.eks. at omfatte værnepligt – danner baggrunden for de uroligheder, som prægede Libanon i 1840-60, og som kulminerede i en række massakrer på de kristne indbyggere på Libanonbjerg og i Damaskus i 1860. Efter massakrerne nedsatte de europæiske magter en international kommission, der skulle finde frem til et styre på Libanonbjerg, som ville give stabilitet og tryghed for de kristne. Man udnævnte en ikke-libanesisk kristen kommissær samt et råd sammensat af repræsentanter for de forskellige trossamfund (Firro 1992:102-28).

Det væsentlige i denne sammenhæng er, at druserne i løbet af forrige århundrede bliver indpasset i et større regionalt magtsystem som en gruppe. Fra at være splittede internt mellem stridende feudalherrer og mellem to overordnede klaner bliver druserne til en politisk enhed, i økonomisk og politisk konkurrence med de kristne, og behandlet som en særlig gruppe af de forskellige stormagter, der søger indflydelse i området. Naturligvis er der stadig indre stridigheder mellem dominerende familier – stridigheder som får nye former med skabelsen af magtfulde officielle embeder, og som ikke-drusiske politiske aktører søger at udnytte til egen fordel. Alligevel bliver ideen om druserne som en politisk enhed stærkt underbygget og får med tiden også vage konturer af en ny gruppefølelse. Ingen kilder tyder dog på, at menige drusere havde politiske aspirationer; deres tilknytning rakte kun til de shaykher, der dominerede deres slægter og landsbyer.

Det ser man derimod hos drusernes naboer, som i forrige århundrede udviklede langt mere tidssvarende identiteter end de drusiske bjergbønder. Centrum for udviklingen var Beirut, der i løbet af århundredet rejste sig fra at være en mindre havneby til i 1860'erne at blive Levantens dominerende handelsby. Fra 1820'erne spredte et net af kristne missionskoler sig over Libanon, og i 1870'erne tog sunnimuslimerne i Beirut for alvor skolesagen op og skabte velgørende selskaber, hvis formål var at bringe muslimernes uddannelsesniveau op på siden af de kristnes. På samme måde med den berømte libanesiske presse: I 1850'erne udkom de første politiske og kulturelle ugeblade, der – selv om de havde brede vidensformidlende idealer – ofte tydeligt var tilknyttet bestemte trosretninger. Igen var de kristne foregangsmændene, men igen blev det opfattet som en trussel i sunnimuslimske kredse, som i 1873 stiftede et selskab, der gennem tidsskriftet „Videnskaberne frugter“ skulle holde muslimerne underrettet om tekniske, politiske og kulturelle udviklinger i verden (Ayalon 1995:36-7). Som titlerne på de nye magasiner og bøger røber, var de netop udtryk for en ny offentlighed. Udgiverne så sig selv som en oplyst ledelse, der skulle oplyse og opdrage befolkningen. Offentligheden blev forstået som en politisk ansvarlig enhed, der havde krav på at kende til alle forhold – herunder andre trossamfunds.

Et voksende befolkningslag i Beirut besad et kendskab til verden og en selvopfattelse, der i lighed med europæerne gjorde deres etniske og religiøse tilhørsforhold til udgangspunkt for en ny type politisk identitet. Den dominerende identitet i både Syrien og Libanon fra begyndelsen af det 20. århundrede blev den arabiske nationalisme, en bevægelse der kulminerede med Faysals kongedømme i Damaskus i 1918-20.

Druserne i Libanons bjerge var i det store og hele ikke involveret i denne nye uddannede offentlighed og dens identitetsdannelse. For det store flertal af drusere kom skoleuddannelse ikke på tale, og før første verdenskrig udkom der ikke nogen publikation henvendt til – eller om – druserne. Der var kort sagt ingen drusisk offentlighed og ingen ideologisering af drusisk fællesfølelse. Druserne var heller ikke aktive i den arabiske nationalisme og forholdt sig afventende under første verdenskrig (Firro 1992:247-50).

Først under det franske mandat 1920-43 kan man se drusisk deltagelse i en bredere national offentlighed samt enkelte publikationer om drusernes historie og religion forfattet af drusere, muslimer eller kristne. En gennemgang af disse skrifter viser, at de nu er tydeligt arabisk nationalistiske, og at de stærkt betoner drusernes arabiske identitet. Endvidere er det de drusiske forfattere om at gøre at få understreget, at druserne er muslimer (Skovgaard-Petersen 1995). Abd Allah an-Najjar, en libanesisk druser, som i 1924 skriver en bog om druserne i Syrien, forklarer, at druserne er en islamisk teologisk retning og et islamisk trossamfund (*ta'ifa*). Deres rette navn er ikke drusere, men dyrkere af tawhid, guddommelig enhed – et nøglebegreb i islamisk teologi. An-Najjar kommer eventuelle muslimske indvendinger i forkøbet ved at forklare, at selv om druserne ikke fysisk udfører de islamiske pligter, så gør de det spirituelt. Det væsentlige er, at det centrale budskab om guddommelig enhed er det samme hos druserne og andre muslimer, for „hvis vi skulle kalde enhver form for gudsdyrkelse, gudsforståelse og gudsforklaring for en religion, så ville det være vanskeligt at tælle alle religioner, ja så ville der blive født [en religion] med enhver levende person, og den ville dø med ham igen“ (Najjar 1924:44).

An-Najjars bog er den første drusiske bog om druserne. Den indledes af to forord, som må have haft betydning for bogens udbredelse og peger mod dens publikum. Det første er af den vigtige arabiske nationalist og litterat Muhammad Kurd Ali, som på dette tidspunkt var blevet formand for det nyoprettede Arabiske Akademi. Kurd Ali takker an-Najjar for at kaste lys over „dette vigtige hjørne af Syrien“, ikke mindste fordi „ud over specialisterne er folk fra gammel tid og stadigvæk helt tilbagestående, når det gælder sandheden om enhedsdyrkerne, denne retnings børn, som fanatikere spreder løgne om“. Bogen vil bringe folk til at holde af druserne og dermed modvirke „den skadelige politik, der har til hensigt af føre den ene nations hjertedele fra hinanden“ (Najjar 1924:7-8). Det sidste forord er af Khalil Mardam Bey, digter og repræsentant for en af byens fornemste og vigtigste muslimske politiske familier. Ligesom Kurd Ali taler han om folks uvidenhed og onde vilje over for druserne og peger særligt på „nogle af vore venner orientalistene“, som „har taget tilflugt til bagvaskelse og har frembragt og opdigtet hvad de ville... Alt imens druserne har opretholdt tavsheden, som om de anså åben tale om deres retnings sande natur for en synd, indtil en af deres største hædersmænd udgav denne bog“ (Najjar 1924:10-11)

Dette er syrisk arabisk nationalfølelse *in the making*. An-Najjars bog er henvendt til det brede syriske publikum, en præsentation af druserne over for deres nye landsmænd. To af de mest betydningsfulde landsmænd tager imod druserne og accepterer dem som muslimske enhedsdyrkere; de lovpriser an-Najjar for at indføre offentligheden i drusernes religion og for at føre druserne ind i den syriske offentlighed som dele af nationens ene hjerte, trods fanatikeres og orientalistes forsøg på at splitte nationen. Men det gøres klart, at offentligheden har et krav på at kende til sandheden om deres religion, samt at rygter og bagvaskelse også er et resultat af drusernes mistænkelige og uislamiske tavshed.

