

en universel indsigt i, at Gud og mennesket må være uadskillelige. I Vesten, hvor inkarnationen ikke blev formuleret på denne måde, har der været en tendens til, at Gud forblev noget udvendigt i forhold til mennesket og en alternativ virkelighed i forhold til den verden, vi kender. Derfor har det været for nemt at reducere denne »Gud« til en projektion, hvilket på det seneste er kommet i miskredit.

Ved at gøre Jesus til den eneste *avatar* har vi dog set, at de kristne havde en eksklusiv opfattelse af, hvad religiøs sandhed var: Jesus var Guds første og sidste Ord til menneskeheden, hvad der gjorde yderligere åbenbaringer overflødige. Følgelig blev de, ligesom jøderne, forargede, da der i Arabien i 600-tallet fremstod en profet, som hævdede at have modtaget en direkte åbenbaring fra deres Gud og at have formidlet et nyt helligt skrift til sit folk. Denne nye variant af monoteismen, der med tiden blev kendt under betegnelsen »islam«, udbredtes forbløffende hurtigt i hele Mellemøsten og Nordafrika. Mange af de begejstrede nyomvendte fra de pågældende områder (hvor hellenismen ikke var på hjemmebane) vendte sig med lettelse bort fra den græske treenighedslære, der udtrykte Guds mysterium i et sprog, som var dem fremmed, og de tog en mere semitisk forestilling om den guddommelige virkelighed til sig.

## 5 Guds enhed: Islam

Omkring 610 fik en arabisk købmand fra den blomstrende by Mekka i Hijaz, som aldrig havde læst Bibelen og sandsynligvis heller ikke stiftet bekendtskab med Esajas, Jeremias eller Ezekiël, en oplevelse, der i forbløffende grad mindede om den, de havde haft. Hvert år plejede Muhammed ibn Abdallah, som tilhørte den mekkanske Quraish-stamme, at føre sin familie til Hirabjerget lige uden for byen for at holde et åndeligt hvil i ramadan-måned. Dette var helt almindelig praksis blandt araberne på den arabiske halvø. Muhammed tilbragte tiden med at bede til den arabiske høvgud samt med at uddele mad og almisser til de fattige, som drog hen for at besøge ham i denne hellige tid. Formodentlig var han også bebyrdet med svære bekymringer. Vi ved fra hans senere karriere, at Muhammed var yderst bevidst om en bekymrende dårlighed i Mekka til trods for, at byen var i mærkbar fremgang på det tidspunkt. Kun to generationer tidligere havde Quraish-stammen levet et strengt liv som nomader på de arabiske stepper i stil med de andre beduinstammer: Hver dag havde været en hård overlevelseskamp. I de sidste år af 500-tallet havde stammen imidlertid haft stor succes med handel og gjort Mekka til den mest betydningsfulde bosættelse i Arabien. Nu var stammen blevet langt rigere, end den nogensinde havde kunnet forestille sig. Den drastisk ændrede livsstil havde dog betydet, at de gamle stammeværdier var blevet afløst af en form for hensynsløs og dominerende kapitalisme. Folk følte sig desorienterede og fortabte i det skjulte. Muhammed vidste, at Quraish-stammen befandt sig på en farlig kurs og havde behov for at finde en ideologi, som kunne hjælpe medlemmerne med at tilpasse sig de nye forhold.

På denne tid havde enhver politisk løsning en tendens til at være af religiøs karakter. Muhammed var opmærksom på, at Quraish-stammen var ved at gøre penge til en ny religion. Dette har næppe været overraskende, da medlemmerne må have oplevet det, som om deres nye velstand havde frelst dem fra farerne ved livet som nomader og beskyttet dem imod den dårlige ernæring og vold mellem stammerne, som havde endemisk karakter på de arabiske stepper, hvor samtlige beduinstammer dagligt stod ansigt til ansigt med risikoen for at

blive tilintetgjort. Nu havde man næsten tilstrækkeligt at spise og var ved at omdanne Mekka til et internationalt handels- og finanscentrum. Stammens medlemmer følte, at de var blevet herrer over egen skæbne, og det ser endda ud til, at nogle af dem har troet, at deres velstand ville give dem en vis udødelighed. Muhammed mente imidlertid, at denne nye selvtilstrækkelighedskult (*istaqa*) ville føre til stammens opløsning. I de gamle dage som nomader havde man været nødt til at lade stammekollektivet komme i første række og individet i anden: Hvert eneste medlem af stammen vidste, at alle var afhængige af hinanden, hvis de skulle overleve. Derfor havde man pligt til at drage omsorg for de fattige og sårbare mennesker inden for sin etniske gruppe. Nu var individualismen trådt i stedet for det kollektive ideal, og konkurrence var blevet normen. Enkelt personer var i færd med at opbygge personlige formuer og ænse ikke de svagere medlemmer af Quraish. Alle klanerne eller stammens mindre slægtsgrupper lå i konflikt med hinanden om Mekkas velstand, og nogle af de knap så succesrige klaner (som Muhammeds egen klan Hashim) følte, at deres overlevelse var truet. Muhammed var overbevist om, at medmindre Quraish-stammen lærte at placere en transcendent værdi i centrum af livet og overvinde egen egoisme og grådighed, ville dens medlemmer sønderrive sig selv moralsk og politisk i gensidigt ødelæggende stridigheder.

I det øvrige Arabien så situationen ligeledes dystert ud. I århundreder havde beduinstammerne i Hijaz og Najd levet i hård indbyrdes konkurrence om de basale livsfornødenheder. For at få folk til at udvikle en fælles indstilling, der var afgørende for at kunne overleve, havde araberne udviklet en ideologi ved navn *muruwah*, som opfyldte mange af en religions funktioner. I traditionel forstand brugte araberne kun lidt tid på religion. Man havde en hedensk gudekreds, og araberne dyrkede disse guder på diverse helligsteder, men de havde ikke udviklet en mytologi, som forklarede gudernes og helligstedernes betydning for det åndelige liv. De havde ingen forestillinger om et liv efter døden, men troede i stedet, at *darh*, der kan oversættes med »tid« eller »skæbne«, var det højeste, og denne holdning har sandsynligvis spillet en afgørende rolle for et samfund, hvor dødeligheden var så høj. Vestlige forskere har ofte oversat *muruwah* med »mandighed«, men udtrykket har langt mere vidtrækkende betydning: Det betød mod i kamp, tålmodighed og udholdenhed under lidelse samt fuldstændig troskab mod stammen. *Muruwahs* dyder krævede, at den enkelte araber adlød sin *sayyid*, eller høvding, med øjeblikks varsel uafhængig af sin personlige sikkerhed. Han måtte hellige sig den ridderlige

pligt til at hævne enhver uret, som var overgået stammen, og til at beskytte dens mere udsatte medlemmer. For at sikre stammens overlevelse fordelte *sayyid* dens velstand og ejendele ligeligt og hævnede ethvert drab på et medlem ved at slå et medlem fra morderens stamme ihjel. Det er i denne forbindelse, at vi får det klareste indtryk af den fælles ånd: Man havde ikke pligt til at slå drabsmanden selv ihjel, da ethvert individ kunne forsvinde sporløst i et samfund som det førislamiske Arabien. I stedet talte et medlem af fjendens stamme ligeså meget som et hvilket som helst andet medlem i sådanne sammenhænge. Vendettaen eller blodhævnen var den eneste måde at sikre et minimum af sikkerhed i et område, hvor man ikke havde nogen central myndighed, hvor hver stamme havde sin egen lov, og hvor der ikke var noget, som kan sammenlignes med et moderne politikorps. Hvis det ikke lykkedes en høvding at gøre gengæld, ville man miste respekten for hans stamme og føle sig frit stillet til ustraffet at dræbe dens medlemmer. Blodhævnen var således en hårdhændet og øjeblikkelig form for retfærdighedsudøvelse, der bevirkede, at det ikke ville være let for nogen stamme at få magt over nogen af de andre. Den bevirkede ligeledes, at de forskellige stammer ret ubesværet kunne blive inddraget i en ond cirkel af vold, som ikke var til at standse, og hvor den ene blodhævn førte til den næste, hvis folk ikke følte, at den oprindelige forbrydelse var blevet tilstrækkeligt hævnnet.

Selv om *muruwah* utvivlsomt var brutal, havde ordningen dog også mange stærke sider. Den tilskyndede til en dybtgående og stærk lighedstænkning samt til en ligegyldig indstilling over for de materielle goder, som på sin side sandsynligvis har spillet en helt afgørende rolle i et område, hvor der ikke var nok af de basale fornødenheder til alle: Rundhåndethed og gavmildhed var vigtige dyder, som belærte araberne om ikke at ænse morgendagen. Som det senere vil fremgå, skulle disse egenskaber blive meget vigtige i islam. *Muruwah* havde tjent araberne godt igennem århundreder, men i 500-tallet var ordningen ikke længere i stand til at modsvare modernitetens forhold. I den sidste tid i den førislamiske periode, som muslimerne kalder for *jahiliyya* (uvidenhedens tid), synes der at have hersket udbredt utilfredshed og åndelig rastløshed. Araberne var til alle sider omgivet af de to magtfulde storriger i form af sasanidernes Persien og Byzans. Moderne forestillinger var begyndt at trænge ind i de arabiske områder fra de veletablerede riger. De købmænd, som rejste i Syrien eller Irak, kom hjem og fortalte om civilisationens vidundere.

Alligevel virkede det, som om araberne var dømt til fortsat barbari. Stam-

merne lå konstant i krig mod hinanden, hvilket gjorde det umuligt for dem at forene deres nødtørftige ressourcer og slutte sig sammen som det arabiske folk, man havde en uklar fornemmelse af at tilhøre. De kunne ikke tage skæb-  
nen i egen hånd og grundlægge deres egen civilisation. I stedet stod de hele tiden sårbare over for stormagternes udbytning: Det mere frugtbare og udviklede område i det sydlige Arabien, hvor Yemen ligger i dag, (der drog gavn af regnskyllene under monsunen) var faktisk blevet indlemmet som en provins i Persien. Samtidig antydede de nye forestillinger, der infiltrerede området, en individualisme, som ville underminere den gamle fælles etos. Den kristne lære om et liv efter døden gjorde hver enkeltpersons evige skæbne til en hellig værdi: Hvordan kunne dette forenes med stammeidealet, hvor individet var underordnet fællesskabet, og hvor menneskets eneste udødelighed lå i stammens overlevelse?

Muhammed var et usædvanligt geni. Da han døde i 632, var det lykkedes ham at sammenføre næsten alle arabiske stammer i et nyt samfund, den såkaldte *umma*. Han havde formidlet en form for åndelighed, der i enestående grad passede til arabernes egne traditioner, og som frigjorde så stærke magtressourcer, at de inden for 100 år havde skabt deres eget storrige, som strakte sig fra Himalayabjergene til Pyrenæerne, og grundlagt en unik civilisation. Da Muhammed i 610 havde siddet og bedt i den lille klippehule på Hirabjerget under ramadanen, kunne han imidlertid ikke have forestillet sig en så fenomenal succes. Ligesom mange andre arabere var Muhammed nået frem til den opfattelse, at Allah, der var højgud i den gamle arabiske gudekreds, og hvis navn simpelthen betød »guden«, var identisk med den Gud, som jøderne og de kristne tilbedte. Han troede også, at kun én af denne guds profeter kunne løse hans folks problemer, men han troede end ikke et øjeblik på, at han selv skulle blive denne profet. Faktisk vidste arabere kun alt for godt, at denne Allah aldrig havde sendt en profet til dem eller givet dem deres eget hellige skrift, selv om de i umindelige tider havde haft hans helligdom i deres midte. I 600-tallet troede de fleste arabere efterhånden, at Kabaen, den massive terningformede helligdom i Mekkas hjerte, som helt åbenlyst var af meget gammel dato, oprindelig var blev viet til Allah, selv om den nabatæiske guddom Hubal var samtidens vigtigste gud på stedet. Alle mekkanere var voldsomt stolte over Kabaen, som var det vigtigste helligsted i hele Arabien. Hvert år foretog folk fra hele Den Arabiske Halvø den såkaldte *hajj*-pilgrimsfærd til Mekka, hvor de udførte de traditionelle ritualer over et tidsrum på syv dage. I

det hellige område omkring Kabaen var der forbud mod en hvilken som helst form for voldsudøvelse, så i Mekka kunne arabere handle med hinanden i fred, vel vidende, at gamle fjendskaber midlertidigt var stillet i bero. Quraish-stammen vidste, at uden helligdommen kunne de aldrig have opnået den handelsmæssige fremgang, og at en stor del af den anseelse, stammen nød blandt de andre, afhang af formynderskapet over Kabaen, og af at man holdt dens gamle hellige genstande intakte. Skønt Allah havde udvalgt Quraish til at nyde sin særlige gunst, havde han aldrig sendt en budbringer som Abraham, Moses eller Jesus, og arabere havde ikke noget helligt skrift på deres eget sprog.

Der herskede derfor en udbredt følelse af at være åndeligt underlegne. De jøder og kristne, som arabere var kommet i kontakt med, havde for vane at håne dem for at være et barbarisk folk, der ikke havde modtaget nogen åbenbaring fra Gud. Arabere nærede en blanding af bitterhed og respekt over for de folk, som havde en indsigt, de ikke selv besad. Jødedommen og kristendommen havde ikke gjort store fremskridt i området, selv om arabere erkendte, at disses progressive former for religion var deres eget traditionelle hedenskab overlegen. Nord for Mekka i Yathrib- (det senere Medina) og Fadak-bosættelserne opholdt der sig enkelte jødiske stammer af tvivlsom herkomst, og enkelte af de nordlige stammer fra grænseegnen mellem Byzans og Persien var gået over til den monofysiske eller nestorianske form for kristendom. Beduinerne havde dog en kraftig uafhængighedsfølelse, og de var fast besluttet på ikke at komme under stormagternes åg som deres broderfolk i Yemen. Man var særdeles bevidst om, at såvel perserne som byzantinerne havde brugt jødedommen og kristendommen til at fremme egne magtbestrebelse i området. Instinktivt har man formodentlig også haft en klar fornemmelse af, at man havde oplevet tilstrækkelig kulturel opløsning i takt med, at ens egne traditioner var blevet brudt ned. Det sidste, beduinerne havde brug for, var en fremmed ideologi, som var indhyllet i et fremmed sprog og fremmede traditioner.