Det libanesiske system og fremkomsten af en drusisk offentlighed

Libanon blev til som territorial stat i 1920 som følge af en alliance mellem den franske mandatmagt og dens særlige allierede, de kristne maronitter. Druserne var nu borgere i en moderne stat, og deres religion var formelt ligeberettiget med andre religioner. I den libanesiske forfatning fra 1926 blev den politiske magt i landet delt mellem de forskellige trossamfund nogenlunde efter deres størrelse, men med en klar favorisering af de kristne. Dette konfessionalistiske politiske princip overlevede det franske mandat og har foreløbig også overlevet den libanesiske borgerkrig 1975-90. For drusernes og shiiternes vedkommende førte det nye politiske system ikke til interne magtomvæltninger. De feudale ledere kunne sikre sig pladser i det nye parlament og tilmed ministerposter, uden at nogen rigtig kunne true dem, fordi store områder traditionelt var domineret af deres familier. De nye ministerposter gav rige muligheder for at fordele tjenester, opgaver og jobs, og ministrene kunne derfor hurtigt opbygge store klienteller, som gjorde det noget nær umuligt at udfordre dem. Feudalmagt blev til patronmagt, men de dominerende familier var de samme, og politiske embeder gik i arv fra far til søn.

En a-religiøs indstilling hos mange libanesere af yngre generationer gjorde ikke religionerne mindre betydningsfulde i det libanesiske samfund. Religionen var adgangskort til bestemte skoler, hospitaler, domstole, stillinger og privilegier. Konfessionalismen gjorde de enkelte trossamfund til politiske enheder og vanskeliggjorde samtidig fremkomsten af partier og andre ikke-konfessionelle bevægelser. En række love sikrede i 1950'erne og 60'erne de enkelte trossamfund selvforvaltning. Derfor var der heftig rivalisering om de lukrative poster mellem de dominerende familier inden for hvert af trossamfundene. Her gjaldt det naturligvis om at komme til at dominere trossamfundets forskellige institutioner såsom domstole, skoler og den religiøse administration, for herfra kunne rekrutteringen af støtter effektivt føres, og her var også nogle af de bedste poster at belønne sine støtter med – særligt embedet som *Shaykh al-'Aql*, den traditionelt øverste åndelige autoritet blandt druserne (Skovgaard-Petersen 1996).

For drusernes vedkommende betød det konfessionelle system, at de skulle oprette deres egne skoler, domstole og konfessionelle administration. Her måtte spørgsmålet om drusernes identitet og forhold til islam hurtigt melde sig. Udspillet kom dog ikke fra den nye drusiske administration, men fra den førromtalte Abd Allah an-Najjar, der i 1920'erne havde skrevet den første bog om druserne. I 1965 udgav han en langt mere detaljeret redegørelse for drusisk religion, der vakte stor opsigt, fordi den åbenlyst trak på *al-Hikma*.

Meget havde ændret sig siden den første bog i mandattidens Syrien. Så meget, at an-Najjar retorisk må spørge i indledningen, hvordan han dog kunne finde på at udgive sin nye bog om et religiøst-spirituel emne i denne materialismens tidsalder. Svaret er, at moderne drusere skal have hjælp i deres intellektuelle søgen, og der kan det være direkte uetisk at forholde dem kontakten til deres egen spirituelle tradition (Najjar 1965:7-8). Bogen er præget af en stor tillid til den filosofiske styrke i den drusiske teologi, som an-Najjar finder nært beslægtet med Renhedens Brødre og andre nyplatoniske tænkere i den islamiske middelalder. An-Najjar er altså helt bevidst i sit forehavende: En druser må bringe den drusiske lære frem, for at druserne sammen kan reformulere og aktualisere den i det 20. århundrede. Bogen er ikke som den forrige henvendt til ikke-drusere, men er et forsøg på at skabe en egentlig drusisk religiøs offentlighed.

Det lykkedes. Bogen vakte furore i vide kredse, den drusiske Shaykh al-'Aql forsøgte at få den forbudt. Han indkaldte til et stormøde i den drusiske administrationsbygning i Beirut, hvor man udpegede en yngre drusisk professor i filosofi, Sami Makarim, til at skrive en gendrivelse af an-Najjars bog. Den udkom året efter og udmærker sig ved helt at undgå referencer til tekststeder i *al-Hikma* – i sig selv en præstation, men bogen blev unægteligt lidt tåget. Under alle omstændigheder var syndefaldet indtrådt: Der var en offentlig drusisk debat om indholdet af drusisk religion.

Det mest interessante ved Makarims bog er i virkeligheden et tres siders forord forfattet af drusernes største politiske leder, Kamal Junblatt. Junblatt ser sagen som en konflikt mellem tros- og ytringsfrihed og stiller sig nærmest på ytringsfrihedssiden. Han støtter den tanke, at ikke-indviede drusere har krav på et vist kendskab til religionen, idet han citerer Koranen for, at Gud har skabt mennesket til gudsdyrkelse (Makarim 1996:10-12). Samtidig inddrager Junblatt en anden islamisk kilde, filosofen Averroes' forsvar for esoterisk filosofi, for at forklare, at lægmænd ikke kan få alt at vide. Drusernes hemmeligholdelse, taqiyya, er altså ikke for at beskytte dem selv, men for at beskytte andre imod erkendelser, som er så farlige og mægtige, at de må forblive hemmeligheder. At indvie mennesker, der ikke har anlæg for åndelige erkendelser, er at spolere deres sjælefred. Taqiyya er ikke et udslag af frygt, men af kløgt, for det er kun de indviede, der har øren at høre med. Taqiyya er ikke noget socialt princip, men selve den drusiske religions kerne, dens gnosis.

Uenigheden mellem an-Najjar og de øvrige skribenter går først og fremmest på, om drusernes religion skal være helt åben. Ingen bestrider, at druserne er en islamisk retning, og det bliver forsikret igen og igen af de skribenter, der blandede sig i 1960'ernes og 1970'ernes debat om drusernes religiøse identitet.

For Kamal Junblatt tager det en særlig drejning. I forordet forklarer han, at den drusiske religion er kulminationen på 5.000 års enhedsdyrkelse, gående gennem Ægypten, Iran, hinduisme, nyplatonisme og islam. Alle religioner er blot veje frem mod det samme transcendentale mål. Trods denne synkretisme søger Junblatt samtidig at placere drusismen inden for islam, en islam forstået bredt som en filosofisk og åben kultur, snarere end som en specifik lov og dogmatik. I denne sande, åbne islam er det drusiske element faktisk en kerne og druserne de første muslimer. Abraham fremhæves som en troende før og hinsides *ta'ifiya* – splittelsen i forskellige religiøse grene – og som sådan en sand druser (Schenk 1994:142-6).

For at opsummere: Årene 1965-75 blev det tidsrum, hvor et selvsikkert drusisk trossamfund – allerede længe en enhed i det libanesiske politiske system – udviklede en egentlig offentlig debat om religionen, dens forbindelse til andre religioner og dens relevans for nutidens drusere. Der var af institutionelle og politiske grunde behov for en større åbenhed, men det var primært Abd Allah an-Najjars egen vision, der gav stødet til den nye offentlighed. Deltagerne i debatten er enige om, at den drusiske religion og islam hænger sammen, men der er forskellige udlægninger. Nogle, som Makarim, historiserer troen og peger på dens bånd til det 10. århundredes islamiske tænkning, andre, som an-Najjar, har først og fremmest en bred kulturel og historisk definition af islam. Et særligt tilfælde er Kamal Junblatt, som nærmest vender sagen om og gør islam til en gren af den drusiske enhedstro. Disse forfattere er dog enige om, at drusisk tro er af en uhørt sofistikeret karakter og rummer svaret på det moderne menneskes søgen efter eksistentiel mening.

Den libanesiske borgerkrig: drusernes historiske identitet

Borgerkrigen faldt for druserne i to overordnede faser. Under ledelse af Kamal Junblatt gik den drusisk dominerede PSP-milits ind i krigen fra første færd og kæmpede sammen med palæstinenserne i en progressiv front imod falangisterne og andre kristne styrker. Majid Arslan, Junblatts evige rival blandt druserne, var kritisk over for denne kurs og stod på langt bedre fod med de maronittiske ledere. Den anden fase indtrådte, da israelerne i 1983 begyndte deres tilbagetrækning fra Beirut. Her lykkedes det drusiske militsmænd at nedkæmpe falangisterne og drive dem ud af Shufbjergene, efterfulgt af en række massakrer på bjergenes kristne indbyggere. Det betød, at druserne nu faktisk havde deres eget territorium oppe i Shuf, som Kamal Junblatts søn Walid i syv år styrede gennem en civil administration, der indkrævede bompenge og drev hospitaler, skoler, veje m.m. Det vil sige, at mens druserne i første fase var tætte allierede med muslimerne, opnåede de i anden fase fuld autonomi i deres egen region. Herfra kunne de i 1984 nedkæmpe de sunnimuslimske militser og sammen med Syriens anden allierede, den shiitiske Amalmilits, erobre Vestbeirut.

Nu stod druserne igen og skulle fastlægge, hvordan der skulle undervises om druserne i skolerne. Men denne gang var der ikke andre, der kunne blande sig. Druserne havde deres egen lille stat, og den var stærk. Hvis de hidtidige publikationer havde været bestemt af taqiyya, så var der vel en chance for at komme åbent frem nu og skrive den sande historie om druserne.

Naturligvis førte den nye stat til nye publikationer om druserne, men det er påfaldende, at de ikke adskiller sig synderligt fra den hidtidige produktion. Det eneste sted, hvor den drusiske leder Walid Junblatt for alvor satte en revision i gang, var i bøgerne om Libanons historie, først og fremmest med et større drusisk biografisk leksikon. Endvidere udgav den nye drusiske administration en ny serie historiebøger til grundskolen. Her havde druserne nemlig længe døjet med et nationalt curriculum, som efter deres mening maronitiserede libanesiske historie. Den drusiske serie lægger stor vægt på to begivenheder i Libanons historie. Den ene er opgøret mellem maronitter og druser i 1840-60, det libanesiske traume, krig mellem trosgrupperne. Den anden er ældre: perioden 1590-1633, da det libanesiske territorium blev samlet og en tid lang opnåede selvstyre under den driftige emir Fakhr ad-Din II. Fakhr ad-Dins regering står som det libanesiske ideal, den åbne sekulære og tolerante stat, der værnedes om sin frihed og var åben over for europæiske magter, fordi Fakhr ad-Din i fem år var i eksil i Firenze. Libanesiske historikere har stredes om, hvorvidt Fakhr ad-Din var druser, muslim eller kristen, og hvad hans ophold blandt europæerne kom til at betyde for hans oplyste styre. Maronitiske historikere har fremhævet, at han blev opdraget i en kristen familie og førte kristen politik, mens sunnimuslimer mere ser ham som repræsentant for en mellemøstlig tradition for oplyst enevælde og religiøs tolerance (Beydun 1984:513-65). Den drusiske skolebog kaster sig også ud i det, som Ahmad Beydun har kaldt den „orwellske“ leg om, hvilket trossamfund der skal have æren for at have opfundet den libanesiske tolerance og derfor skal være mere lige end de andre (op.cit.:540). Den citerer det nye biografiske værk for, at Fakhr ad-Din grundlagde moderne borgerrettigheder, længe før de opstod i Europa:

Fakhr ad-Din opbyggede et fædreland til et folk, ikke bare et hjemsted for et trossamfund eller en bestemt gruppe. Han gjorde det af med parti-stridighederne, navnlig [den drusiske splittelse mellem klanerne] qaysierne og yamanierne, og han ophævede skillelinierne mel-

lem trosopdelingerne. De kristne sluttede sig nært til ham, for at han kunne styrke deres stilling, og han tillod dem sin beskyttelse og sit opsyn. Han kom dem i møde og tilegnede dem særlige stillinger, og han bosatte dem i Shufbjergene som styrkede og respekterede [medborgere]. Han var den første hersker i Orienten, der tillagde de samme rettigheder og pligter til alle borgere uden skelen til deres religion, tro og tilknytning (al-Markaz 1992:42).

Skolebogens beskrivelse af Fakhr ad-Din viser borgerkrigens drusiske administrations selvforståelse. Druserne er de sande libanesere, grundlæggere af den libanesiske stat og den libanesiske tolerance. Fakhr ad-Din behøvede ikke at stå i lære hos de kristne eller europæerene for at blive en moderne statsmand, men på den anden side var han heller ikke simpelthen et produkt af den orientalistiske tolerance. Libanon er hverken et europæisk eller et typisk orientalsk samfund. Skal man forstå Libanon og Libanons mission, må man se på det specielle ved landet, og det er navnlig dets drusiske element.

I borgerkrigens politiske drusiske udgivelser er drusisk religion skudt i baggrunden. Druserne er et folk, et skæbnefællesskab, som er antiimperialister og gode arabere, men de rummer også værdier, som andre arabere kunne lære af. Siden Fakhr ad-Din har det drusiske samfund stået for en liberal og sekulær samfundsopfattelse, som er Libanons sande identitet. Til stadighed har den været truet af religiøs egoisme, splittelse og intolerance – især fra maronitterne – men druserne har kæmpet videre og er i pagt med selve Libanons sjæl. Druserne er en nation med en særlig identitet og mission, som er udtrykt i staten Libanon. Den drusiske religion kan igen overlades til de indviede.

Eller kan den? En følge af borgerkrigens konfessionalisering blev, at de yderligtgående inden for hvert af trossamfundene kom til orde og kunne luften den chauvinisme over for andre trossamfund, der ellers havde været undertrykt af det libanesiske politiske system og af en libanesiske national etos. Man kom nu i den paradoksale situation, at mens drusernes politiske ledelse havde travlt med at skrive om druserne som libanesiske nationalister, var der folk fra andre trossamfund, som skrev om druserne som religiøs gruppering. Og på grund af den drusiske politiske alliance med muslimerne var det i høj grad spørgsmålet om den drusiske tros forhold til islam, der blev taget op.