Det virker, som om enkelte arabere har prøvet at finde frem til en mere neutral form for monoteisme, der ikke var belastet af imperialistiske undertoner. Allerede i 400-tallet beretter den kristne palæstinensiske historiker Sozomenos om, at visse arabere i Syrien havde genopdaget Abrahams oprindelige religion. Abraham havde levet, før Gud havde nedsendt Toraen og evangeliet, og han havde derfor hverken været jøde eller kristen. Kort før Muhammed fik sit kald som profet, havde fire medlemmer af Quraish-stammen i Mekka, ifølge Muhammeds levnedsskildrer Muhammed ibn Ishaq (død 767), besluttet sig for at søge

*hanifiya*, Abrahams sande religion. Enkelte vestlige forskere har fremført, at denne lille *hanifiya*-sekt er en from fiktion, der afslører den åndelige rastløshed i *jahiliyya*, men den må have haft en eller anden konkret baggrund. Tre af de fire *haniffer* var velkendte for de første muslimer: Ubaidallah ibn Jahsh var Muhammeds fætter, Waraqa ibn Nawfal, der senere gik over til kristendommen, var blandt hans første åndelige rådgivere, og Zaid ibn Amir var onkel til Umar ibn Khattab, der var en af Muhammeds nærmeste medarbejdere, og som blev den anden kalif i det islamiske storrig. Der findes en beretning om, at Zaid havde stået ved Kabaen og lænet sig op mod helligdommen, hvorefter han havde sagt følgende til de medlemmer af Quraish-stammen, der rituelt vandrede omkring Kabaen på traditionel vis: »Åh, Quraish, ved ham, i hvis hånd Zaid's sjæl ligger, ikke én af jer følger Abrahams religion, bortset fra mig«. Dernæst tilføjede han bedrøvet: »Åh, Gud, hvis jeg vidste, hvordan du ønsker at blive tilbedt, ville jeg tilbede dig således; men jeg ved det ikke«.<sup>1</sup>

Zaid's længsel efter en guddommelig åbenbaring blev opfyldt på Hirabjerget på den syvende nat i ramadanen i 610, hvor Muhammed blev revet ud af sin søvn og følte sig omsluttet af et overvældende guddommeligt nærvær. Senere forklarede han denne udsigelige oplevelse i særligt arabiske vendinger. Han sagde, at en engel havde vist sig for ham og givet ham en direkte befaling: »Forelæs!« (*iqra*). Ligesom de gammeltestamentlige profeter, der ofte var uvilige til at udtale Guds ord, vægrede Muhammed sig, da han ikke selv var *kabin*, én af de ekstatiske sandsigere i Arabien, som påstod at formidle inspirerede orakelsvar. Men Muhammed hævdede, at englen simpelthen omsluttede ham i en overvældende omfavnelser, så han følte, at luften blev presset ud af ham. Netop som han følte, at han ikke længere kunne udholde situationen, slap englen ham fri, hvorefter han atter fik ordren: »Forelæs!« (*iqra*). Muhammed afslog endnu engang, og atter omfavnede englen ham, indtil han følte, at han havde nået grænsen for det udholdelige. Til sidst, ved afslutningen på en tredje rædselsvækkende omfavnelser, oplevede Muhammed, hvordan de første ord i et nyt helligt skrift strømmede ud af hans mund:

Forelæs i din Herres navn, som skabte,  
Skabte mennesket af en klump blod,  
Forelæs, thi din Herre er al æres herre,  
Som lærte ved pennens hjælp –  
Lærte mennesket, hvad det ikke vidste.<sup>2</sup>

Guds ord var for første gang blevet udtrykt på arabisk, og det hellige skrift kom med tiden til at hedde *Koranen*: Recitationen.

Muhammed kom til sig selv i rædsel og smerte. Han var skrækslagen ved tanken om blot at blive betragtet som en skændig *kabin*, som folk rådførte sig med, hvis en af deres kameler var forsvundet. En *kabin* formodedes at være besat af en af *djinnerne*, der var de lunefulde naturånder, som vildledte mennesker. Digterne mente også, at de var besat af deres personlige *djinner*. Hassan ibn Thabit, der var digter fra Yathrib og senere blev muslim, siger, at da han fik sit digterkald, havde hans *djinner* vist sig for ham, kastet ham til jorden og fremtvunget de inspirerede ord fra hans mund. Dette var den eneste form for inspiration, som Muhammed var fortrolig med, og tanken om, at han måtte være blevet *majnun*, besat af *djinner*, fyldte ham med en sådan forfærdelse, at han ikke længere ønskede at leve. Han følte inderlig foragt for enhver *kabin*, hvis orakelsvar som regel var en gang volapyk, og han var særdeles omhyggelig med at skelne mellem *Koranen* og almindelig arabisk poesi. Muhammed for nu ud af hulen, fast besluttet på at styrte sig i døden fra bjergets tinde. Men på bjergsiden fik han endnu en åbenbaring fra et væsen, som han senere identificerede som ærkeenglen Gabriel:

Da jeg var midtvejs oppe på bjerget, hørte jeg en stemme fra himlen kalde: »Åh, Muhammed, du er Guds sendebud, og jeg er Gabriel«. Jeg løftede hovedet mod himlen for at se, hvem der talte, og se, der stod Gabriel i skikkelse af et menneske skrævendende over horisonten ... Jeg stod og stirrede på ham og bevægede mig hverken frem eller tilbage; så begyndte jeg at vende ansigtet væk fra ham, men lige meget hvor på himlen, jeg så, kunne jeg se ham ligesom før.<sup>3</sup>

I islam bliver Gabriel ofte identificeret med åbenbaringens Helligånd, gennem hvilken Gud meddeler sig til mennesker. Dette var ikke en smuk naturtro engel, men en overvældende allestedsnærværende tilsynekomst, som man ikke kunne undslippe. Muhammed havde haft en overvældende oplevelse af den numinøse virkelighed, som de gammeltestamentlige profeter havde kaldt for *kaddosh*, hellighed, Guds rædselsvækkende anderledeshed. Også de havde følt sig på dødens afgrund og i en fysisk og psykisk ekstrem krisesituation, da de oplevede den. I modsætning til Esajas og Jeremias kunne Muhammed imidlertid ikke finde trøst i form af en veletableret tradition, der kunne komme ham til undsætning. Den rædselsvækkende oplevelse syntes at være kom-

*hanifiya*, Abrahams sande religion. Enkelte vestlige forskere har fremført, at denne lille *hanifiya*-sekt er en from fiktion, der afslører den åndelige rastløshed i *jahiliyya*, men den må have haft en eller anden konkret baggrund. Tre af de fire *haniffer* var velkendte for de første muslimer: Ubaidallah ibn Jahsh var Muhammeds fætter, Waraqa ibn Nawfal, der senere gik over til kristendommen, var blandt hans første åndelige rådgivere, og Zaid ibn Amir var onkel til Umar ibn Khattab, der var en af Muhammeds nærmeste medarbejdere, og som blev den anden kalif i det islamiske storrige. Der findes en beretning om, at Zaid havde stået ved Kabaen og lænet sig op mod helligdommen, hvorefter han havde sagt følgende til de medlemmer af Quraish-stammen, der rituelt vandrede omkring Kabaen på traditionel vis: »Åh, Quraish, ved ham, i hvis hånd Zaid's sjæl ligger, ikke én af jer følger Abrahams religion, bortset fra mig«. Dernæst tilføjede han bedrøvet: »Åh, Gud, hvis jeg vidste, hvordan du ønsker at blive tilbedt, ville jeg tilbede dig således; men jeg ved det ikke«.<sup>1</sup>

Zaid's længsel efter en guddommelig åbenbaring blev opfyldt på Hirabjerget på den syvende nat i ramadanen i 610, hvor Muhammed blev revet ud af sin søvn og følte sig omsluttet af et overvældende guddommeligt nærvær. Senere forklarede han denne uudsigelige oplevelse i særligt arabiske vendinger. Han sagde, at en engel havde vist sig for ham og givet ham en direkte befaling: »Forelæs!« (*iqra*). Ligesom de gammeltestamentlige profeter, der ofte var uvilige til at udtale Guds ord, vægrede Muhammed sig, da han ikke selv var *kabin*, én af de ekstatiske sandsigere i Arabien, som påstod at formidle inspirerede orakelsvar. Men Muhammed hævdede, at englen simpelthen omsluttede ham i en overvældende omfavnelser, så han følte, at luften blev presset ud af ham. Netop som han følte, at han ikke længere kunne udholde situationen, slap englen ham fri, hvorefter han atter fik ordren: »Forelæs!« (*iqra*). Muhammed afslog endnu engang, og atter omfavnede englen ham, indtil han følte, at han havde nået grænsen for det udholdelige. Til sidst, ved afslutningen på en tredje rædselsvækkende omfavnelser, oplevede Muhammed, hvordan de første ord i et nyt helligt skrift strømmede ud af hans mund:

Forelæs i din Herres navn, som skabte,  
Skabte mennesket af en klump blod,  
Forelæs, thi din Herre er al æres herre,  
Som lærte ved pennens hjælp –  
Lærte mennesket, hvad det ikke vidste.<sup>2</sup>

Guds ord var for første gang blevet udtrykt på arabisk, og det hellige skrift kom med tiden til at hedde *Koranen*: Recitationen.

Muhammed kom til sig selv i rædsel og smerte. Han var skrækslagen ved tanken om blot at blive betragtet som en skændig *kabin*, som folk rådførte sig med, hvis en af deres kameler var forsvundet. En *kabin* formodedes at være besat af en af *djinnerne*, der var de lunefulde naturånder, som vildledte mennesker. Digterne mente også, at de var besat af deres personlige *djinner*. Hassan ibn Thabit, der var digter fra Yathrib og senere blev muslim, siger, at da han fik sit digterkald, havde hans *djinner* vist sig for ham, kastet ham til jorden og fremtvunget de inspirerede ord fra hans mund. Dette var den eneste form for inspiration, som Muhammed var fortrolig med, og tanken om, at han måtte være blevet *majnun*, besat af *djinner*, fyldte ham med en sådan forfærdelse, at han ikke længere ønskede at leve. Han følte inderlig foragt for enhver *kabin*, hvis orakelsvar som regel var en gang volapyk, og han var særdeles omhyggelig med at skelne mellem Koranen og almindelig arabisk poesi. Muhammed for nu ud af hulen, fast besluttet på at styrte sig i døden fra bjergets tinde. Men på bjergsiden fik han endnu en åbenbaring fra et væsen, som han senere identificerede som ærkeenglen Gabriel:

Da jeg var midtvejs oppe på bjerget, hørte jeg en stemme fra himlen kalde: »Åh, Muhammed, du er Guds sendebud, og jeg er Gabriel«. Jeg løftede hovedet mod himlen for at se, hvem der talte, og se, der stod Gabriel i skikkelse af et menneske skrævende over horisonten ... Jeg stod og stirrede på ham og bevægede mig hverken frem eller tilbage; så begyndte jeg at vende ansigtet væk fra ham, men lige meget hvor på himlen, jeg så, kunne jeg se ham ligesom før.<sup>3</sup>

I islam bliver Gabriel ofte identificeret med åbenbaringens Helligånd, gennem hvilken Gud meddeler sig til mennesker. Dette var ikke en smuk naturtro engel, men en overvældende allestedsnærværende tilsynekomst, som man ikke kunne undslippe. Muhammed havde haft en overvældende oplevelse af den numinøse virkelighed, som de gammeltestamentlige profeter havde kaldt for *kaddosh*, hellighed, Guds rædselsvækkende anderledeshed. Også de havde følt sig på dødens afgrund og i en fysisk og psykisk ekstrem krisesituation, da de oplevede den. I modsætning til Esajas og Jeremias kunne Muhammed imidlertid ikke finde trøst i form af en veletableret tradition, der kunne komme ham til undsætning. Den rædselsvækkende oplevelse syntes at være kom-

4 met til ham ud af det blå og at have efterladt ham dybt chokeret. I sin angst søgte han instinktivt til sin hustru, Khadija.

Muhammed kom kravlende på hænder og fødder og kastede sig skælvende i hendes skød. »Indhyl mig! Indhyl mig!« råbte han og bad hende om at beskytte sig mod det guddommelige nærvær. Da angsten havde fortaget sig en smule, spurgte Muhammed hende, om han virkelig var blevet *majnun*, og Khadija forsikrede ham skyndsomt: »Nej, ved Gud, Gud vil aldrig gøre dig til skamme. Du knytter slægtskabsbånd, holder den svage oppe og skaffer til dem, der intet har; du byder gæster velkommen og hjælper dem, der rammes uretfærdigt.«<sup>4</sup> Gud optrådte ikke på så vilkårlig vis. Khadija foreslog, at de skulle rådføre sig med fættereren Waraqa ibn Nawfal, som nu var kristen og fortrolig med de hellige skrifter. Waraqa betvivlede overhovedet ikke, at Muhammed skulle have modtaget en åbenbaring fra Moses' og profeternes Gud og var blevet Guds sendebud til araberne. Med tiden – efter adskillige år – blev Muhammed selv overbevist om, at dette faktisk var tilfældet, og han begyndte at forkynde det senere hellige skrift for Quraish-stammen på dennes eget sprog.

I modsætning til Toraen, som ifølge den bibelske beretning blev givet til Moses under ét på Sinaibjerget, blev Koranen åbenbaret stykvis for Muhammed, linje for linje, vers for vers, over en periode på mere end 22 år. Åbenbaringerne fortsatte med at være en smertelig erfaring. »Ikke én eneste gang har jeg modtaget en åbenbaring uden at føle, at min sjæl blev revet bort fra mig,« sagde Muhammed senere.<sup>5</sup> Han måtte agtpågivende lytte til de guddommelige ord og bestræbe sig på at skabe mening i en åbenbaring og et indhold, der ikke altid kom til ham i klare sproglige vendinger. Sommetider fornemmede han, at indholdet i det guddommelige budskab stod klart: Han kunne tilsyneladende se Gabriel og høre, hvad denne sagde. Andre gange var budskabet fortvivlende utydeligt. »Undertiden kommer det til mig som genklang fra en klokke, og det er det vanskeligste for mig; genlyden aftager, når jeg er opmærksom på budskabet.«<sup>6</sup> De første levnedsskildrere fra den klassiske periode beretter ofte om, hvordan Muhammed intenst lyttede til det, vi måske ville kalde for det ubevidste, næsten som når en digter beskriver, hvordan han lytter til et digt, som gradvis dukker op til overfladen fra sindets afkroge og melder sig med sin egen kraft og sammenhæng, der på mystisk vis synes at være adskilt fra digteren selv. I Koranen påbyder Gud Muhammed at lytte opmærksomt til den usammenhængende mening med det, Wordsworth ville

kalde for »en vis tålmodighed«.<sup>7</sup> Han må ikke skynde sig at fremtvinge ordene eller danne et særligt begrebmæssigt indhold ud fra budskabet, før den sande betydning åbenbarer sig for ham, når det passer den:

Rør ikke din tunge med denne (åbenbaring) for at fremskynde den.

Sandelig, Os påhviler dens samling og dens recitation:

Når Vi da forelæser den, så følg du dens recitation.

Og derpå påhviler Os dens fortolkning.<sup>8</sup>

Som det gælder for alt skabende arbejde, var der også her tale om en vanskelig proces. Muhammed kom sædvanligvis i trance og syntes at miste bevidstheden; han plejede at svede voldsomt, selv på kolde dage, og ofte oplevede han en indre tyngde som en sorg, der tvang ham til at stikke hovedet mellem knæene. Denne kropsstilling indtog nogle af samtidens jødiske mystikere, når de forsvandt ind i en anden bevidsthedsform – selv om Muhammed ikke kan have kendt til dette.

Det er ikke overraskende, at Muhammed fandt åbenbaringerne så kolossalt anstrengende: Han var ikke bare ved at bane sig vej frem imod en helt ny politisk løsning for sit folk, men stod samtidig bag én af de største åndelige og litterære klassikere nogensinde. Muhammed var overbevist om, at han udtrykte Guds uudsigelige ord på arabisk, for Koranen har lige så stor betydning for det åndelige liv i islam, som Jesus, eller Logos, har det for kristendommen. Vi kender mere til Muhammed end til nogen af stifterne af de andre store religioner, og i Koranen, hvis forskellige surer eller kapitler kan dateres ret nøjagtigt, kan vi se, hvordan hans åbenbaring gradvis udviklede sig og fik stadig mere universel karakter. I begyndelsen så han ikke alt det, han skulle udrette, men dette blev åbenbaret for ham lidt efter lidt, efterhånden som han blev modtagelig for begivenhedernes indre logiske sammenhæng. I Koranen har vi så at sige en samtidig kommentar til islams oprindelse, og dette er enestående i religionshistorien. I denne hellige bog virker det, som om Gud kommenterer situationer under udvikling: Han svarer nogle af Muhammeds kritikere, forklarer betydningen af et slag eller en konflikt inden for det tidlige muslimske samfund og peger på menneskelivets guddommelige dimension. Koranen blev ikke åbenbaret for Muhammed i den rækkefølge, vi læser den i dag, men på en mere tilfældig måde, som begivenhederne dikterede det, og efterhånden som han lyttede efter deres dybere mening. Når et nyt afsnit blev åbenbaret,

reciterede Muhammed, der selv hverken kunne læse eller skrive, det højt, hvorefter muslimerne lærte det udenad, og de få, som faktisk kunne skrive, nedfældede ordene. Cirka 20 år efter Muhammeds død udfærdigede man den første officielle samling af åbenbaringerne. Bortset fra den indledende sura har redaktørerne organiseret de enkelte surer efter længde, så de længste kommer først og de korteste til sidst. Denne opstilling er ikke lige så vilkårlig, som den kunne forekomme at være, da Koranen hverken er en fortællende beretning eller en sammenhængende fremstilling, hvilket ville kræve en bestemt kronologisk rækkefølge. I stedet afspejler den en lang række emner, som fx Guds tilstedeværelse i naturens orden, profeternes liv eller dommedag. For en vestlig læser, der ikke har let ved at sætte pris på det arabiske sprogs usædvanlige skønhed, forekommer Koranen kedelig og fuld af gentagelser. Den synes at behandle det samme igen og igen. Koranen sigter imidlertid på liturgisk recitation frem for personlig gennemlæsning. Når muslimerne hører recitationen af en sura i moskeen, bliver de mindet om de centrale principper i deres tro.

Da Muhammed begyndte at forkynde i Mekka, havde han kun en beskedne forestilling om sin egen rolle. Han troede ikke, at han var ved at grundlægge en ny universalreligion, men så sig selv som budbringer af den ene Guds gamle religion til Quraish-stammen. I begyndelsen troede han end ikke, at han skulle forkynde for de andre arabiske stammer, men kun for folk i Mekka og omegn.<sup>9</sup> Han drømte ikke om at etablere et teokrati og ville sandsynligvis ikke have forstået, hvad et teokrati var for noget: Han spillede ikke selv nogen politisk rolle i byen, men var simpelthen *nadhîr*, advareren.<sup>10</sup> Allah havde sendt ham for at advare Quraish-folket om faren ved dets situation. Hans tidlige forkyndelse bar imidlertid ikke præg af forestillingen om dom. Den var et glædesfyldt budskab om håb. Muhammed behøvede ikke at skulle bevise Guds eksistens over for Quraish. Hele stammen troede blindt på Allah, som var himlens og jordens skaber, og de fleste mente, at han var den samme Gud, som jøderne og de kristne tilbad. Man tog hans eksistens for givet. Således siger Gud følgende til Muhammed i en tidlig sura fra Koranen:

Og hvis du spørger dem, hvem der har skabt himlene og jorden og underlagt (jer) solen og månen, så vil de visselig svare: Allah ...

Og hvis du spørger dem, hvem der sender vand ned fra himlen og skænker jorden liv dermed efter dens død, vil de visselig svare: Allah.<sup>11</sup>

Problemet lå i, at Quraish ikke gennemtænkte konsekvenserne af denne tro. Gud havde skabt hver eneste af dem af en dråbe sæd, som det klart fremgik af den allerførste åbenbaring. De var afhængige af Gud for at kunne skaffe føde og opretholde livet, og alligevel havde de i al deres selvtilstrækkelighed (*istatqa*)<sup>12</sup> en urealistisk og indbildsk formodning (*yatqa*) om selv at være centrum i universet, hvorved de ikke tog højde for deres ansvar som medlemmer af et anstændigt arabisk samfund.

Derfor tilskynder alle Koranens tidlige vers Quraish-stammen til at blive bevidst om Guds velvilje, som kan erfares, hvor end de måtte rette deres blik. Da vil de indse, hvor meget de fortsat er ham skyldig til trods for deres nylige fremgang, og de vil erkende deres totale afhængighed af skaberen af den kosmiske orden.

Ve over mennesket. Hvor er det utaknemmeligt.

Af hvad har Han skabt det?

Af en dråbe sæd. Han skaber det og bestemmer dets evne (for fremgang),

Så gør Han (fremskridtets) vej let for det,

Så lader Han det dø (i rette tid) og bestemmer en grav for det.

Derpå vil Han oprejse det igen, når det behager Ham.

Nej, det [mennesket] har endnu ikke opfyldt, hvad Han bød det.

Lad da mennesket betragte sin føde:

Hvordan Vi lader vandet strømme rigeligt ned

Og så spalter jorden med (de rette) spalter

Og lader kornet vokse frem deri

Og druer og urter

Og oliventræ og daddelpalme

Og velbeskyttede haver med overdådighed (af afgrøde)

Og frugter og græs

Til brug for jer og jeres kvæg.<sup>13</sup>

Guds eksistens drages således ikke i tvivl. I Koranen er en vantro (*kafir bi namat Allah*) ikke ateist i vores betydning af ordet: én, der ikke tror på Gud; men udtrykket betegner derimod en person, som er utaknemmelig over for ham. Han kan tydeligt se, hvad vi skylder Gud, men nægter at ære ham ud fra en forkvaklet utaknemmelighed.

Koranen belærte ikke Quraish-stammen om noget nyt. Faktisk hævder den

ofte selv at være en påmindelse om allerede kendte forhold, som den sætter i et klarere relief. Hyppigt indleder Koranen et emne med udtryk, der appellerer til tilhørernes tidligere erfaringer. Guds ord var ikke vilkårlige befalinger fra det højeste, men gik i dialog med stammen. Koranen erindrer fx medlemmerne om, at Kabaen, Allahs hus, havde en stor del af æren for deres fremgang, hvilket i en vis forstand skyldtes Gud. Stammemedlemmerne elskede at foretage den rituelle vandring omkring helligdommen, men når de placerede sig selv og deres egen materielle fremgang i centrum af deres liv, havde de glemt meningen med disse ældgamle orienteringsritualer. De skulle betragte dem som »tegn« (*ayat*) på Guds godhed og magt i naturen. Hvis det ikke lykkedes dem at gengive Guds gavmildhed i deres eget samfund, ville de have mistet kontakten med tingenes sande væsen. Det var grunden til, at Muhammed lod de omvendte udføre bønnen (*salat*) to gange dagligt. Den ydre underkastelse ville hjælpe muslimerne til at udvikle en indre holdning og atter give deres liv den rette orientering. Med tiden blev Muhammeds religion kendt som *islam*: Den eksistentielle underkastelse, som enhver troende forventedes at praktisere over for Allah. *Muslimen* var den mand eller kvinde, der helt havde underkastet sig skaberen. Medlemmerne af Quraish blev skrækslagne, da de så, hvordan disse første muslimer udførte *salat*. De fandt det uacceptabelt, at et medlem af den selvbevidste stamme, der havde en århundredlang tradition for stolt uafhængighed som beduiner bag sig, skulle være villig til at kaste sig næsegrus i støvet som en slave, og muslimerne måtte trække sig tilbage til bjergkløfterne omkring byen for at bede deres bønner i det skjulte. Reaktionen fra Quraish-folket viste, at Muhammed havde taget bestik af deres indstilling med usvigelig sikkerhed.

Rent praktisk medførte *islam*, at muslimerne havde pligt til at skabe et retfærdigt samfund, hvor de fattige og udsatte bliver behandlet ordentligt. Det tidlige moralske budskab i Koranen er såre enkelt: Det er forkert at bygge et forråd op og at etablere en privat formue, hvorimod det er godt at foretage en rimelig fordeling af samfundets velstand ved at give en fast del af sine egne indtægter til de fattige.<sup>14</sup> Almissen (*zakat*) var og udgør sammen med bønnen (*salat*) to af islams fem søjler (*rukun*). Ligesom de gammeltestamentlige profeter forkyndte Muhammed en etik, vi måske kunne kalde socialistisk, som følge af hans dyrkelse af den ene Gud. Der var ingen obligatoriske læresætninger om Gud: Koranen stiller sig faktisk særdeles mistroisk over for teologisk spekulation og afviser denne som *zanna*, et selvoptaget gætteri om forhold, ingen

af os har mulighed for at kende til eller bevise. De kristne dogmer om inkarnationen og Den Hellige Treenighed syntes at være oplagte eksempler på *zanna*, og ikke overraskende fandt Muhammed disse blasfemiske. Ligesom i jødedommen blev Gud opfattet som et moralsk imperativ. Muhammed skar lige ind til kernen i den historiske monoteisme uden at have praktisk kendskab til hverken jøder eller kristne og deres hellige skrifter.

I Koranen er Allah imidlertid mere upersonlig end Jhvh. Han er ikke i besiddelse af samme patos og lidenskab som Bibelens Gud. Vi kan kun få et glimt af Gud i naturens tegn, og han er så overjordisk, at vi kun kan tale om ham i lignelser.<sup>15</sup> Koranen opfordrer derfor igen og igen muslimerne til at opfatte verden som en epifani. De må selv gøre sig anstrengelser for at se igennem den opsplittede verden og forestille sig kraften fra den egentlige transcendent virkelighed *igennem* den opsplittede verden. Muslimerne skulle udvikle en sakramental eller symbolsk holdning:

Sandelig, i skabelsen af himlen og jorden og i nattens og dagens skiften og i skibene, som sejler på havet med det, der gavner menneskene, og i det vand, som Allah sender ned fra himlen, og hvormed Han giver jorden liv efter dens død, og hvorpå Han udbreder alle slags levende væsener – og i omskifteligheden i vinde og skyer, som er tvunget i tjeneste mellem himlen og jorden – er der visse tegn for folk, som forstår.<sup>16</sup>

Koranen understreger konstant behovet for forståelse, når Guds tegn eller budskaber skal tydes. Muslimerne skal ikke afskrive fornuften, men kaste et opmærksomt og nysgerrigt blik på verden. Det var i kraft af denne holdning, at muslimerne senere blev i stand til at udvikle en fornem naturvidenskabelig tradition, der aldrig er blevet oplevet som en trussel mod religionen som i kristendommen. Studiet af naturens måde at fungere på viste, at den havde en transcendent dimension og kilde, som vi kun kan beskrive med tegn og symboler: Selv beretningerne om profeterne, Dommhedag og Paradisets glæder skulle ikke fortolkes bogstaveligt, men som lignelser om en højere, uudsigelig virkelighed.

Det vigtigste af samtlige tegn var dog Koranen selv. De enkelte vers betegnes faktisk som *ayat*. Folk fra Vesten opfatter Koranen som en vanskelig bog, og dette skyldes i høj grad problemerne med at oversætte den. Det er særdeles vanskeligt at oversætte arabisk: Selv almindelige skønlitterære værker og poli-



tiske udtalelser lyder fx ofte opstyltede, når de bliver gengivet på engelsk eller dansk, og dette gælder i dobbelt forstand for Koranen, som er udformet i et meget kompakt sprog med masser af allusioner og elliptiske talemåder. Især i de tidlige surer får man indtryk af, at det normale talesprog er sprængt under indtryk af åbenbaringen. Muslimer hævder tit, at når de læser Koranen i oversættelse, føler de, at de læser en helt anden bog, da det ikke er lykkedes at gengive noget som helst af den arabiske udgaves skønhed. Som det fremgår af navnet, er meningen med den, at den skal reciteres, og sprogets lyd udgør en væsentlig del af virkningen. Muslimerne siger, at når de hører Koranen blive reciteret i moskeen, føler de sig indhyllet i en guddommelig lydlig dimension lidt i stil med dengang, Muhammed følte sig omsluttet af Gabriels favntag på Hirabjerget, eller da han så ærkeenglen i horisonten overalt, hvor han fæstnede sit blik. Koranen er ikke en bog, som blot skal læses for at skaffe sig oplysninger. Det er meningen, at den skal videregive en fornemmelse af det guddommelige, og den må ikke læses hurtigt:

Og således har Vi åbenbaret den (som) en arabisk Qur'ân, og Vi har i den på forskellig vis fremstillet forjættelser [eller: advarsler], for at de måske ville være retfærdige, eller den måtte fremkalde ihukommelse (af Gud) hos dem.

Ophøjet er da Allah, den Sande Konge. Og vær ikke forhastet med Qur'ânen, førend dens åbenbaring til dig er afsluttet, og sig: Min Herre, forøg min viden.<sup>17</sup>

Ved at nærme sig Koranen på rette måde hævder muslimerne, at de faktisk får en fornemmelse for det transcendentale som den egentlige virkelighed og kraft, der ligger bag den normale verdens forbipasserende og flygtige fænomener. At læse Koranen er derfor en åndelig disciplin, som det er vanskeligt for de kristne at sætte sig ind i, da de ikke er i besiddelse af et helligt sprog, sådan som hebræisk, sanskrit og arabisk er det for henholdsvis jøder, hinduer og muslimer. Jesus er Guds Ord, og der er ikke noget helligt over Det Nye Testamente på græsk. Jøderne har derimod en lignende holdning til Toraen. Når de studerer de fem Mosebøger, lader de ikke bare blikket glide ned over siderne. Hypigt reciterer de højt og smager på de ord, som Gud selv skulle have brugt, da han åbenbarede sig for Moses på Sinai. Undertiden svajer de frem og tilbage som flammen for Åndens pust. Det er åbenlyst, at de jøder, der studerer den hebræiske Bibel på denne måde, oplever noget helt andet ved bogen end de

kristne, som finder størstedelen af Pentateuken ekstremt kedsommelig og uigennemskuelig.