Islamiske skrifter om druserne

På Det amerikanske Universitet i Beirut findes en mikrofilm af et håndskrift fra 1896 forfattet af den sunnimuslimske mufti af Alay i bjergene syd for Beirut. Det er et fatwa som svar på et spørgsmål, om druserne er kættere. Muftien citerer nitten større og mindre autoriteter i islamisk teologi og lov gennem tiden for, at druserne hører til de værste kættere, for „druserne tror, at det guddommelige til stadighed manifesterer sig i personer, sådan som det viste sig i Ali og Shamun og Josef og andre og senere manifesterede sig i al-Hakim. [De tror] at i enhver tidsalder vil en gud manifestere sig“ (Rida 1896:1). Og selv om kættere normalt skal have lov til at angre, så gælder dette ikke druserne, for de taler dulgt (*batini*), og deres ord vil have en anden mening end den tilsyneladende (op.cit.:8).

Denne hårde dom synes at have været den gængse opfattelse af druserne blandt sunnimuslimske lærde i det libanesiske område fra middelalderen og frem til århundredskiftet. Herefter dør fordømmelserne imidlertid ud. Den nærliggende forklaring må

være, at druserne i det 20. århundrede bliver sunnimuslimernes allierede, og de får en betydelig rolle i den arabiske nationalistiske modstand mod det franske mandat. Endvidere er der navnligt midt i dette århundrede en stærk tendens blandt sunnimuslimske lærde til at slå en streg over gamle dogmatiske skel og arbejde for en integration af alle islamiske retninger, så muslimerne kan stå samlet over for ydre trusler. En hovedmand i denne bevægelse var ægypteren Mahmud Shaltut, som i 1948 sammen med en iransk lærd oprettede „Huset til tilnærmelse mellem de islamiske sekter“. Shaltut holdt i de sidste fem år af sit liv posten som Shaykh for al-Azhar universitetet i Kairo og skal i den egenskab have udstedt et fatwa, der anerkendte druserne som muslimer – et fatwa, der ofte refereres til i de drusiske bøger (Schenk 1994:146; Schmucker 1979:105-6).

Tilnærmelsen mellem de forskellige islamiske retninger er nærmest gået i stå siden den islamiske vækkelse i 1970'erne. Hvor libanesiske muslimer har valgt at anerkende de forskellige trossamfunds ligeværd i det konfessionelle system og sat deres kræfter ind på at ophæve maronitternes privilegier, lyder der langt mere afvisende toner fra andre dele af den islamiske verden, som ikke har druserne til naboer. Den saudisk styrede Islamiske Verdensliga, som ikke anerkender shiitiske medlemmer, er naturligvis afvisende over for druserne (Schulze 1990:376). Heller ikke fra Ægypten har druserne megen opmuntring at hente. En vigtig bog er her Abd al-Mun'im an-Nimr's „Shia, mahdiya, druserne: Historie og dokumenter“ fra 1987. An-Nimr er en af Ægyptens mest kendte teologer, en udpræget modernist, som i 1970'erne var religionsminister, og det var netop på et officielt besøg i 1972, han først stiftede bekendtskab med druserne, hvis ledere inviterede ham hjem. Alligevel fælder han en hård dom over druserne, og det er værd at bemærke, at den ikke bygger på ældre sunnimuslimske teologiske fordømmelser, men derimod på nutidige bøger om druserne, herunder de ovennævnte af druserne selv.

An-Nimr giver en længere redegørelse for, hvordan den drusiske tro udspringer af den ismailitiske, men hvor den sidstnævnte endnu nogenlunde er inden for islamisk tro, er drusernes det afgjort ikke, fordi al-Hakim er ophøjet til Gud. Makarims og andre druseres forsikringer om, at det skal forstås i overført betydning, afvises: Mange af disse fortolkninger er i sig selv kætterske (Nimr 1987:250). „Hvad sunnier, tolvshiiitter og fatimiderne har sagt om Gud og Hans enhed, har Hamza taget og overført på al-Hakim“ (op.cit.:248). Hertil kommer drusernes respektløse omgang med profeten Muhammad, med islamisk lov og med de islamiske pligter.

Det meste af sit skyts henter an-Nimr dog fra en bog af Mustafa Shak'a fra Det arabiske Universitet i Beirut. Bogens titel, „Islam uden retninger“, peger imod 1950'ernes forsøg på at slå bro mellem de forskellige islamiske sekter og skoler, og det var da også intentionen i de første udgaver i 1960'erne. Femte udgave fra 1976 – kort efter borgerkrigens begyndelse – ændrede imidlertid tone. Shak'a erklærer, at han har fået én ting at vide af den drusiske Shaykh al-'Aql, en anden ting ved selv at studere de drusiske skrifter, som han finder rent ud antiislamiske (op.cit.:257). Grunden til det bratte skift i hans syn på druserne var, at han havde anonymt modtaget et hemmeligt drusisk skrift, „Den Selvberoesendes Koraneksemplar“, som angiveligt var forfattet af selveste Kamal Junblatt og som respektløst fremsætter *al-Hikmas* lære i et koranisk sprog, samtidig med at den hævder, at Koranen er falsk (op.cit.:261-3). Hovedtanken i skriftet er, at al-Hakim er Gud selv.

An-Nimr har ikke selv set det famøse skrift, men kender det gennem en anden sunnimuslim ved navn Ahmad al-Khatib, som i 1984 skrev disputats om det ved universitetet

i Amman, og han slutter sin bog med at bringe dele af den i et appendiks. Det er klart, at for an-Nimr udgør drusernes påstand om at være muslimer et monstrøst kætteri (op.cit.:277).

Samtidig med disse nye og stærkt fordømmende toner ser man et skift den modsatte vej i officielle libanesiske sunnimuslimske publikationer, især efter 1983, da druserne var rykket ind i Vestbeirut og havde tvunget de sunnitiske militser til overgivelse. Skiftet kan spores i „Den islamiske tænkning“, det officielle sunnimuslimske tidsskrift. Hvor det i 1970'erne sjældent nævner druserne og søger at passere let hen over alliancen mellem sunnier og drusere, ser det sig efter 1983 nødsaget til at markere en mere positiv holdning til druserne og åbent anerkende, at de hører til inden for islam. Den føromtalt filosofiprofessor Sami Makarim bliver portrætteret som en „stor sufi“ (*al-Fikr al-Islami* 1984:88-94), og den drusiske Shaykh al-'Aql og Walid Junblatt bliver ligefrem inviteret til at skrive om Ramadanfastens velsignelser (*al-Fikr al-Islami* :1-8).

Man ser altså i de sunnimuslimske skrifter en dobbelt bevægelse, dels mod en mere åbenlyst accept af druserne som muslimer i det officielle sunnimuslimske tidsskrift, dels en voldsom fordømmelse af druserne som kættere i stil med middelalderens skriverier. Denne sidste er fremtrædende i publikationer uden for Libanon og bygger til dels på et angiveligt nyt skrift om drusisk religion, der er tydeligt antiislamisk. Men den bygger også på den nye drusiske litteratur om drusisk religion.

Mellem fornuften og profeten

„Den selvberoesendes Koraneksemplar“ er ikke det eneste drusiske skrift, der kom til offentlighedens kendskab under borgerkrigen. I 1980 udkom selve *al-Hikma* i Beirut i en firebinds udgave. Bogen er uopdrivelig, og jeg har kun set den i det syriske nationalbibliotek, hvor den er klassificeret. Udgiveeren er anonym, men kommer i forordet med en række begrundelser for, at dette hemmeligholdte skrift nu skal publiceres. Han afviser, at skriftets dybe indsigter vil blive profaneret, for udgivelsen til trods er det kun en lille gruppe særligt åndelige avancerede, der vil fatte dem. I lighed med Abd Allah an-Najjar lægger han vægt på, at den drusiske indsigt er universel og bør tjene alle drusere og hele menneskeheden. Hertil føjer han en fortolkning af *al-Hikma* selv, der også betoner, at den er henvendt til alle og endda er missionerende. Den 33. traktat, „advarselsbrevet“, som navnligt er blevet taget til indtægt for hemmeligholdelsen, er blevet misfortolket: Her står, at „I skal skjule jer i folkenes skikke“, men det er jo netop muslimernes skik at tale åbent om deres religion (*al-Hikma* 1980:6-8).

Det er tydeligt, at der er tale om en piratudgave, som forsøger at legitimere sig selv med argumenter fra 1960'ernes reformdebat. Det er sandsynligt, at udgiveerne er maronitiske kristne fra universitetet i Kaslik nord for Beirut, der med udgivelsen søgte at splitte den muslimsk-drusiske alliance under borgerkrigen ved at dokumentere drusernes kætteri. Udgiveerens argumenter er en opregning af reformbevægelsens påstande og en illustration af nogle af problemerne ved dem. De tegner på en gang billedet af en missionerende religion med et budskab til hele menneskeheden og et budskab om frelse for de ganske få, der har ører at høre med. Denne tilsyneladende modsigelse genfinder man især hos Kamal Junblatt og Sami Makarim. Her er den dog som nævnt knyttet til en nytolkning af *al-Hikma* selv.

En bog, som utvivlsomt har det samme sigte som udgivelsen af *al-Hikma*, er den store „Mellem fornuften og profeten“ fra 1981. Forsiden anfører fem drusisk klingende forfatternavne og udgivelsesstedet Paris, men her har det længe været offentligt kendt, at den virkelige forfatter er Boulos Nu‘man fra universitetet i Kaslik, den maronitiske ideologis højborg (*ash-Shira* 1995:16-17). „Mellem fornuften og profeten“ tager sig ud som en videnskabelig læsning af *al-Hikma*, som den citerer efter 1980-udgivelsen sammen med en række ældre drusiske kommentarer, først og fremmest af den angiveligt største drusiske teolog, as-Sayyid Tanukhi fra det 15. århundrede. Derimod er den afvisende over for de nutidige drusiske bøger; den noterer, at flere af dem aldrig citerer *al-Hikma*, og ser det som et bevis på deres taqiyya (Yasin et al. 1981:26-7). Forordet understreger videnskabeligheden: forfatterne insisterer på friheden til erkendelse. Og, som de siger til læseren, „vi når ikke vort mål, hvis du tvivler på, hvad vi siger, og vi fuldbyrder ikke vor egen mission, hvis der ikke ligger tilstrækkeligt med kilder og dokumentation foran dig.“ (op.cit.:6). Naturligvis er hovedbudskabet i bogen, at det er taqiyya, når druserne prøver at fremstå som en islamisk retning:

Durziya er en fuldstændig uafhængig religion, der bygger på sit eget fundament, den har sin egen hellige bog, trosindhold, fortolkning af universet, pligter, religiøse værdier, ritualer og profeter – og intet af alt dette har forbindelse til islam – det er dette, muslimerne ikke ønsker at sande, og druserne ikke ønsker at erklære (op.cit.:15).

Det kan derfor ikke undre, at flere kapitler er viet al-Hakims guddommelighed. Med citater fra *al-Hikma* opdeler forfatterne al-Hakims liv i to perioder; „den skjulte“ før han proklamerede religionen, og „åbenbaringen“ efter. I begge perioder lavede han mirakler, men mens de første var subtile tegn, udgående fra et fuldkomment og syndefrit menneske, var de i den sidstnævnte periode helt manifesterede og viser dermed, at han havde skrælet enhver menneskelignende træk af sig. Det er det islamiske teologiske begreb om tanzih, Guds fuldkomne frihed fra alt menneskeligt, som her ses i en ny – og for muslimer rystende tolkning. I denne nye tilstand – som druserne med endnu et centralt islamisk begreb kalder tawhid – må alle de islamiske pligter omtolkes: De fem bønner skal ikke længere udføres fysisk, men åndeligt som udtryk for de fem kosmiske principper etc. (op.cit.: 86-100).

Forfatterne forklarer, hvorfor Gud har manifesteret sig i al-Hakim: Det er umuligt at tro på en åndelig verden, hvis ikke den mærkbare verden leder imod den; Gud er retfærdig, og derfor giver han sig til kende for os, før han forlanger, at vi tjener ham. I lighed med de Sacy citeres *al-Hikmas* argument om, at når jøder, kristne og muslimer anerkender, at Gud har vist sig i en tonebusk, så skulle tanken om, at Han valgte et intelligensvæsen til at åbenbare sig for menneskelige intellekter, ikke være så urimelig (op.cit.: 114). Druserne er dem, der „kender det guddommelige i menneskelig form“, og dette er hovedbudskabet i *al-Hikma* (op.cit.:103). „Den Selvberoendes Koranudgave“ citeres og roses, fordi den netop har samlet alle de steder i *al-Hikma*, som peger på al-Hakims guddommelighed (op.cit.:118-9).

„Mellem fornuften og profeten“ går nu videre med den øvrige teologi, igen tæt belagt med citater fra *al-Hikma* og andre drusiske manuskripter. Et kapitel gennemgår forholdet til islam. Her understreges det, at hverken Muhammad, de islamiske ritualer, islamisk lov eller Mekka har religiøs værdi for druserne. I et sidste afsnit, „Drusernes holdning til islam i dag“, fordømmes det hykleri og den æreløse optræden, som vor tids druser lægger

for dagen, når de skriver, at de er muslimer. Forfatterne citerer nu detaljeret et af disse værker, Muhammad az-Zu'bis „Druserne, deres ydre og indre lære“, og ironiserer over dens svage bevisførelse, såsom at druserne er muslimer, fordi de bærer islamiske navne. Az-Zu'bi er som forventet sparsom med sine citater fra *al-Hikma*; kun fem traktater er citeret, og de udtrykker ikke nogen troslære. Vel vidende at de andre traktater rummer mange upassende udsagn, erklærer han, at en kemisk undersøgelse har vist, at det kun er disse fem traktater, der er autentiske, mens de øvrige er mindst 300 år yngre og eksterne (op.cit.:263-4). „Mellem fornuften og profeten“ harcelerer over, at druserne i deres taqiyya er villige til at fornægte deres eget helligskrift, og siger bittert til disse forfattere, at de jo kan læse de øvrige kommentarværkers syn på islam, hvis de er i tvivl om drusernes tro. Den bemærker sarkastisk, at vi lever i en verden af taqiyya, for nu er også muslimerne faldet i taqiyya, og skriver pænt om druserne „for at få dem ind i islams fold“ (op.cit.:268).