Muhammeds første levnedsskildrere beskriver igen og igen den forundring og det chok, som araberne første gang modtog Koranen med. Mange af dem blev øjeblikkelig omvendt, idet de troede, at kun Gud kunne stå bag en sådan sproglig skønhed. Det skete tit, at en nyomvendt beskrev sin oplevelse som en guddommelig indtrængning, der genopvakte længe skjulte længsler og frisatte en strøm af følelser. Den unge Umar ibn al-Khattab fra Quraish havde således været bitter modstander af Muhammed; han havde været ivrig tilhænger af det gamle hedenskab og været parat til at myrde profeten. Den muslimske pendant til Saulus fra Tarsus blev imidlertid ikke omvendt gennem en åbenbaring af Ordet Jesus, men gennem Koranen. Der findes to varianter af beretningen om hans omvendelse, og de er begge bemærkelsesværdige. I den første opda-ger Umar, at hans søster, der i al hemmelighed var gået over til islam, lytter til recitationen af en ny sura. »Hvad var det for noget sludder?« brølede han i vrede, da han skred ind i huset og slog Fatima i gulvet. Da han så, at hun blødte, blev han dog formodentlig skamfuld, for hans ansigtsudtryk ændredes. Han samlede det manuskript op, som gæsteoplæseren havde tabt i forvirringen, og da Umar selv var ét af de få medlemmer af Quraish, der kunne læse og skrive, gik han i gang med at gennemlæse det. Umar var en alment anerkendt ekspert i mundtlig arabisk poesi, og diverse digtere rådførte sig med ham om sprogets præcise nuancer, men han havde aldrig mødt noget på højde med Koranen. »Hvor udsøgt og ædel er ikke denne tale!« sagde han fuld af beundring og blev øjeblikkelig omvendt til den nye religion for Allah.<sup>18</sup> Ordnes skønhed var trængt igennem hans opdæmmede had og fordomme til en modtagelig kerne, han ikke selv havde været sig bevidst. Vi får alle en lignende oplevelse, når et digt rammer en genkendelsens streng, som befinder sig på et dybere niveau end det rationelle. I den anden variant af beretningen om Umars omvendelse mødte han Muhammed ved Kabaen om natten, hvor profeten afdæmpet var i færd med at recitere Koranen for sig selv foran helligdommen. Da han havde lyst til at høre ordene, krøb Umar ind under det klæde af damask, som dækkede den gamle »sorte sten«, og banede sig vej rundt om den, indtil han stod direkte over for profeten. Da han sagde: »Der var intet andet mellem os end Kabaens dække« – var alle hans forsvarsværker på nær et enkelt faldet. Dernæst gjorde magien i det arabiske sprog sit: »Da jeg hørte Koranen, blev jeg blød om hjertet, og islam trængte ind i mig.«<sup>19</sup> Det var så-

ledes Koranen, som forhindrede Gud i blot at være en almægtig virkelighed »deroppe« og førte ham ind i hver enkelt troendes levende tanke og sjæl.

Umars og de andre første muslimers oplevelse af at blive omvendt vha. Koranen lader sig måske sammenligne med den kunstoplevelse, George Steiner beskriver i bogen *Real Presences: Is there anything in what we say?* (Højere magters virke: Er der noget i det, vi siger?). Steiner taler om det, han kalder for »den seriøse kunsts, litteraturs og musiks mangel på diskretion,« som »stiller spørgsmål til de dybeste lag i vores personlige tilværelse«. Der er tale om en invasion eller bebudelse, som bryder ind i »vores vagtsomme væsens lille hus« og befaler os »at ændre vores liv«. Efter en sådan kaldelse er huset »ikke længere beboeligt på helt samme måde, som det før var tilfældet«. <sup>20</sup> Muslimer som Umar har formodentlig erfaret en lignende følelsesmæssig forstyrrelse, en opvågning og en foruroligende følelse af noget betydningsfuldt, som har gjort dem i stand til at foretage det smertelige brud med fortidens traditioner. Selv de medlemmer af Quraish, der nægtede at acceptere islam, følte sig foruroliget over Koranen og oplevede den som noget, der lå uden for de kendte kategorier: Den var ikke som en *kabins* eller en digters inspiration. Den lignede heller ikke magikerens besværgelser. Enkelte beretninger viser, hvordan magtfulde stammemedlemmer, som forblev trofaste modstandere af Koranen, blev synligt rystede, når de overhørte en sura. Det virker, som om Muhammed havde skabt en helt ny litterær genre, som visse folk ikke var parat til, men som henrykkede andre. Uden denne oplevelse af Koranen er det højst usandsynligt, at islam ville have slået rod. Vi har set, hvordan det tog de gamle israelitter cirka 700 år at bryde med deres gamle religiøse tilhørsforhold og gå ind for monoteismen, men det lykkedes Muhammed at hjælpe araberne gennem denne svære overgang på blot 23 år. Muhammed som digter og profet og Koranen som tekst og teofani er helt bestemt et usædvanligt slående eksempel på den dybe overensstemmelse, der består mellem kunst og religion.

I de første år af sit virke som profet tiltrak Muhammed mange nyomvendte fra den yngre generation, der var ved at blive desillusionerede over den kapitalistisk prægede stemning i Mekka, men også fra de mindre privilegerede og marginaliserede grupper, heriblandt kvinder, slaver og medlemmer af de knap så stærke klaner. De tidlige kilder beretter, at på et tidspunkt virkede det, som om hele Mekka ville acceptere Muhammeds reformerede religion. De mere velstående i samfundet var særdeles tilfredse med status quo og holdt sig forståeligt nok højt hævet over bevægelsen, men det kom ikke til et egentligt brud med de

ledende medlemmer af Quraish-stammen, før Muhammed forbød muslimerne at dyrke de hedenske guder. I de tre første år af hans virke ser det ikke ud til, at Muhammed har lagt særlig megen vægt på det monoteistiske budskab i forkyndelsen, og folk har formodentlig forestillet sig, at de fortsat kunne dyrke de traditionelle arabiske guddomme sideløbende med højguden Allah, sådan som det altid tidligere havde været tilfældet. Da han imidlertid fordømte disse ældgamle kulter som afgudsdyrkelse, mistede han flertallet af sine tilhængere fra den ene dag til den anden, og *umma* blev en foragtet og forfulgt minoritet. Vi har set, at troen på kun én Gud kræver en smertelig bevidsthedsændring. Ligesom de første kristne blev de første muslimer anklaget for at dyrke en ateisme, der udgjorde en farlig trussel for samfundet. I Mekka, hvor bycivilisationen var af så sen dato og må have virket som en skrøbelig bedrift – til trods for Quraish-stammens stolte selvtillid – har mange nødvendigvis følt en stadig mere dybtgående skræk og rædsel ligesom de borgere i Rom, der havde villet se kristent blod. Det virker, som om Quraish-folket har opfattet bruddet med de gamle guder som en meget alvorlig trussel, og inden længe var Muhammeds eget liv i fare. Vestlige forskere har ofte dateret bruddet med Quraish til den muligvis apokryfe begivenhed omkring De Sataniske Vers, der er blevet berygtet siden den tragiske Salman Rushdie affære. Tre af de arabiske guddomme stod Hijaz-araberne særlig nær: Al-Lât (hvis navn simpelthen betyder »gudinden«) og al-Uzza (»den mægtige«), der havde deres helligdomme i henholdsvis Taif og Nakhla sydøst for Mekka, samt Manât (»den skæbnesvangre«), hvis helligdom befandt sig i Qudaïd ved Rødehavskysten. Disse guddomme var ikke fuldt ud personliggjorte som Juno eller Pallas Athena. De blev ofte betegnet som *banat al-Lah*, Guds døtre, men dette er ikke nødvendigvis ensbetydende med, at man havde en fuldt udviklet gudekreds. Araberne anvendte sådanne slægtsudtryk til at betegne en abstrakt relation: *Banat al-dahr* (bogstaveligt: »skæbnedøtrene«) betød således slet og ret uheld eller omskiftelser. Udtrykket *banat al-Lah* har måske blot betegnet »guddommelige væsener«. Disse væsener var ikke repræsenteret ved realistiske statuer i deres helligdomme, men ved stenstøtter i stil med dem, som oldtidens kanaanæere brugte, og araberne dyrkede ikke disse stenstøtter på en groft forenklet måde, men som fokuspunkter for det guddommelige. Ligesom Mekka med dens Kaba var helligdommene i Taif, Nakhla og Qudaïd blevet væsentlige åndelige milepæle i arabernes følelsesmæssige landskab. Deres forfædre havde i umindelige tider udført deres riter her, og dette gav en helende følelse af kontinuitet. Beretningen om De Sataniske Vers er hverken omtalt i Koranen eller i

nogen af de første mundtlige eller nedskrevne kilder. Den er heller ikke med i Ibn Ishaqs *Sira*, der er den mest autoritative biografi om profeten, men først hos en historiker fra 900-tallet, Abu Jafar at-Tabari (død 923). Han fortæller, at Muhammed var dybt nedslået over den splittelse, som havde udviklet sig mellem ham selv og størstedelen af stammen, efter at han havde forbudt gudindekulten, og således inspireret af »Satan« ytrede han nogle skælske vers, som tillod, at *banat al-Lah* blev dyrket som mæglere ligesom englenerne. I disse såkaldte »satanske vers« var de tre gudinder ikke ligestillede med Allah, men derimod laverestående åndelige væsener. Senere siger Tabari imidlertid, at Gabriel fortalte profeten, at disse vers var af satanisk herkomst og skulle fjernes fra Koranen for at blive erstattet af følgende linjer, der erklærede, at *banat al-Lah* blot var projektioner og menneskelige fantasifostre:

Har I da set Lât og 'Uzza

Og Mânat, den tredje, endnu en (af jeres gudinder)?

Mon I skal have drenge og Han piger?

Dette var sandelig en uretfærdig fordeling.

Det er ikke andet end navne, som I har givet – I og jeres forfædre. Allah har ikke åbenbaret nogen fuldmagt for dem. De følger kun en formodning og hvad deres sjæle begærer. Og retledningen er allerede kommet til dem fra deres Herre.<sup>21</sup>

Dette var Koranens mest radikale fordømmelse af forfædrenes hedenske guder, og efter at disse vers var blevet medtaget, var der ingen chance for en genforsoning med Quraish-stammen. Fra nu af var Muhammed en nidkær monotheist, og *shirk* (afgudsdyrkelse: bogstaveligt, det at sidestille noget andet væsen med Allah) blev hovedsynden i islam.

Muhammed var ikke kommet med nogen indrømmelser over for polyteismen i forbindelse med episoden om de satanske vers – hvis den da overhovedet har fundet sted. Det er ligeledes ukorrekt at forestille sig, at Satans rolle bevirkede, at Koranen for en tid var plettet af det onde: I islam er Satan en langt mere håndterlig skikkelse, end han blev i kristendommen. Koranen fortæller, at han vil blive tilgivet på dommedag, og araberne brugte hyppigt vendingen »sjajtân« for at hentyde til en rent menneskelig frister eller til en naturlig fristelse.<sup>22</sup> Måske afslører episoden de vanskeligheder, der for Muhammed var forbundet med at inkarnere det uudsigelige guddommelige budskab i menneskelig tale: Episoden er knyttet til kanoniske vers fra Koranen, som antyder, at de fleste andre havde

gjort sig skyldige i lignende »satanske« fejltrin, når de viderebragte det guddommelige budskab, men at Gud altid havde rettet deres fejltagelser og sendt dem en ny og bedre åbenbaring i stedet for den gamle. En alternativ og mere sekulær måde at anskue problemet på består i at se Muhammed i færd med at revidere sit værk i lyset af nye indsigter, sådan som det gælder for enhver anden kreativ kunstner. Kilderne afslører, at Muhammed fuldstændig afslog at gå på kompromis med Quraish-stammen, hvad angik afgudsdyrkelsen. Han var et pragmatisk indstillet menneske og var altid parat til at komme med en indrømmelse i alt det, han anså for uvæsentligt, men da stammemedlemmerne bad ham om at gå ind for en monolatrisk løsning, hvor de selv skulle have lov til at dyrke forfædrenes guder, hvorimod Muhammed og muslimerne kun skulle dyrke Allah, afviste han forslaget heftigt. Som det fremgår af Koranen: »Jeg tilbeder ikke, som I tilbeder ... (Thi) jeres religion foreskriver jer (én livsmåde), og min religion for(eskriver) mig (en anden livsmåde)«. <sup>23</sup> Muslimerne ville kun underkaste sig Gud, og de ville ikke bøje sig for andre genstande – det være sig andre guddomme eller værdier – som Quraish hyldede.

Opfattelsen af, at Gud var enestående, dannede basis for Koranens etik. Hvis man var afhængig af materiel velstand eller satte sin lid til laverestående væsener, var det *shirk* (afgudsdyrkelse), der var og er den største synd i islam. Koranen udtrykker foragt for de hedenske guddomme på næsten nøjagtig samme måde som de jødiske hellige skrifter: De har ingen virkning overhovedet. Disse guder kan ikke skaffe føde eller sørge for livets opretholdelse. Det nytter ikke at give dem en central plads i ens tilværelse, fordi de er magtesløse. I stedet må muslimerne indse, at Allah er den endegyldige og eneste virkelighed:

Fortsæt med at forkynde (o du troende): Han er Allah, den Eneste,

Allah den Uafhængige, af Hvem alt afhænger,

Han avler ikke, ej heller er Han født,

Og ingen er Hans lige.<sup>24</sup>

Kristne som Athanasios havde ligeledes hævdet, at det kun var skaberen, kilden til alt liv, der havde magt til at forsoner. De havde givet udtryk for denne indsigt i dogmerne om Treenigheden og inkarnationen. Koranen vender tilbage til den semitiske forestilling om den guddommelige enhed og afviser forestillingen om, at Gud kan føde en søn. Der er ingen Gud foruden Allah, som har skabt himlen og jorden, og kun han formår at frelse mennesket og

sende den åndelige og fysiske næring, mennesket har brug for. Kun ved at anerkende ham som *as-Samad*, »den uafhængige årsag, af hvem alt afhænger«, ville muslimerne komme i kontakt med en dimension af virkeligheden, der lå uden for tiden og historien, og som kunne frigøre dem fra de splittelser mellem stammerne, der var ved at nedbryde samfundet. Muhammed vidste, at monoteismen var skadelig for den snæversynede stammetænkning: En enkelt gud, der ville blive central for al form for gudsdyrkelse, ville virke samlende for såvel samfundet som den enkelte.