Forfatterpseudonymerne bag „Mellem fornuften og profeten“ udgav senere i 1980'erne fra Paris en hel skriferække om drusernes religion i en „serie om de hemmelige religioner“. Alle har de til formål at definere drusernes tro som en selvstændig religion med få, ja direkte fjendtlige, forbindelser til islam. Som vi har set, er teknikken simpelthen en fremlæggelse af, hvad der står i *al-Hikma*, og det i systematiseret og veldokumenteret form. Vi har altså den paradoksale situation, at drusernes fjender udgiver solide værker om drusernes teologi, bygget på drusiske religiøse skrifter, men under drusiske pseudonymer eller helt anonymt. Det er sandsynligt, at den nævnte „Den Selvberoendes Koraneksemplar“ også er en nyere udgivelse af drusernes fjender, og det er et åbent spørgsmål, om den virkelig har forbindelse til Kamal Junblatt. Disse skrifter betoner endvidere taqiyyas betydning for druserne for hermed at diskvalificere nyere drusiske forsøg på en selvdefinition som uoprigtige. Selv bryder de gerne denne taqiyya og citerer lystigt fra *al-Hikma*.

Enhedsdyrkernes islam

Hvordan har druserne reageret på disse publikationer, og har de haft betydning for drusiske forfatters forsøg på at opretholde den islamiske identitet? Efter borgerkrigens afslutning i 1990 er der kommet en bølge af nye drusiske bøger om drusisk religion og historie. Det er nu ofte sværere at se, om de er henvendt til drusere eller ikke-drusere, men i mange tilfælde er det nok et både-og. Jeg har ikke overblik over alle disse publikationer, men det er tydeligt, at tendensen til at argumentere for en islamisk identitet stadig er et hovedanliggende. Nogle af bøgerne ligner 1960'ernes reformlitteratur, men andre er simpelthen mere sofistikerede end den tidligere generations. Et godt og afsluttende eksempel vil være „Enhedsdyrkernes Islam“ af Anwar Fu'ad Abi Khuzzam, professor i orientalsk filosofi ved det Libanesiske Universitet. Denne bog argumenterer for, at druserne er sufier, muslimske mystikere. Det var også en af Kamal Junblatts idéer, men her er det langt bedre underbygget og udarbejdet.

Efter et *bismillah*, en islamisk gudspåkaldelse, taler forordet om drusernes håndskrifter, som under borgerkrigene var faldet i andres hænder og havde ført til publikationer af orientaler og andre. Nogle af disse bøger var indfølelse og objektive. Andre derimod var præget af politisk og religiøs ekstremisme; de manipulerede med de drusiske manu

skripter for at sætte enhedsdyrkerne i dårligt lys. Drusiske forfattere tog til genmæle. Men de undlod at basere sig metodisk på originalmanuskripterne, og de savnede indsigt i de forskellige islamiske sekter. Dette udsatte dem for kritik fra troens modstandere såvel som dens tilhængere. Dertil kommer, at de behandlede den tawhidiske tro uden at lægge vægt på den side af troen, der var forbundet med dens sufiske praksis. Herved fremstod den som om, det var en selvstændig religion. Dette billede er forkert, og druserne afviser det på det kraftigste (Abi Khuzzam 1995:7-10).

Hvordan skal *al-Hikma* så læses og forstås? Abi Khuzzam gennemgår nøje det drusiske skriftlige korpus og diskuterer dets kildeværdi. Han understreger, at traktaterne er blevet til over en længere periode og har flere forfattere. Det er et sammensat værk, der flere gange blevet reorganiseret, og allerede i den kaotiske forfølgelsestid er ting blevet indsat. Der har også været flere traktater end de 111, som formentlig kun er en fjerdedel af det samlede korpus. I hvert fald kan man ikke rekonstruere tawhid alene ud fra de 111, og man må inddrage det religiøse klima på al-Hakims tid. Traktaterne rummer også mange selvmodsigelser. Det betyder, at dele af dem er blevet afløst af andre og derfor ikke længere er gyldige. Dette fænomen er velkendt i den islamiske koranforståelse og har her affødt en særlig videnskab kaldet *al-nasikh wa'l-mansukh*. I tilfældet *al-Hikma* er det imidlertid ikke sådan, at senere åbenbaringer har afløst tidlige; tværtimod er det de ældste traktater forfattet af al-Hakim selv, som har størst autoritet. Den allerførste, den der hang på moskédørene i Kairo om morgenen efter, al-Hakim var forsvundet, er af Anwar Yasin (forfatteren til „Mellem profeten og fornuften“) blevet affærdiget som et taqiyya skrift, der skulle berolige Kairos indbyggere. Men den er netop den første traktat, fordi den er central og rummer troens kerne, og hvis også *al-Hikma* skulle være taqiyya begynder det hele at blive temmelig absurd (op.cit.:86).

Først og fremmest er *al-Hikma* ikke en bog, men en række fortolkninger af Koranen. Dog er *al-Hikma* en træffende betegnelse, for det er Koranen, der har lært enhedsdyrkerne at søge Visdommen. Denne visdom er i høj grad en praksis, en levet og lært fortolkning, som ikke har været formidlet i skrift, men er blevet overgivet mundtligt fra shaykh til discipel. Dette sufiske princip er centralt for forståelsen af enhedsdyrkernes tro, og ved at fokusere på teksterne har de seneste tiårs drusiske skribenter gjort troen til en filosofi, snarere end en islamisk spirituel retning (op.cit.:90-1).

Den sufiske praksis betyder, at druserne som enhedsdyrkere er brændende optaget af at lære Gud at kende. Begribe Gud kan mennesket aldrig. Men Gud kan vælge at åbenbare sig i sin sandhed, og selv om denne sandhed hverken er begribelig for masserne eller for filosofferne, så kan mystikerne i et vist omfang erkende den. Sufismen angriber de teologiske vanskeligheder med forståelsen af det guddommelige gennem begreberne *hulul*, *ittihad* og *fana*. De har mødt modstand, fordi de synes at pege på en forening mellem Gud og menneske i samme person. Dén anklage har også ramt druserne, men de er uskyldige (op.cit.:171).

Hulul, guddommelig iboen, findes i to typer. Den første er en forening af to legemer som i rosenvand. Den anden er en situation, hvor den ene er en del af den anden, som vand i et glas. Ittihad er, når to essenser bliver til en. Fana er, når alt for sufien bliver Gud, og han ikke kan se andet. I alle er der tale om, at mennesket går op i en essens, hvori det forbliver. Men essensens forbliven i en tilstand i form af denne menneskelige personlighed betyder, at Gud tager en menneskelig krop. Og dette møder fuldstændig afvisning blandt druserne.

Der er folk – også drusere – der har lavet deres egen fortolkning om, at det guddommelige går i skjul bag et menneskeligt slør. Det står bl.a. hos Makarem, og det er en form for indisk tænkning, som er langt fra enhedsdyrkernes sufisme. Dette har bestyrket mistanken om, at druserne guddommeliggør et menneske, nemlig al-Hakim bi Amr Allah. I stedet skal det forstås som *shath*, sufiske overdrivelser og ekstatiske eskapader – f.eks. sidestillingen af verdens religioner, fordi sufien erfarer eksistensens enhed. Når al-Hakim tilsyneladende kommer med selvophøjende udsagn om sig selv, må det forstås som *shath* (op.cit.:174).

Så drusernes sufisme betegnes som moderat, fordi de afviser de ekstreme sufiske teorier om hulul, ittihad og fana.. Deres enhedsdyrkelse betyder ikke, at de tror på en forening mellem menneske og Gud, men at alt værende går tilbage til samme rod og årsag, nemlig Gud, der er meningen i alle ting (op.cit.:175). Det er i den forstand – at alting peger hen imod Gud – man skal forstå Guds åbenbaring af sig selv. For de, som kender Gud (*al'arifun*), udvirker gennem deres renhed den guddommelige åbenbaring: „Den menneskelige form er altså ifølge *muwahhidun* en refleksion af beskuerens egen renhed og ikke en form, der tilhører en anden person“ (op.cit.:181). For form betyder krop, og har man krop, er man fra Adam, ikke fra Gud.