Der findes imidlertid ingen forenklet opfattelse af Gud. Den ene Gud er ikke et væsen som os selv, som vi kan kende eller forstå. Udtrykket: »*Allahu Akhbah!*« (Gud er større!), der kalder muslimerne til *salat*, skelner mellem Gud og resten af virkeligheden samt mellem Gud, som han er i sig selv (*al-Dhat*), og hvad vi end måtte sige om ham. Alligevel havde denne uforståelige og utilgængelige Gud ønsket at give sig til kende. Ifølge en tidlig tradition (*hadith*) siger Gud følgende til Muhammed: »Jeg var en skjult skat; jeg ville give mig til kende. Derfor skabte jeg verden, så jeg kunne blive kendt.«<sup>25</sup> Ved at betragte naturens tegn (*ayat*) og versene i Koranen kunne muslimerne få et glimt af det guddommelige aspekt, der havde henvendt sig til verden, og som muslimerne kalder for Guds ansigt (*wajh al-Lah*). Ligesom i de to andre monoteistiske religioner gør islam det klart, at vi kun kan se Gud i hans gerninger, hvilket tilpasser hans ubenævnelige væren til vores begrænsede opfattelsesevne. Koranen opfordrer muslimerne til at udvikle en vedvarende bevidsthed (*taqwa*) om Guds ansigt eller selv, der omgiver dem til alle sider. Uanset hvor de måtte vende sig hen, vil Allahs ansigt være der, og kun hyklerne benægter dette.<sup>26</sup> Ligesom de kristne kirkefædre beskriver Koranen Gud som det absolutte, der alene eksisterer: »Alle, som er på den (ne jord), vil forsvinde, og tilbage vil kun være din Herres ansigt, Majestæten og Ærens Herre.«<sup>27</sup> I Koranen har Gud 99 navne eller egenskaber. Disse skal fremhæve, at han er »større«, kilden til alle positive egenskaber i universet. Således er verden kun til, fordi han er *al-Ghani* (den rige og uendelige), han er livgiveren (*al-Muhyi*), den alvidende (*al-Alim*), den, der frembringer talen (*al-Kalima*): Uden ham ville der derfor ikke være noget liv, nogen viden eller tale. Dette er en bekræftelse på, at kun Gud eksisterer i positiv forstand. Alligevel virker det ofte, som om disse navne ophæver hinanden. Gud er således *al-Qahar*, den, der besejrer og knuser sine fjender, og *al-Halim*, den forbarmende; han er *al-Qabid*, den, der borttager, og *al-Basit*, den, der giver i overflod; *al-Khafid*, den, der ydmyger, og *ar-Rafic*,

den, der ophøjer. Guds navne spiller en central rolle for muslimsk fromhed: De reciteres, tælles på bedekransene og synges som et mantra. Alt dette har erindret muslimerne om, at den Gud, de tilbeder, ikke kan rummes i menneskelige kategorier og ikke lader sig definere med en forenklet formel.

Den første af islams søjler blev den såkaldte *shahada*, der er den muslimske trosbekendelse: »Jeg vidner, at der er ingen gud ud over Gud, og Muhammed er Guds sendebud«. Dette var ikke blot en bekræftelse af Guds eksistens, men en anerkendelse af, at Allah var den eneste sande virkelighed, den eneste egentligt eksisterende. Han var sand virkelighed, skønhed og fuldkommenhed: Alle levende væsener, der synes at eksistere og være i besiddelse af disse egenskaber, har dem kun, for så vidt de har del i denne grundlæggende væren. At aflægge dette vidnesbyrd kræver af muslimerne, at de tilpasser hele deres liv, så Gud bliver fokuspunkt og eneste prioritet. Bekræftelsen af Guds enhed var ikke blot en benægtelse af, at guddomme som *banat al-Lah* ikke var tilbedelse værdig. At hævde, at Gud var én, var ikke bare en numerisk definition: Det var en opfordring til at gøre denne enhed til drivkraften i ens eget liv og i samfundet. Man kunne få et glimt af Guds enhed som et helt menneske. Guds enhed krævede imidlertid også, at muslimerne anerkendte andres religiøse stræben. Da der kun var én gud, måtte enhver retledet religion stamme fra ham alene. Troen på én højeste virkelighed ville være kulturelt betinget og komme til udtryk på forskellig vis i forskellige samfund, men fokus for al sand gudsdyrkelse måtte have været inspireret af og rettet mod den gud, araberne altid havde kaldt for Allah. Ét af de guddommelige navne i Koranen er *an-Nur*, lyset. I følgende berømte vers fra Koranen er Gud kilden til al kundskab og til de midler, som kan give mennesket et glimt af det transcendent:

Allah er himlens og jordens lys. Hans lys' billede er som en niche, i hvilken der er en lampe. Lampen er i et glas. Glasset er som en strålende stjerne, tændt af det velsignede oliventræ, som hverken er østligt eller vestligt: dets olie lyser næsten, selv om ilden ikke berører den. Lys over lys! Allah retleder til Sit lys, hvem Han vil [eller: hvem der vil], og Allah præger lignelserne for menneskene. Og Allah er Vidende om alle ting.<sup>28</sup>

Udtrykket *som* erindrer os om, at Koranens beskrivelse af Gud har grundlæggende symbolsk karakter. *An-Nur*, lyset, er derfor ikke Gud selv, men refererer til den oplysning, han skænker i enhver åbenbaring (lampen), der skinner i

hver enkelt individs hjerte (nichen). Lyset lader sig ikke fuldt ud identificere med nogen af dem, der bærer det, men det er fælles for dem alle. Som muslimske kommentatorer har påpeget lige fra begyndelsen, er lyset et særlig velegnet symbol på den guddommelige virkelighed, der transcenderer tid og rum. Billedet af oliventræet fra det ovenfor citerede vers er blevet fortolket som en henvisning til den fortløbende åbenbaring, der udgår fra én rod og forgrener sig i en mangfoldig variation af religiøse oplevelser, som ikke lader sig begrænse til en bestemt tradition eller lokalitet, hverken i øst eller vest.

Da den kristne Waraqa ibn Nawfal havde anerkendt Muhammed som sand profet, forventede hverken han selv eller Muhammed, at han skulle omvende sig til islam. Muhammed bad aldrig jøderne eller de kristne om at konvertere til hans religion, medmindre de direkte ønskede dette, fordi de selv havde modtaget ægte åbenbaringer. Koranen opfattede ikke åbenbaringen som en ophævelse af tidligere profeters budskaber og indsigter, men fremhævede i stedet kontinuiteten i menneskehedens religiøse oplevelser. Det er vigtigt at understrege dette, da tolerance ikke er en dyd, mange af nutidens vesterlændinge er tilbøjelige til at forbinde med islam. Fra begyndelsen opfattede muslimerne imidlertid åbenbaringen på en mindre eksklusiv måde end både jøderne og de kristne. Den intolerance, som mange mennesker fordømmer i nutidens islam, udspringer ikke altid af et andet og rivaliserende syn på Gud, men har ofte helt andre kilder.<sup>29</sup> Muslimerne tolererer ikke uretfærdighed, hvad enten den bliver begået af deres egne – som shah Muhammad Reza Pahlavi af Iran – eller af magtfulde vestlige lande. Koranen fordømmer ikke de andre religiøse traditioner som falske eller ufuldstændige, men viser, at enhver ny profet bekræfter og fortsætter den indsigt, forgængerne har formidlet. Koranen forkynder, at Gud havde sendt sendebude til samtlige folkeslag på jordens overflade: Ifølge islamisk tradition havde der i alt været 124.000 profeter, og dette er et symbolsk antal, der angiver uendelighed. Koranen fremhæver således gentagne gange, at den ikke kommer med et budskab, som er grundlæggende nyt, og at muslimerne må lægge vægt på, at de er beslægtet med de ældre religioner:

Og strides ikke med Skriftens folk undtagen med det bedste og skønneste (argument), men (strides) ikke med de uretfærdige blandt dem. Og sig (til dem): Vi tror på det, som er blevet åbenbaret os og åbenbaret jer, og vores Gud og jeres Gud er een (og samme Gud), og vi har underkastet os Ham.<sup>30</sup>

Koranen fremhæver naturligvis de sendebude, araberne var fortrolige med i forvejen – såsom Abraham, Noa, Moses og Jesus, der var jødernes og de kristnes profeter. Den nævner også Hud og Salih, som var blevet sendt til de gamle arabiske folkeslag, Midjan og Thamood. Visse muslimer hævder i dag, at hvis Muhammed havde kendt til hinduerne og buddhisterne, ville han have medtaget deres religiøse vismænd: Efter hans død fik disse fuld religionsfrihed i det islamiske storrige, ligesom jøderne og de kristne. Ud fra samme princip hævder visse muslimer også, at Koranen ville have æret shamaner og hellige mænd blandt de amerikanske indianere og australske aboriginere.

Muhammeds overbevisning om kontinuiteten i menneskehedens religiøse erfaringsverden blev snart sat på en hård prøve. Efter bruddet med Quraish-stammen var livet i Mekka umuligt for muslimerne. Slaverne og de frigivne, der ikke nød godt af stammens beskyttelse, blev udsat for en så hård forfølgelse, at nogle af dem omkom, og man boykottede Muhammeds egen klan, Hashim, i et forsøg på at udsulte klanens medlemmer, til de gav efter: Afsavnene var formodentlig årsag til Muhammeds højt elskede hustru Khadijas død. Efterhånden var også Muhammeds eget liv i fare. De hedenske arabere fra den nordlige bosættelse Yathrib havde inviteret muslimerne til at forlade deres klan og udvandre hertil. Dette var et skridt helt uden fortilfælde for en araber: Stammen havde været en hellig størrelse i Arabien, og et sådant frafald var et brud på helt centrale principper. Yathrib var blevet splittet gennem en tilsyneladende uheldelig krigstilstand mellem de forskellige stammegrupper, og mange af hedningerne var parat til at acceptere islam som en åndelig og politisk løsning på oasens problemer. Der var tre store jødiske stammer i bosættelsen, og de havde forberedt hedningerne mentalt på monoteismen. Dette bevirkede, at de ikke som Quraish følte sig krænket over nedrakningen af de arabiske guddomme. I sommeren 622 drog cirka 70 muslimske familier derfor af sted til Yathrib.

Året før *hijra* eller udvandringen til Yathrib (eller Medina, byen, som muslimerne kom til at betegne den) havde Muhammed tillempet sin religion efter jødedommen, som han selv opfattede denne. Efter at have virket på egen hånd igennem så mange år, må han have set frem til at skulle leve sammen med medlemmer fra en ældre og mere veletableret tradition. Muhammed foreskrev således en faste på den jødiske forsoningsdag og påbød muslimerne at bede tre gange om dagen ligesom jøderne, mod hidtil to. Muslimer måtte godt gifte sig med jødiske kvinder og skulle overholde nogle af spisereglerne. Vigtigst af alt

var dog, at muslimerne nu skulle bede i retning mod Jerusalem ligesom jøderne og de kristne. Jøderne i Medina var i begyndelsen indstillet på at give Muhammed en chance: Livet i oasen var blevet uudholdeligt, og ligesom mange af de involverede hedninger i Medina var jøderne villige til at lade tvivlen komme Muhammed til gode, da han syntes at være så positivt indstillet over for deres tro. Med tiden vendte de sig dog mod Muhammed og sluttede sig sammen med de hedninger, som var fjendtligsindede over for de nyankomne fra Mekka. Jøderne havde vægtige religiøse grunde til at afvise Muhammed: De troede, at profetiens æra var forbi. De ventede på en Messias, men ingen jøde eller kristen ville på dette tidspunkt have opfattet sig selv som profet. Alligevel var de også motiveret af politiske overvejelser: I gamle dage havde de fået magten i oasen ved at alliere sig med en af de to arabiske stammer, der lå i indbyrdes krig. Muhammed havde imidlertid indlemmet disse stammer i den nye muslimske *umma* sammen med Quraish-stammen. *Umma* var en slags superstamme, som jøderne også var medlemmer af. Da de så, hvordan deres position i Medina blev forringet, blev jøderne fjendtligsindede. De fik for vane at stimle sammen i moskeen »for at høre muslimernes fortællinger og gøre hånlige grin med deres religion«. <sup>31</sup> I kraft af deres overlegne kendskab til deres egne hellige skrifter, havde de meget let ved at finde huller i Koranens fortællinger – hvoraf nogle var markant forskellige fra de bibelske versioner. De vrængede også ad Muhammeds påstande og påpegede det yderst besynderlige i, at en mand, der gjorde krav på at være profet, ikke engang kunne finde sin egen bortkomne kamel.

Jødernes afvisning af Muhammed har formodentlig været den største skuffelse i hans liv, og den satte spørgsmålstegn ved hele hans religiøse position. Nogle af jøderne var imidlertid venligsindede og har formodentlig sluttet sig til muslimerne som en slags rådgivere. De diskuterede Bibelen med Muhammed og viste ham, hvordan han skulle gendrive de andre jødernes kritik, og dette nye kendskab til de hellige skrifter hjalp også Muhammed til at udvikle sine egne indsigter. For første gang blev Muhammed bekendt med profeternes præcise kronologi, som indtil da havde stået noget uklart for ham. Han indså nu, at det var af stor betydning, at Abraham havde levet før såvel Moses som Jesus. Hidtil havde Muhammed formodentlig antaget, at jøderne og de kristne tilhørte samme religion, men nu erfarede han, at der herskede alvorlige meningsforskelle mellem dem. For udenforstående som araberne syntes der ikke at være den store forskel på de to standpunkter, og det virkede logisk at

forestille sig, at tilhængerne af Toraen eller evangeliet havde tilføjet *hanifiya*, den rene religion, uægte elementer som fx rabbinernes mundtlige overlevering og den blasfemiske treenighedslære. Muhammed så ligeledes, hvordan jøderne i deres egne hellige skrifter blev betegnet som et troløst folk, der havde tyet til afgudsdyrkelse for at tilbede guldkalven. Koranens polemik mod jøderne er omstændelig og afslører, hvor truende muslimerne må have oplevet den jødiske afvisning, selv om Koranen til stadighed hævder, at »den tidligere åbenbarings folk« har taget fejl, og at alle religioner grundlæggende er én. <sup>32</sup>

Gennem de venligsindede jøder i Medina fik Muhammed desuden kendskab til fortællingen om Ismael, der var Abrahams ældste søn. I Bibelen havde Abraham fået en søn med trælkvinden Hagar, men da Sara havde født Isak, var hun blevet jaloux og havde forlangt, at han skilte sig af med Hagar og Ismael. Til Abrahams trøst lovede Gud, at også Ismael skulle blive stamfader til et stort folk. De arabiske jøder havde tilføjet nogle af deres egne lokale legender, ifølge hvilke Abraham havde efterladt Hagar og Ismael i dalen ved Mekka, hvor Gud havde taget sig af dem og åbenbaret den hellige kilde Zamzam, da drengen var ved at dø af tørst. Senere havde Abraham besøgt Ismael, og sammen havde fader og søn bygget den første Kaba, der var tempel for den ene Gud. Ismael var blevet arabernes stamfader, så ligesom jøderne var de også Abrahams sønner. Dette må have været sød musik i Muhammeds ører: Han var i færd med at åbenbare et helligt skrift for araberne og kunne nu grundfæste deres tro på forfædrenes fromhed. I januar 624, da det stod klart, at Medina-jødernes fjendtlighed var blevet permanent, erklærede den nye religion sig for selvstændig. Muhammed beordrede muslimerne til at bede i retning mod Mekka i stedet for Jerusalem. Denne ændring af bederetningen (*qiblaen*) er blevet betegnet som Muhammeds mest kreative religiøse handling. Ved at kaste sig i støvet i retning mod Kabaen, som var uafhængig af de to ældre åbenbaringer, erklærede muslimerne stiltiende, at de ikke tilhørte nogen etableret religion, men underkastede sig Gud alene. De sluttede sig ikke til en sekt, som på ugudelig vis splittede religionen op i stridende grupper. I stedet vendte de tilbage til Abrahams oprindelige religion. Han havde været den første *muslim*, der havde underkastet sig Gud og opført hans hellige hus:

Men de siger: Bliv jøder eller kristne, så vil I være retledede. Sig: Nej, (følg) Abraham den oprigtiges religion, thi han hørte ikke til afgudsdyrkerne.

Sig: Vi tror på Allah, og hvad der er åbenbaret os, og hvad der er åbenbaret Abraham og Ismael og Isak og Jakob og stammerne, og på det, der blev givet Moses og Jesus, og på det, der blev givet (alle) profeterne fra deres Herre. Vi gør ikke nogen forskel på dem, og vi er Ham hengivne.<sup>33</sup>

Det var i sandhed afgudsdyrkelse at foretrække en menneskelig fortolkning af sandheden frem for Gud selv.

Muslimernes tidsregning tager ikke udgangspunkt i Muhammeds fødsel eller i året for hans første åbenbaringer – der var trods alt ikke noget nyt i dette fænomen – men i året for *hijra* (udvandringen til Medina), hvor muslimerne begyndte at realisere den guddommelige plan for historien ved at gøre islam til en politisk realitet. Vi har set, at Koranen forkynner, at alle religiøse mennesker har pligt til at arbejde for et retfærdigt samfund, og muslimerne har bestemt taget deres politiske kald meget alvorligt. Muhammed havde i begyndelsen ikke haft til hensigt at blive en politisk lederskikkelse, men begivenheder, han ikke selv havde været i stand til at forudse, havde skubbet ham frem imod en helt ny politisk løsning for araberne. I løbet af de ti år mellem *hijra* og hans død i Mekka i 632 var Muhammed og hans første muslimske tilhængere involveret i en desperat overlevelseskamp mod modstanderne i Medina og Quraish-stammen i Mekka, der alle var parat til at udslutte *umma*. I Vesten er Muhammed ofte blevet fremstillet som en krigsherre, der med våben påtvang en modvillig omverden islam. Virkeligheden var en helt anden. Muhammed kæmpede for sit liv, udviklede i Koranen en teologi om retfærdig krig, som de fleste kristne ville være enige i, og han tvang aldrig nogen til at omvende sig. I Koranen fremgår det klart, at der ikke er religionstvang. Her skildres krigen som afskyelig; selvforsvar er den eneste retfærdige form for krig. Undertiden kan det være nødvendigt at ty til kamphandlinger for at bevare anstændige værdier, ligesom kristne fandt det nødvendigt at bekæmpe Hitler. Muhammed var en stor politisk begavelse. Ved afslutningen på hans liv havde de fleste arabiske stammer sluttet sig til *umma*, selv om deres *islam* for hovedpartens vedkommende enten var af nominel eller overfladisk karakter, hvilket Muhammed selv var klar over. I 630 åbnede byen Mekka sine porte for Muhammed, som kunne indtage den uden blodsudgydelser. I 632, kort før sin død, foretog han en pilgrimsfærd til afsked, hvorunder han islamiserede *hajj*, de gamle hedenske ritualer, som stod arabernes hjerte så nær. Pilgrimsfærden blev hermed den femte søjle i islam.

Alle muslimer har pligt til at drage på *hajj* mindst én gang i livet, hvis omstændighederne ellers tillader det. Naturligvis mindes pilgrimmene Muhammed, men ritualerne er blevet udlagt på en sådan måde, at de mere skal minde dem om Abraham, Hagar og Ismael end om deres profet. De virker mærkværdige for en udenforstående – hvad der gælder for alle fremmedartede sociale eller religiøse ritualer – men de er i stand til at udløse en intens religiøs oplevelse og give et fuldkomment udtryk for såvel det fælles som det personlige aspekt i islams åndelige liv. I dag er en stor del af de mange tusinder af pilgrimme, der samles i Mekka på den fastsatte tid, ikke arabere, men de har formået at overtage de gamle arabiske ceremonier og gøre dem til deres egne. Når de stimler sammen omkring Kabaen, klædt i de traditionelle pilgrimsdragter, som udvisker alle racemæssige og klassebetonede forskelle, føler de, at de er blevet befriet fra dagliglivets egoistiske gøremål og blevet inddraget i et fællesskab med et fokus og en fast orientering. Enstemmigt råber de: »Her er jeg til din tjeneste, oh, Allah«, før de begynder at vandre rundt om helligdommen. Den grundlæggende mening med dette ritual er godt beskrevet af den afdøde iranske filosof Ali Shariati:

Når man vandrer omkring Kabaen og kommer den stadig nærmere, oplever man det, som om en lille kilde løber ud i en stor flod. Båret frem af flodbølgen mister man jordforbindelsen. Pludselig flyder man, båret af strømmen. Efterhånden som man kommer centrum nærmere, bliver man så kraftigt klempt af mængden, at man får nyt liv. Nu er man en del af folket; nu er man et menneske, levende i al evighed ... Kabaen er verdens sol, og dens ansigt trækker dig ind i sin bane. Du er blevet en del af dette universelle system. Når du vandrer rundt omkring Allah, glemmer du hurtigt dig selv ... Du er blevet forvandlet til en partikel, der gradvis smelter og forsvinder. Dette er absolut kærlighed på sit højeste.<sup>34</sup>

Jøderne og de kristne har også lagt vægt på betydningen af det åndelige fællesskab. *Hajj* giver hver enkelt muslim en oplevelse af at være personligt integreret i *umma* med Gud som centrum. Ligesom i de fleste andre religioner er freden og harmonien vigtige temaer under pilgrimsfærden, og når først pilgrimmene er kommet ind på det hellige område, er enhver form for vold forbudt. De må ikke engang slå et insekt ihjel eller sige hårde ord. Derfor vakte det stor bestyrtelse i den muslimske verden, da iranske pilgrimme under *hajj* i 1987 anstiftede optøjer, hvorunder 402 mennesker omkom, og 649 blev såret.

Muhammed døde uventet efter kort tids sygdom i juni 632. Efter hans død prøvede nogle af beduinstammerne at bryde med *umma*, men den politiske enhed i Arabien forblev intakt. Med tiden accepterede de genstridige stammer ligeledes religionen for den ene Gud: Muhammeds forbløffende fremgang havde vist araberne, at det hedenskab, der havde tjent dem godt igennem århundreder, ikke længere fungerede i den moderne verden. Islam bibragte dem et nyt ideal om medlidenhed, der var karakteristisk for de højere udviklede religioner: Broderskab og social retfærdighed blev helt afgørende dyder. En stærk lighedstænkning kom fortsat til at karakterisere islam.

I Muhammeds egen levetid havde dette også indebåret lighed mellem kønnene. I dag er det i Vesten almindeligt at skildre islam som en grundlæggende kvindefjendsk religion, men ligesom kristendommen havde Allahs religion oprindeligt en positiv holdning til kvinder. I *jabiliyya*, den førislamiske periode, havde araberne bevaret den indstilling over for kvinderne, som havde været fremherskende før aksetiden. Polygami var fx almindeligt forekommende, og hustruerne forblev i deres fædrene hus. Overklassekvinder havde betragtelig magt og anseelse – Muhammeds første hustru Khadija var fx en fremgangsrig handelskvinde – hvorimod de fleste kvinder var på niveau med slaverne; de havde ingen politiske rettigheder eller menneskerettigheder, og barnemord på piger var almindeligt forekommende. Der havde været kvinder blandt Muhammeds første tilhængere, og det havde ligget ham stærkt på sinde at forbedre deres kår. Koranen forbød udtrykkeligt barnemord på piger og bebrejdede araberne deres mismod, når de fik døtre. Den gav ligeledes kvinderne juridiske arverettigheder og ret til skilsmisse: De fleste vestlige kvinder havde intet til sammenligning før i 1800-tallet. Muhammed opmuntrede kvinderne til at tage aktivt del i *ummas* anliggender, og disse gav direkte udtryk for deres synspunkter i tiltro til at blive hørt. Ved en enkelt lejlighed beklagede kvinderne i Medina sig fx til profeten over, at de var ved at sakke bagud i studiet af Koranen i forhold til mændene, og de bad ham om hjælp til at indhente det forsømte. Muhammed hjalp dem. Et af de vigtigste spørgsmål gik på, hvorfor Koranen kun henvendte sig til mænd, når kvinder også skulle underkaste sig Gud. Resultatet kom i form af en åbenbaring, der både henvendte sig til kvinder og mænd, og som understregede den moralske og åndelige lighed mellem kønnene.<sup>35</sup> Derefter henvendte Koranen sig hyppigt direkte til kvinderne, hvad der sjældent sker i såvel de jødiske som de kristne hellige skrifter.

Uheldigvis blev religionen, ligesom i kristendommen, senere kapret af

mændene, der udlagde teksterne på en måde, som var til skade for de muslimske kvinder. Koranen foreskriver ikke, at alle kvinder skal bære slør. Det gælder kun for Muhammeds hustruer som et statussymbol. Da først islam havde indtaget sin plads i den civiliserede verden, overtog muslimerne imidlertid skikkene fra oikumene, hvilket reducerede kvinderne til andenklassesborgere. Man overtog skikken med tilslørede kvinder og traditionen for at afsondre dem i et harem fra Persien og det kristne Byzans, hvor kvinderne længe havde været marginaliseret på denne måde. Under abbasidernes kalifat (750-1258) var de muslimske kvinders stilling blevet lige så ringe som deres medsøstres i de jødiske og kristne samfund. I dag opfordrer muslimske feminister mændene til at vende tilbage til Koranens oprindelige ånd.

Dette erindrer os om, at islam – som det er tilfældet med enhver anden tro – vil kunne fortolkes på en lang række forskellige måder. Islam udviklede da også sine sekter og splittelser. Den første af disse – mellem sunna og shia – blev bebudet i magtkampen om ledelsen efter Muhammeds ret pludselige død. Abu Bakr, der var en nær ven af Muhammed, blev valgt af flertallet, men nogle mente, at Muhammed selv ville have foretrukket sin fætter og svigersøn Ali ibn Abi Talib som stedfortræder (*kalifa*). Ali godkendte selv Abu Bakrs ledelse, men i de efterfølgende år virker det, som om han bliver behandlet særligt loyalt af de afvigere, der misbilligede politikken hos de tre første kaliffer: Abu Bakr, Umar ibn al-Khattab og Uthman ibn Affan. Endelig blev Ali den fjerde kalif i 656: Med tiden skulle shia-muslimerne udnævne ham til den første *imam* eller leder af *umma*. Splittelsen mellem sunnitter og shiitter drejede sig mere om ledelsen af *umma* end om religiøse stridspunkter, og hermed blev betydningen af politik i islam indvarslet. Dette kom også til at berøre opfattelsen af Gud. *Shia-i-Ali* (Alis parti) forblev et mindretal og udviklede en fromhed præget af protest, hvilket den tragiske skikkelse Husayn ibn Ali, der var Muhammeds barnebarn, var et typisk eksempel på. Husayn nægtede at acceptere umayyaderne (der havde tilranet sig kalifatet efter Alis død), og sammen med en lille gruppe tilhængere døde han i 680 i slaget mod umayyadekaliffen Yazid på Kerbala-sletten i nærheden af Kufa i det nuværende Irak. Alle muslimer betragter den amoralske nedslagtning af Husayn med rædsel, men for shiitterne er han blevet en særlig helt til minde om det martyrium, som undertiden følger med i kampen mod tyranniet. På dette tidspunkt var muslimerne begyndt at opbygge deres eget storrige. De første fire kaliffer havde kun været optaget af at udbrede islam blandt de arabiske undersætter i de per-



siske og byzantinske riger, som begge var på tilbagetog. Under umayyaderne fortsatte ekspansionen imidlertid ind i Asien og Nordafrika, hvilket ikke så meget var inspireret af religion som af arabisk imperialism.

Ingen i det nye storrige blev tvunget til at gå over til islam; i århundredet efter Muhammeds død opfordrede man ikke folk til at omvende sig, og omkring 700 var noget sådant faktisk forbudt ved lov. Muslimerne mente, at islam var for araberne, hvad jødedommen var for Jakobs sønner. Som »bogens folk« (*ahl al-kita*) fik jøderne og de kristne religionsfrihed som *dhimmier*, dvs. beskyttede mindretalsgrupper. Da de abbasidiske kaliffer begyndte at opfordre til omvendelse, var mange semitiske og ariske folkeslag i riget ivrige efter at konvertere til den nye religion. Fremgangen kom til at betyde lige så meget for islam, som Jesu nederlag og ydmygelse har betydet i kristendommen. Politik er ikke et ydre anliggende i forhold til muslimens personlige liv, som det er tilfældet i kristendommen, der er skeptisk over for verdslig succes. Muslimerne føler sig forpligtet til at realisere et retfærdigt samfund i overensstemmelse med Guds vilje. *Ummaen* har en sakramental betydning som et tegn på, at Gud har velsignet dette forsøg på at udfri menneskeheden fra undertrykkelse og uretfærdighed. *Ummas* politiske helbredstilstand indtager stort set samme plads i muslimernes åndelige liv, som et særligt teologisk tilhørsforhold (det være sig katolsk, protestantisk, metodistisk eller baptistisk) har i den enkelte kristnes liv. Hvis de kristne finder muslimernes politiske interesse ejendommelig, burde de måske tænke over, at deres egen lidenskabelige interesse for vanskeligt tilgængelige teologiske spørgsmål virker lige så mærkværdig på jøderne og muslimerne.

I de første år af islams historie udsprang spekulationerne om Guds væsen derfor ofte af en politisk interesse for kalifatet og den almindelige samfundsorden. De lærdes debatter om, hvem og hvilket slags menneske der skulle stå i spidsen for *umma*, skulle få samme store vægt i islam som diskussionerne om Jesu to naturer i kristendommen. Efter perioden med de fire retlede kaliffer (*rashidun*) oplevede muslimerne, at de befandt sig i en verden, der var særdeles forskellig fra det lille kampberedte samfund i Medina. Nu var de herskere i et voksende storrige, og lederne syntes styret af verdslighed og grådighed. Hos aristokratiet og ved hoffet mødte man en luksus og korrupsion, som var helt forskellig fra den nøjsomhed, der havde præget profetens og hans tilhængeres liv. De mest fromme blandt muslimerne udfordrede den etablerede samfundsorden med Koranens socialistiske budskab og prøvede

at gøre islam vedkommende under de nye vilkår. Der opstod en række nye løsningsforsøg og sekter.