Hvem er da al-Hakim? Svaret er, at for enhedsdyrkere og andre muslimer er al-Hakim, den styrende, et af Guds tilnavne. Desværre har folk ofte misforstået teksterne og troet, at det var den menneskelige kalif, der sigtedes til. For enhedsdyrkerne er kaliffen al-Hakim den sidste imam. Al-Hakim er en helgen, der lagde sig efter Profeten i alt, fra klædning af uld til æselridning, sådan som sufierne siger, Profeten gjorde. Men der er intet belæg for, at han selv skulle have erklæret guddommelighed. Alligevel har det nået selv enkelte drusiske forfattere, såsom an-Najjar. Al-Hakim er det sted, Gud kigger på jorden, imamen, polen på drusernes tid. Et spejl for det guddommelige, som i det åbenbarer sig for den vidende (op.cit.:184-5).

Konklusioner

Vi har fulgt dannelsen og ideologiseringen af en drusisk politisk og kulturel identitet ud fra tidligere mere splittede og vage drusiske fællesskabsfølelser. Druserne som politisk enhed i Libanon er i høj grad blevet til som følge af politiske begivenheder og internationale mæglinger i forrige århundrede. Men en tydeligere og mere udbredt drusisk politisk-kulturel identitet er blevet formet gennem en offentlig debat om drusernes religiøse identitet, sådan som den har fundet sted i Libanon fra 1920'erne og op til i dag.

Denne debat rummer træk, som er kendt fra den islamiske reformdebat, men med en væsentlig forsinkelse på grund af den drusiske tradition for religiøs tavshed. Til gengæld brød debatten så frem med stor styrke i 1960'erne og har raset lige siden, ikke mindst takket være ikke-druseres indblanding. Blandt de træk, vi kender fra den islamiske udvikling, er dominansen af lægmænd, polemikken mod orientalisternes og andres definitioner, og en kraftig tendens til nytolkning af de religiøse skrifter ud fra det 20. århundredes værdier. Det vil sige tendenser som rationalisering, spiritualisering og psykologisering af den religiøse kanon.

Dominerende islamiske retninger har også siden forrige århundrede søgt at ideologisere og politisere indholdet af religionen. Dette træk er mindre udpræget hos druserne,

men det findes inden for de rammer, der er givet for en talmæssigt svag minoritet. Vi har set en lang tendens til at understrege drusernes arabiske identitet og i Kamal og Walid Junblatts projekter også en specifik libanesisk identitet. Dels i den forstand, at druserne står som grundlæggere og forsvarere af den libanesiske stat og tolerance fra Fakhr ad-Din og frem til i dag, ja som selve det specifikke ved Libanon. Dels i en religiøs tolkning af drusisk religion, der ser den som aktør og repræsentant for en evig dyrkelse af Guds enhed – og dermed af religionernes grundlæggende enhed – over for chauvinisme og *ta'ifiyya* – splittelse og sekterisk mentalitet.

Endelig er den kraftige understregning af den drusiske tros forankring i islam også udtryk for en ideologisering og en politisering af drusisk kulturel identitet, fordi den begrunder alliancerne med muslimerne mod først Frankrig og siden Israel og maronitternes libanesiske projekt. Ved at plædere for en meget vid definition af islamisk ortodoksi bliver det samtidig et indlæg i formuleringen af islamisk identitet – og dermed en faktor i en langt større kamp, som har bølget frem og tilbage gennem det sidste århundrede.

De nye bærere af drusisk identitet – politikere, akademikere, embedsmænd – har søgt at integrere den drusiske minoritetsidentitet i en bredere islamisk identitet. De har hævdet, at dette var drusernes oprindelige og traditionelle identitet, men har dog ikke lagt skjul på, at de samtidig var reformatorer. Næmlig i den forstand, at de fremlagde deres resultater til en offentlighed, og at denne offentlighed skulle foretage en rationel dom på grundlag af fremlagte dokumenter og argumenter. Bøgerne rummer talrige appeller direkte til den enkelte læser og hans dømmekraft. Hvis drusernes identitet er kollektiv, så er den det ikke længere, fordi den er gået i arv fra fædre til sønner og forvaltet af særlige lærde. Det er den derimod, fordi den er formet af talløse rationelle individer, der sammen udgør en offentlighed.

Hermed er debattørerne slået ind på en vej, som de ikke selv fuldt kan kontrollere. De er ikke alene om at fremlægge argumenter og dokumenter, andre gør det samme og søger at påvirke offentligheden i andre retninger. Og de har nu accepteret det kriterium, at religiøs identitet ikke bare er noget, man selv formulerer og bekender, men er noget, som man skal dokumentere og begrunde. Det er betegnende, at bøgerne får et stadigt mere videnskabeligt præg med talrige fodnoter, omfattende litteraturlister og hele kapitler om kildesituationen. I praksis betyder det, at menige drusere igen udelukkes fra bestemmelsen af drusisk identitet, nu af en ny offentlighed, som patroniserende hævder at tale med alle og for alle, men som privilegerer dokumenter og viden, som kun professionelle har adgang til.

Hvad er det så for argumenter og dokumenter, der bliver brugt? For at bevise, at druserne er muslimer, må deres eget religiøse korpus knyttes til det islamiske, og tilsyneladende modsigelser må forklares. I det drusiske tilfælde må *al-Hikma* indplaceres i en islamisk ramme, og al-Hakims tilsyneladende guddommelighed i *al-Hikma* forklares. I begge disse spørgsmål ser vi, at debatten fører en udvikling med sig, at argumenterne og teknikkerne skærpes og forfines som resultat af polemikken. Tydeligt i synet på al-Hakims åbenbaring, hvor en sunniteolog som an-Nimr simpelthen ikke er tilfreds med forsøgene på teologisk at forklare manifestationen som et slør, og Abi Khuzzam tolker det endnu mindre fysisk som en oplevelse i den troende, som et spejl af det guddommelige, i nær overensstemmelse med lignende debatter om tolkningen af sufiernes gudsoplevelse.

Udviklingen i behandlingen af *al-Hikma* går også mod stadigt mere avancerede argumenter for en islamisk tolkning. Hvor Abd Allah an-Najjar i sin bog fra 1924 kan hævde,

at druserne er muslimer uden på nogen måde at skulle dokumentere sin påstand, har han i sin anden bog fra 1965 taget beslutningen om at indkredse, hvad han anser for drusernes sufiinspirerede islam gennem de hellige skrifter, traktaterne i *al-Hikma*. I det efterfølgende postyr søger Sami Makarim at gendrive an-Najjars tolkninger uden direkte citater fra *al-Hikma*, men dog med mange påstande om dens indhold, som han hævder an-Najjar har forstået alt for plumpt og bogstaveligt – altså en tendens til at gøre dens indhold symbolsk og en insisteren på at se det i relation til det tiende århundredes teologi – en historisering, som an-Najjar kan tilslutte sig. Andre forfattere som den nævnte az-Zu'bi går mere drabeligt til værks og søger at diskvalificere 97% af *al-Hikma* som apokryf. Denne tendens bliver imødegået af navnligt den kristne pseudonyme polemik, som skærer en del af disse indvendinger bort og underbygger påstanden om *al-Hikmas* guddommelig-gørelse af al-Hakim med talrige citater.