Den mest populære løsning blev fundet af de jurister og traditionalister, som prøvede at vende tilbage til idealerne fra Muhammed og *rashidun*. Dette resulterede i udformningen af den islamiske lov (*sharia*), der var en lovsamling i stil med Toraen, som var baseret på Koranen og på profetens liv og leveregler. Et forvirrende antal mundtlige traditioner var i omløb om Muhammed og hans første tilhængeres ord (*hadith*) og sædvane (*sunna*), og de blev i 700- og 800-tallet samlet af en række redaktører, hvoraf Muhammed ibn Ismail al-Bukhari og Muslim ibn al-Hijaj al-Qushairi var de mest betydningsfulde. Da man mente, at Muhammed fuldstændig havde underkastet sig Gud, skulle muslimerne efterligne ham i deres daglige liv. Ved således at efterligne Muhammeds måde at tale, spise, vaske sig og bede på hjalp den islamiske lov muslimerne til at leve et liv, som var åbent over for Gud. Hvis man formede sig efter profetens forbillede, kunne man gøre sig forhåbninger om at opnå at blive lige så modtagelig for Gud. Når muslimerne således handler i overensstemmelse med en *sunna* og hilser på hinanden med ordene »*Salaam alaykum*« (»Fred være med dig«), ligesom Muhammed selv havde gjort det, eller udviser samme venlighed over for dyr, børn og fattige og er gavmilde og troværdige i deres samkvem med andre, bliver de erindret om Gud. De ydre handlinger skal ikke betragtes som mål i sig selv, men som et middel til at opnå *taqwa*, den »bevidsthed om Gud«, som er foreskrevet i Koranen og blev praktiseret af profeten. Den består i, at man konstant har Gud i sinde (*dhiker*). Der har været stor diskussion om gyldigheden af *sunna* eller *hadith*: Nogle betragtes som mere ægte end andre. Til syvende og sidst er spørgsmålet om historisk troværdighed mindre betydningsfuldt end den kendsgerning, at de har fungeret i praksis: De har gennem mange århundreder været i stand til at bibringe millioner af muslimers liv en hellig fornemmelse for det guddommelige.

*Hadith* eller samlingen af profetens leveregler handler især om hverdagsagtige spørgsmål, men også om metafysik, kosmologi og teologi. En række af udsagnene formodes at være overleveret direkte fra Gud til Muhammed. Disse *hadith qudsi* (hellige traditioner) fremhæver Guds iboende tilstedeværelse for den troende: En berømt *hadith* opstiller således en liste over de trin, hvorigennem en muslim erkender det guddommelige nærvær, der næsten synes inkarneret i den troende: Man begynder med at overholde Koranens og sharias bud og fortsætter dernæst frivilligt med gode gerninger:

Min tjener kommer mig ikke nærmere gennem noget, der er mig mere kært end det, jeg selv har gjort til en pligt for ham. Og min tjener fortsætter med at komme mig endnu nærmere gennem ikke-foreskrevne gerninger, indtil jeg elsker ham: Og når jeg elsker ham, bliver jeg hans øre, hvorigennem han hører, hans øje, hvorigennem han ser, hans hånd, hvormed han griber ud, og hans fod, hvorpå han går.<sup>36</sup>

Ligesom i jødedommen og kristendommen er den transcendent Gud også et immanent nærvær i menneskets verden. Muslimerne kunne udvikle en fornemmelse for det guddommelige nærvær gennem metoder, som på mange måder lignede dem, de to ældre religioner havde fundet frem til.

De muslimer, der fremmede denne form for fromhed baseret på efterligningen af Muhammed, går som regel under betegnelsen *ahl al-hadith*, traditionalisterne. De appellerede til jævne mennesker, fordi de var repræsentanter for en stærkt lighedspræget etik. De var modstandere af det luksuriøse liv ved umayyadernes og abbasidernes hof, men afviste tillige shias revolutionære strategi. De troede ikke, at kaliffen var i besiddelse af særlige åndelige evner: Han var blot administrator. Ved at fremhæve Koranens guddommelige karakter og *sunna* forsynede de dog de enkelte muslimer med midlerne til at komme i direkte kontakt med Gud; dette virkede potentielt samfundsomvæltende og stærkt kritisk mod det enevældige styre. Man havde ikke brug for en præstekaste, der skulle fungere som mellemmand. Den enkelte muslim havde over for Gud ansvar for sin egen skæbne.

Traditionalisterne forkyndte frem for alt, at Koranen var en eviggyldig virkelighed, ligesom Toraen eller Logos, og at den på en eller anden måde var et udtryk for Gud selv. Den havde opholdt sig i Guds sind siden tidernes begyndelse. Deres lære om den uskabte Koran var ensbetydende med, at muslimerne kunne høre den usynlige Gud direkte, når Koranen blev læst højt. Koranen repræsenterede Guds tilstedeværelse midt iblandt dem. Hans tale var på deres læber, når de holdt den hellige bog, som om de var i berøring med selve det guddommelige. De første kristne havde opfattet mennesket Jesus på tilsvarende vis:

Det, som var fra begyndelsen, det, som vi har hørt, det, som vi har set med vore øjne, det, som vi betragtede og vore hænder rørte ved: livets ord.<sup>37</sup>

Hvem Jesus, Ordet, helt præcist var, havde de kristne været stærkt optaget af. Nu begyndte muslimerne at diskutere Koranens karakter: I hvilken forstand var den arabiske tekst virkelig Guds ord? Visse muslimer fandt denne ophøjelse af Koranen lige så blasfemisk som de kristne, der havde ladet sig forarge over, at Jesus skulle være det inkarnerede Logos.

Shia-muslimerne udviklede imidlertid gradvis forestillinger, som syntes at ligge endnu tættere på den kristne inkarnationstanke. Efter Husayns tragiske død blev shiitterne overbevist om, at kun efterkommere af hans far Ali ibn Abi Talib kunne stå i spidsen for *umma*, og de blev en klart afgrænset sekt inden for islam. Da Ali både havde været Muhammeds fætter og svigersøn, var han i dobbelt forstand blodsbeslægtet. Nu da ingen af profetens sønner havde overlevet barndommen, var Ali hans vigtigste mandlige slægtning. Shiitterne videreudviklede denne forestilling om guddommelig velsignelse og nåede frem til den antagelse, at det kun var medlemmer af Muhammeds slægt fra Alis hus, som havde et sandt kendskab (*ilm*) til Gud. Kun de kunne give *umma* guddommelig vejledning. Hvis en efterkommer af Ali kom til magten, kunne muslimerne se frem til en retfærdig guldalder, og *umma* ville blive anført i overensstemmelse med Guds vilje.

Begejstringen for Alis person kom til at udvikle sig på ret overraskende vis. Nogle af de mere yderliggående shiitiske grupper ophøjede Ali og dennes efterkommere til en højere position end Muhammeds og gav dem næsten guddommelig status. De trak på den gamle persiske tradition om en udvalgt guddommelig avlet familie, der videreførte den hellige herlighed fra den ene generation til den anden. Ved afslutningen på umayyadernes periode var visse shiitter nået frem til den opfattelse, at den autoritative *ilm* var forbeholdt en enkelt gren af Alis efterkommere. Muslimerne ville kun kunne finde den person, Gud havde udpeget til *imam* (leder) for *umma*, i denne familie. Hvad enten han var ved magten eller ej, ville hans vejledning være absolut nødvendig, så alle muslimer havde pligt til at søge efter ham og godkende hans lederskab. Da disse *imamer* hurtigt blev centrum for utilfredsheden i samfundet, opfattede kalifferne dem som fjender af staten: Ifølge den shiitiske tradition blev adskillige *imamer* forgiftet, og nogle måtte gå i skjul. Når hver *imam* stod for døden, skulle han vælge én fra sine slægt som arvtager til *ilm*. Efterhånden blev disse *imamer* æret som *avatarer*: Hver eneste af dem havde været et »bevis« (*hujja*) på Guds tilstedeværelse på jorden og havde på mystisk vis inkarneret det guddommelige i menneskelig skikkelse. Hans ord, beslutninger og befalinger var

Guds egne. Ligesom de kristne havde opfattet Jesus som vejen, sandheden og livet, dyrkede shiitterne deres *imamer* som porten (*bab*) til Gud, som vejen (*sabil*) og vejleder for hver generation.

De forskellige grene inden for shia sporede den guddommelige slægtsfølge på hver deres måde. »Tolverne« ærede fx de tolv efterkommere af Ali gennem Husayn, indtil den sidste *imam* i 939 var draget i skjul og havde forladt det menneskelige samfund; da han ikke selv havde nogen efterkommere, uddøde denne gren af slægten. Ismaelitterne, kendt som »Syverne«, mente, at den syvende af disse *imamer* havde været den sidste. Der opstod en messiansk strømning blandt Tolverne, hvor man antog, at den 12. eller skjulte *imam* ville komme igen og indvarsle en ny guldalder. Dette var åbenlyst farlige idéer. De var ikke blot politisk sprængfarlige, men kunne også let fortolkes på en stærkt forenklet og grov måde. De mere yderliggående blandt shiitterne udviklede derfor en esoterisk tradition, som var baseret på en symbolsk udlægning af Koranen, og som vi skal se nærmere på i det følgende kapitel. Deres form for fromhed var for svært tilgængelig for flertallet af muslimerne, der opfattede denne inkarnationsforestilling som blasfemisk, så shiitterne var som regel at finde blandt de mere aristokratiske klasser i samfundet og blandt de intellektuelle. Efter revolutionen i Iran har vi i Vesten haft en tilbøjelighed til at skildre shia som grundlæggende fundamentalistisk, men dette er en upræcis beskrivelse. Shiismen blev en sofistikeret tradition. Reelt havde shiitterne meget til fælles med de muslimer, der prøvede at argumentere rationelt og systematisk for Koranen. Disse rationalister, mutazilitterne, udgjorde deres helt egen gruppe. Også de var stærkt politisk engagerede: Ligesom shiitterne stillede mutazilitterne sig stærkt kritiske over for det luksuriøse liv ved hoffet, og de var ofte politisk aktive mod den etablerede samfundsorden.

Det politiske spørgsmål inspirerede til en teologisk diskussion om Guds styrende rolle i menneskelige anliggender. Tilhængere af umayyaderne havde nok så uopfindsomt fremført, at deres uislamiske opførsel ikke skyldtes dem selv, men derimod, at Gud havde forudbestemt dem til at være, som de var. Koranen understregede meget kraftigt Guds almægtighed og alvidenhed; mange tekster kunne trækkes frem til støtte for dette syn på forudbestemmelsen. Koranen fremhæver imidlertid menneskets ansvarlighed i lige så stærke vendinger ved at hævde, at Gud ikke vil ændre menneskets vilkår, medmindre mennesket selv ændrer sit indre. Kritikerne af den etablerede samfundsorden understregede derfor den frie vilje og det moralske ansvar. Mutazilitterne valgte imidlertid den gyldne

middelev og lagde afstand (*i'razabu*, at stille sig over) til ethvert yderliggående standpunkt. De forsvarede den frie vilje for at sikre menneskeheden etiske natur. De muslimer, som troede, at Gud stod over menneskelige forestillinger om godt og ondt, nedvurderede hans retfærdighed. En Gud, som krænkede alle anstændige principper og slap godt fra det, alene fordi han var Gud, var ikke mere værd end en tyrannisk kalif. Ligesom shiitterne erklærede mutazilitterne, at retfærdigheden lå i Guds væsen; han *kunne* ikke gøre nogen uret; han *kunne* ikke påbyde noget, der stred imod fornuften.

Her kom de i konflikt med traditionalisterne, der hævdede, at mutazilitterne krænkede den almægtige Gud ved at gøre mennesket til ophavsmand til og skaber af sin egen skæbne. De beklagede sig over, at mutazilitterne var ved at gøre Gud *for* rationel og for meget lig et menneske. De sluttede sig til læren om forudbestemmelsen for at understrege, at Gud grundlæggende var ubegribelig: Hvis vi påstod, at vi kunne begribe ham, ville han ikke være Gud, men blot en menneskelig projektion. Gud overskred rent menneskelige forestillinger om godt og ondt; han kunne ikke forpligtes på vores normer og forventninger: En handling var ond og uretfærdig, fordi Gud havde foreskrevet det, og ikke fordi disse menneskelige værdiforestillinger havde en transcendent dimension, som Gud selv var bundet op på. Det var fejlagtigt, når mutazilitterne hævdede, at retfærdigheden, der var et rent menneskeligt ideal, var en del af Guds væsen. Problemet med forudbestemmelsen og den frie vilje, som også var blevet behandlet af de kristne, peger på et centralt problem i forbindelse med forestillingen om en personlig Gud. Det er lettere at påstå, at en upersonlig Gud, som fx brahman, eksisterer hinsides godt og ondt, der da bliver betragtet som en uudgrundelig guddommeligheds masker. En Gud, der på en eller anden mystisk vis er en person, og som aktivt tager del i menneskets historie, gør sig selv sårbar over for kritik. Det er kun alt for let at gøre denne Gud til en tyrann eller dommer af tragiske dimensioner og lade »ham« indfri vores forventninger. Vi kan gøre Gud til republikaner eller socialist, racist eller revolutionær alt efter vores eget personlige forgodtbefindende. Faren ved dette har fået nogle til at opfatte forestillingen om en personlig Gud som en irreligiøs ide, fordi den simpelthen fastlåser os i vores egne fordomme og gør vores menneskelige forestillinger absolutte.

For at undvige denne fare kom traditionalisterne med den hævdundne skelnen, som både jøder og kristne havde anvendt, mellem Guds væsen og hans gerninger. De hævdede, at nogle af de egenskaber, der gjorde den tran-

scendente Gud i stand til at gribe ind i verden – såsom hans magt, viden, vilje, lydhørhed, syn og tale, der alle tillægges Allah i Koranen – altid havde været sammen med ham på stort set samme måde som den uskabte Koran. De var adskilt fra Guds ubegribelige væsen, som altid vil unddrage sig vores forståelse. Ligesom jøderne havde forestillet sig, at Guds Visdom eller Toraen havde været hos Gud fra før tidens begyndelse, udviklede muslimerne nu en tilsvarende forestilling for at gøre rede for Guds person og erindre hinanden om, at det menneskelige sind ikke kunne fatte ham fuldt ud. Hvis ikke kaliffen al-Mamun (813-832) havde taget mutazilitternes parti og forsøgt at gøre deres idéer til officiel muslimsk lære, ville denne svært tilgængelige tankegang næppe have påvirket mere end en håndfuld mennesker. Da kaliffen imidlertid begyndte at udsætte traditionalisterne for tortur for at gennemtvinge mutazilitternes trosforestillinger, blev almindelige mennesker forfærdede over denne uislamiske opførelse. Ahmad ibn Hanbal (780-855) var en ledende skikkelse blandt traditionalisterne. Han undslap med nød og næppe døden under al-Mamuns inkvisition og blev en folkehelt. Hans hellighed og karisma, der bl.a. kom til udtryk i bønner for de folk, som torturerede ham, var en udfordring mod kalifatet, og hans tro på, at Koranen var uskabt, blev et slagord for en folkelig opstand mod mutazilitternes rationalisme.