Efter borgerkrigen ser man så en langt mere sofistikeret relativisering af *al-Hikma* i Abi Khuzzams bog, som er bekendt med og refererer til de tidligere bøger og i lige høj grad beklager de drusiske som de ikke-drusiske bøgernes fremstillinger og kildebetydelser. Abi Khuzzam påpeger, at traktaterne ikke former en egentlig kanon, at de er forfattet af forskellige forfattere til forskellige tider, og at der kan have eksisteret flere. Hertil skal føjes en ret avanceret diskussion af teologi, filosofi og mystik i det tiende århundrede, som kunne indplacere druserne blandt retninger, som ikke i dag ville høste bifald i den islamiske ortodoksi, men som trods alt regnes for islamiske i en bredere kulturhistorisk forstand. Men det er blot nogle af hans teknikker. Det nye og særlige er den dygtige brug, han gør af islamiske teknikker for at relativisere en kanon: Den klassiske islamiske fortolkningslære om *naskh*, hvor visse vers kan annullere andre, bruges her i kombination med princippet om, at de ældste og mindst teologiske (og derfor mindst stødende) traktater annullerer udsagn i de senere. Og i en grundig gennemgang af enhedsdyrkernes sufisme inddrager han sufiernes klassiske teknik til relativisering, *shath*, som betyder, at udsagnene i *al-Hikma* ikke skal tages for pålydende, men ses som ekstatiske udtryk for en gudserfaring, der helt og holdent er hentet hjem i islam og er væsentligt mere ortodoks end megen sufisme. I denne tolkning er såvel de drusiske hellige bøger som den enkelte drusers tro alene funderet i en trosoplevelse og kan ikke lægges til grund for nogen selvstændig teologi.

Til relativiseringen af *al-Hikma* kan føjes en stadig større anvendelse af sekundære drusiske kommentarværker, som støtter de forskellige forfatters positioner, og som oftest kun findes i håndskrifter. Samt enkelte nyere udgivelser, der pludseligt dukker op, først og fremmest „Den Selvberoendes Koraneksemplar“. Endelig er der forsøgene på at inddrage eller at diskvalificere nutidige drusiske skrifter. Her er det først og fremmest kampen om, hvordan *taqiyya* skal forstås. I nogle drusiske fremstillinger fra Kamal Junblatt og senere er det traditionelle forsigtighedsprincip blevet omfortolket til en drusisk gnosis, som andre mennesker skal beskyttes imod. Andre – orientaler, kristne og muslimer – har påkaldt *taqiyya* for at diskvalificere drusere fra at kunne definere drusisk religion. Enhver drusisk bog, der vil gøre sig gældende i debatten, er oppe imod en mistanke om *taqiyya*, som den må søge at mane i jorden.

Til slut må jeg understrege, at selv om jeg nok har erfaret, at druserne kan lege kispus med en nysgerrig forsker, så kan deres bøger ikke simpelthen afvises som *taqiyya*. For mig som religionsforsker har enhver druser den identitet, som han selv påberåber sig at have. Og der er intet sært eller forkert i, at troen løbende bliver fortolket og formuleret

påny. Det gør alle religioner, og det gør dem ikke mindre autentiske. Men det ændrer dem, og i en offentlig debat viser sådanne ændringer visse ligheder religionerne imellem.

Note

1. Det er især israelske behandlinger, der privilegerer taqiyya til at være et fundamentalt princip hos druserne, f.eks. Ben Dor (1979:37-51) og Layish (1985). En kritik af denne privilegering af taqiyya findes hos Firro (1986:185-7) og Skovgaard-Petersen (1997). Hvor Firro argumenterer for, at taqiyya ikke spiller så stor en rolle for druserne, diskuterer Skovgaard-Petersen konsekvenserne for forskningen.

Litteratur

- Abi Khuzzam, Anwar Fuad
1995 Islam al-Muwahhidin. Beirut: Dar al-Yamama.
- Ayalon, Ami
1995 The Press in the Arab Middle East. Oxford: OUP.
- Ben Dor, Gabriel
1979 The Druse in Israel. Jerusalem: Magnes Press.
- Beydun, Ahmad
1984 Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains. Beirut: Librairie Orientale.
- Firro, Qais
1986 The Druze in and between Syria, Lebanon and Israel. I: Milton Esman & Itamar Rabinovich (eds.): Ethnicity, Pluralism, and the State in the Middle East. Ithaca: Cornell University Press.
1992 A History of the Druzes. Leiden: Brill.
- al-Fikr al-Islam
1984 13(4):88-94.
1986 15(5):1-8.
- Hashshi, Hasan
1985 Duruz Bayrut. Beirut.
- Hitti, Philip
1928 The Origins of the Druze People and Religion. New York: Columbia University Press.
- Layish, Aharon
1986 Taqiyya among the Druze. Asian and African Studies 19(3):275-7.
- Makarim, Sami
1966 Adwa 'ala maslak at-tawhid ad-durziyya. Beirut: Dar Sadir.
1974 The Druze Faith. New York: Caravan Books.
- al-Markaz al-Watani li 'l-ma,lumat wa 'd-dirasat
1992 at-Ta'rikh. as-Sana al-Mutawasita ath-thalitha. Baaqlin: Beirut.
- Niebuhr, Carsten
1973 Entdeckungen im Orient. Tübingen: Horst Erdmann Verlag.
- NN
1980 al-Hikma.

- an-Najjar, Abd Allah
 1924 Banu Ma'ruf fi Jabal Hawran. Damaskus: al-Matba'a al-Haditha.
 1965 Madhhab ad-duruz wa 't-tawhid. Cairo: Dar al-Ma'aref.
- an-Nimr, Abd al-Mun'im
 1987 ash-Shi'a, al-Mahdi, ad-Duruz. Ta'rikh wa watha'iq. Nicosia: al-Kitab al-Alami.
- de Sacy, Silvestre
 1838 Exposition de la religion des druzes. Paris: Librairie Orient-Édition.
- Schatkowski, Linda
 1969 The Islamic Maqasid of Beirut. A Case Study of Modernization in Lebanon. Upubliceret M.A.-afhandling, The American University of Beirut.
- Schenk, Bernadette
 1994 Kamal Joumlatt. Berlin: Klaus Schwartz.
- Schmucker, Werner
 1979 Krise und Erneuerung im Libanesischen Drusentum. Bonn: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn.
- Schulze, Reinhard
 1990 Islamischer Internationalismus. Leiden: Brill.
- Skovgaard-Petersen, Jakob
 1995 Ideologiseringen af drusisk identitet på Jabal Hawran, Syrien, 1860-1946. Tidsskrift för mellanösternstudier 2:71-91.
 1996 Druze and Sunni Religious Leadership in Post-War Lebanon. Mediterranean Politics 3(1):337-52.
 1997 Taqiyya or Civil Religion? Proceedings of the Swedish Institute in Istanbul (under udgivelse).
- ash-Shira'
 1995 16. oktober:16-17.
- Yasin, Anwar et al.
 1981 Bayna 'l-aql wa 'n-nabi. Paris.