Ibn Hanbal nægtede at gå med til nogen form for rationel diskussion om Gud. Da den moderate mutazilit al-Huayan al-Karabisi (død 859) således fremsatte et kompromisforslag – der bestod i, at Koranen, betragtet som Guds tale, virkelig var uskabt, men blev skabt i samme øjeblik, den kom til udtryk i menneskesprog – fordømte Ibn Hanbal denne lære. Al-Karabisi var helt villig til yderligere at modificere sit synspunkt og erklærede, at det skrevne og talte arabiske sprog i Koranen var uskabt, for så vidt det havde andel i Guds evige tale. Ibn Hanbal erklærede imidlertid, at dette heller ikke gik an, fordi det var nyttesløst og farligt at gøre sig spekulationer om Koranens oprindelse på en sådan rationalistisk måde. Fornuften var ikke et passende redskab til at udforske den uudgrundelige Gud. Han anklagede mutazilitterne for at udtømme Gud for ethvert mysterium og reducere ham til en abstrakt formel uden religiøs værdi. Når Koranen brugte antropomorfe vendinger til at beskrive Guds indgriben i verden, eller når den sagde, at Gud »taler« og »ser« og »siddet på sin trone«, insisterede Ibn Hanbal på, at dette skulle forstås bogstaveligt »uden at spørge hvordan« (*bila kayf*). Måske kan han sammenlignes med yderliggående kristne som Athanasios, der havde insisteret på en radikal

tolkning af inkarnationen i modsætning til de mere rationelt orienterede kættere. Ibn Hanbal fremhævede, at det guddommelige var grundlæggende uudsigeligt, og at det lå hinsides enhver logisk og begrebsmæssig analyse.

Koranen understreger dog vigtigheden af intelligens og forståelse, og Ibn Hanbals holdning var i en vis forstand en smule enfoldig. Mange muslimer opfattede den som perverteret og obskurantisk. Abu al-Hasan ibn Ismail Al-Ashari (878-941) fandt en kompromisløsning. Han havde selv været mutazilit, men var blevet omvendt til traditionalisternes holdning efter at have haft en drøm, hvor profeten havde åbenbaret sig for ham og opfordret ham til at studere *hadith*. Al-Ashari gik nu i den modsatte grøft. Han blev yderliggående traditionalist og prædikede mod mutazilitterne som islams svøbe. Dernæst havde han endnu en drøm, hvori Muhammed havde virket irriteret og havde sagt: »Jeg gav dig ikke bud om at opgive de rationelle argumenter, men om at støtte de ægte *hadith*er«. <sup>38</sup> Herefter brugte Al-Ashari de sande mutazilitters rationelle fremgangsmåde til at fremme den agnostiske ånd fra Ibn Hanbal. Hvor mutazilitterne hævdede, at Guds åbenbaring ikke kunne være fornuftsstridig, brugte Al-Ashari fornuften og logikken til at demonstrere, at Gud lå uden for vores forståelseshorisont. Mutazilitterne havde løbet risikoen for at reducere Gud til et modsigelsesfrit, men tørt begreb; Al-Ashari ønskede at vende tilbage til Koranens varmbloedige Gud til trods for eventuelle inkonsekvenser. Ligesom Dionysios Areopagitten var han faktisk overbevist om, at paradokset ville skærpe vores fornemmelse for Gud. Han nægtede at reducere Gud til et begreb, som kunne analyseres i stil med alle andre menneskelige idéer. De guddommelige attributter, såsom viden, magt, liv, etc., var virkelige; de *havde* tilhørt Gud i al evighed. De var imidlertid adskilt fra Guds væsen, da Gud grundlæggende var én, usammensat og enestående. Han kunne ikke opfattes som et sammensat væsen, fordi han var selve det usammensatte; vi kunne dermed ikke analysere ham ved at definere hans forskellige egenskaber eller splitte ham op i mindre dele. Al-Ashari afviste et hvilket som helst forsøg på at løse paradokset: Han hævdede således, at når Koranen siger, at Gud »siddet på sin trone«, må vi acceptere dette som en kendsgerning, selv om det ligger uden for vores fatteevne at gøre os forestillinger om en ren ånd, der »siddet«.

Al-Ashari prøvede at finde frem til en middelev mellem bevidst obskurantisme og ekstrem rationalisme. Enkelte bogstavtro muslimer hævdede, at hvis de salige skulle »se« Gud i himlen, sådan som Koranen påstod, måtte han have en fysisk fremtrædelsesform. Hisham ibn Hakim gik så langt som til at sige følgende:

Allah har en krop, bred og høj og lang med afpassede dimensioner, der udstråler lys i rigeligt mål i sine tre dimensioner fra et sted hinsides stederne som en barre af rent metal, der skinner som en rund perle til alle sider med farve, smag og duft, og som kan berøres.<sup>39</sup>

Enkelte shiitter gik ind for sådanne synspunkter, da de troede, at deres *imamer* var inkarnationer af det guddommelige. Mutazilitterne hævdede, at når Koranen taler om Guds »hænder«, skulle dette fortolkes allegorisk som udtryk for hans gavmildhed og rundhåndethed. Al-Ashari gik imod de bogstavtro ved at fremhæve, at Koranen påstod, vi kun kunne omtale Allah i symbolske vendinger. Han satte sig imidlertid også op imod traditionalisternes fuldstændige afvisning af fornuften. Al-Ashari hævdede, at Muhammed ikke selv var stødt på den slags problemer, da han ellers ville have vejledt muslimerne om dem. Som sagerne stod, var det nu alle muslimers pligt at anvende analogislutninger (*qiyas*) som et middel til at bevare en sand religiøs forestilling om Gud.

Al-Ashari blev ved med at gå ind for kompromiset. Han fremførte således, at Koranen var Guds evige og uskabte ord, men at blæk, papir og de arabiske ord i den hellige tekst var skabte. Han fordømte mutazilitternes lære om den fri vilje, fordi kun Gud kunne være skaber af menneskets gerninger, men samtidig gik han imod traditionalisternes opfattelse af, at mennesket ikke selv ydede noget bidrag til sin egen frelse. Hans løsning var lettere indviklet: Gud skaber gerningerne, men tillader mennesket at vinde fortjeneste eller mishag for disse. I modsætning til Ibn Hanbal var al-Ashari faktisk villig til at stille spørgsmål og udforske disse metafysiske problemer, selv om han til syvende og sidst konkluderede, at det var forkert, hvis man ville prøve at rumme den mystiske og uudsigelige virkelighed, vi kalder for Gud, i et velordnet rationalistisk system. Al-Ashari havde grundlagt den muslimske tradition *kalam* (bogstaveligt »ord« eller »diskurs«), der normalt oversættes med »teologi«. Hans efterfølgere i 900- og 1000-tallet forfinede fremgangsmåden og udviklede hans idéer. De tidlige asharitter ønskede at etablere en metafysisk ramme for en begrundet diskussion af Guds herredømme. Den første betydningsfulde teolog blandt asharitterne var Abu Bakr al-Baqillani (død 1013). I afhandlingen *al-Tauhid* (Enhed) gav han mutazilitterne ret i, at det var muligt for mennesket at bevise Guds eksistens logisk ud fra rationelle argumenter: Koranen viser således selv, at Abraham finder den evige skaber ved at meditere systematisk over naturens orden. Al-Baqillani benægtede imidlertid, at vi skulle

kunne skelne mellem godt og ondt uden en åbenbaring, da disse etiske kategorier ikke er naturgivne, men er blevet foreskrevet af Gud: Allah er ikke bundet af menneskelige forestillinger om, hvad der er godt og ondt.

Al-Baqillani udviklede en teori, som går under betegnelsen »atomisme« eller »det lejlighedsvis«, hvori han prøvede at finde frem til et metafysisk rationale for den muslimske tro på, at der ikke var nogen Gud, virkelighed eller vished foruden Allah. Han fremførte, at alt i verden er fuldstændig afhængig af Guds direkte opmærksomhed. Hele universet blev reduceret til utallige enkeltatomer: Tiden og rummet var ikke kontinuerlige dimensioner, og intet var i besiddelse af sin egen bestemte identitet. Al-Baqillani reducerede fænomenernes verden lige så radikalt, som Athanasios havde gjort. Kun Gud var virkelig, og kun han formåede at udfri os af intetheden. Han opretholdt universet og kaldte sine skabninger til live hvert et øjeblik. Der fandtes ingen naturlove, som kunne forklare, hvordan kosmos overlevede. Selv om andre muslimer med stort held var i færd med at udvikle videnskabelige metoder, stillede asharitterne sig grundlæggende fjendtligt over for naturvidenskaberne, og alligevel fik de stor betydning religiøst. De prøvede på metafysisk vis at forklare Guds tilstedeværelse i alle dagliglivets enkeltheder og mindede om, at troen ikke var afhængig af almindelig logik. Hvis man betragtede dette som en disciplin frem for en faktisk redegørelse for virkeligheden, kunne fremgangsmåden hjælpe muslimerne til at udvikle den bevidsthed om Gud, der var foreskrevet i Koranen. Svagheden lå i, at man udelukkede videnskabelige modbeviser, og i den alt for bogstavelige fortolkning af en grundlæggende vanskeligt definerbar religiøs holdning. Asharitterne kunne fremkalde et misforhold mellem den måde, hvorpå en muslim forholdt sig til Gud, og den måde, hvorpå han anskuede andre spørgsmål. Såvel mutazilitterne som asharitterne havde på forskellig vis forsøgt at forbinde den religiøse gudsoplevelse med almindelig rationel tankegang. Dette var i sig selv vigtigt. Muslimerne prøvede at finde frem til, om det var muligt at tale om Gud på samme måde, som vi taler om alt mulig andet. Vi har set, at grækerne var nået frem til, at dette alt i alt ikke var tilfældet, og at stilheden var den eneste passende form for teologi. Med tiden nåede flertallet af muslimer frem til samme konklusion.

Muhammed og hans tilhængere havde tilhørt et langt mere primitivt samfund end al-Baqillani. Det islamiske storrige havde bredt sig til den civiliserede verden, og muslimerne havde været nødt til at konfrontere sig med mere intellektuelt sofistikerede måder at opfatte Gud og verden på. Muhammed

havde selv instinktivt genoplevet en stor del af de gammeltestamentlige profeters møde med det guddommelige, og senere generationer måtte også gennemleve nogle af de problemer, de kristne kirker var stødt på. Enkelte havde endog tyet til en slags inkarnationsteologi, til trods for at Koranen fordømte de kristnes guddommeliggørelse af Kristus. Den islamiske indsats viser, at forestillingen om en transcendent, men personlig Gud har en tilbøjelighed til at rejse den samme slags problemer og afføde den samme type løsningsforsøg.

Forsøget med kalam demonstrerede, at selv om det var muligt at anvende rationelle metoder til at vise, at Gud rationelt set var ubegribelig, ville dette virke foruroligende på visse muslimer. Kalam kom aldrig til at spille samme betydningsfulde rolle, som teologien har gjort det for den vestlige kristendom. De abbasidiske kaliffer, der havde støttet mutazilitterne, erfarede, at de ikke kunne påtvinge de troende disses lære, fordi den ikke vandt genklang. Den rationelle udforskning af troen kom fortsat til at øve indflydelse på fremtidens tænkere i middelalderen, men den forblev et anliggende for de få, og de fleste muslimer kom til at nære mistillid til hele dette forehavende. Ligesom kristendommen og jødedommen var islam udgået fra en semitisk erfaringsverden, men den var stødt sammen med den græske form for rationalisme i de hellenistiske centre i Mellemøsten. Andre muslimer prøvede at gennemføre en endnu mere radikal hellenisering af den islamiske Gud og indførte et nyt filosofisk element i de tre monotheistiske religioner. De tre traditioner i form af jødedom, kristendom og islam nåede frem til forskellige, men overordentlig betydningsfulde konklusioner om filosofiens gyldighed og dens betydning for mysteriet om Gud.

## 6 Filosofernes Gud

• • •

I 800-tallet kom araberne i kontakt med græsk videnskab og filosofi, og resultatet af dette blev en kulturel opblomstring, som efter europæisk målestok kan sammenlignes med en krydsning mellem renæssancen og oplysningstiden. En gruppe oversættere, hvoraf de fleste var kristne nestorianere, udførte et strålende arbejde og gjorde græske tekster tilgængelige på arabisk. Arabiske muslimer studerede nu astronomi, alkymi, medicin og matematik med så stor succes, at der i 800- og 900-tallet blev gjort flere videnskabelige opdagelser i abbasidernes rige end i nogen tidligere historisk periode. Der opstod en ny type muslim, som helligede sig idealet om *falsafa*. Udtrykket oversættes almindeligvis med »filosofi«, men har en videre og mere righoldig betydning: Ligesom de franske *philosophes* fra 1700-tallet ønskede faylasufferne at leve rationelt i overensstemmelse med de love, som antageligt lå til grund for kosmos. Disse love gjorde sig gældende på samtlige virkelighedsplaner. I begyndelsen koncentrerede de sig om naturvidenskaben, men dernæst vendte de sig uundgåeligt mod græsk metafysik og bestemte sig for at overføre principperne herfra på islam. De troede, at de græske filosofers Gud var identisk med Allah. De græske kristne havde ligeledes følt sig beslægtet med hellenismen, men var nået frem til, at grækernes Gud måtte modificeres af den mere paradoksale Gud fra Bibelen: De vendte med tiden ryggen til deres egen filosofiske tradition ud fra overbevisningen om, at fornuft og logik ikke havde meget at bidrage med til studiet af Gud. Faylasufferne nåede imidlertid frem til den stik modsatte konklusion: De mente, at den rationelle tænkning stod for den mest avancerede form for religion og havde udviklet en højere forestilling om Gud end den åbenbarede Gud fra den hellige skrift.

I dag oplever vi som regel et modsætningsforhold mellem videnskab og filosofi på den ene side og religion på den anden, men faylasufferne var almindeligvis fromme mænd, der opfattede sig selv som profetens loyale sønner. Som gode muslimer var de politisk bevidste. De foragtede det luksuriøse liv ved hoffet og ønskede at reformere samfundet i overensstemmelse med fornuftens diktater. Deres indsats blev betydningsfuld: Da deres videnskabelige