

# TOTEM

Tidsskrift ved Religionsvidenskab,  
Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet  
Nummer 47, forår 2021  
© Tidsskriftet og forfatterne, 2021

**Originalsprogsopgave: klassisk arabisk**

*Profeterne og Koranen*

Af stud. mag.  
Nana Sybrandt

# Indhold

|                                      |           |
|--------------------------------------|-----------|
| <b>1. Indledning</b>                 | <b>2</b>  |
| <b>2. Introducerende kommentarer</b> | <b>2</b>  |
| <b>3. Sura 11, <i>Hūd</i></b>        | <b>2</b>  |
| <b>4. Narrativer</b>                 | <b>9</b>  |
| <b>5. Profeterne og samfundet</b>    | <b>9</b>  |
| 5.1 Profeterne                       | 10        |
| 5.2 Straffehistorierne               | 10        |
| 5.3 Samfundet                        | 11        |
| <b>6. Konklusion</b>                 | <b>12</b> |
| <b>7. Litteraturliste</b>            | <b>13</b> |

## 1. Indledning

Straffehistorier, profetfortællinger og tradition er tre store emner behandlet i Koranen. Eskatologiske fortællinger og profetnarrativer er med til at legitimere Muhammeds position og samtidig en forklaring på den modstand som de tidlige muslimer blev mødt med. Koranens formål er et opgør med tidligere fejltolkninger af Torahen og Evangelierne, hvorfor fokus er at indskrive sig i en eksisterende tradition ved at inkorporere de bibelske profetnarrativer i en koranisk kontekst. Som Koranen selv påpeger, bringer den intet, som ikke allerede er blevet bragt af tidligere profeter (Q3:3), hvilket også er incitamentet for, hvorfor kristne og jøder bør omvende sig.

Opgaven vil tage udgangspunkt i en analyse af Q11:24-50, hvor jeg kommenterer på grammatik, indhold og kontekst. Herefter vil jeg komme ind på Koranens brug af profeter og hvordan de er blevet modtaget af det omgivende samfund.

## 2. Introducerende kommentarer

Opgavens oversættelsesdel er opdelt efter vers, hvor de indledende arabiske ord af hvert vers er gengivet i translitteration. I den grammatiske gennemgang har jeg grundet opgavens omfang selektivt udvalgt hvilke vers og grammatiske nedslag der har været relevante for den samlede opgave. Jeg har taget udgangspunkt i Ellen Wulffs *Koranen* (2006), hvor alle suraerne er markeret med Q, hertil har jeg gjort brug af John Penrices *A Dictionary and Glossary of the Koran* (2011) hvor jeg har sammenlignet oversættelser af udvalgte ord. Jeg har brugt Wolfdietrich Fischers *A Grammar of Classical Arabic* (2002), hvor alle paragrafhenvisningerne er fra. I gennemgangen har jeg valgt at bruge grammatiske forkortelser og erstattet "Allah" med "Gud". Afsluttende har jeg brugt *Encyclopaedia of the Qur'ān* (2001-6), hvor referencerne vil fremstå med forfatter og årstal.

## 3. Sura 11, *Hūd*

Dette er en senmekkansk sura, hvilket betyder at den er fra tiden op til at Muhammed forlod Mekka. Mekkanske suraer er kendetegnet ved at være korte og mere poetiske end medinensiske suraer. Hertil er de mere letlæselige og dermed tilgængelige at forstå. Fortællingen som er i fokus her, omhandler Noah og sammenlignet med det Gamle Testamente er mange detaljer udeladt. Det er derfor implicit at historien og dens detaljer allerede var kendt på den Arabiske Halvø. Endvidere er profetfortællingerne typisk for

de senmekkanske suraer, da de skal afspejle den lignende situation Muhammed stod i, hvor hans budskab blev mødt med tvivl og benægtelse (Tottoli 2002, 7).

**Q11:24** – *maṭalu l-farīqayni kal-a'mā wal-aṣami wal-baṣīri wal-samī'i hal yastawiyāni maṭalan afalā taḍakkrarūna:*

Indledes med et konstruktforhold, nominet *farīqayni* er derfor i geni, dual, da det referer til at man er en del af noget (§108). Både *kal-a'mā* og *wal-aṣami* er a *a'fa<sup>c</sup>lu*-typen og derfor diptotisk. de er begge i geni jf. præp. *ka* (§291). Verset afsluttes med et spørgsmål indledt af partiklen *hal* (§335), som oftest bruges, når der forventes et negativt svar. Ydermere ses en haplogisk stavelseselipse i verbet *taḍakkrarūna*, hvor refleksivmærket bliver til et *d*.

**Q11:25** – *walaqad arsalnā nūḥan ilā qawmihi innī lakum naḍīrun mubīnun:*

Indledes med sikker fortid, som dannes af *qad* og perf. Verbet *arsalnā* er afledt af roden *r-s-l*, hvilket også betyder 'udsending'. Derudover tales der i 1. pers. plur., også kaldet pluralis majestætis. Det er Gud der har sendt profeterne til mennesket. Ydermere bliver profeten Noah introduceret. Det er et af de få bibelske navne som er triptotiske. Funktionen kan tolkes som at ville indskrive Muhammed i en profetrække som strækker sig helt tilbage til det Gamle Testamente, hvor vi møder Noah i Genesis. Afslutningsvis har vi et *mediae y verbum* som akt. ptc.

**Q11:26** – *allā ta'budū illā l-laha innī akhāfu 'alaykum 'aḍāba yawmin alīmin:*

Indledes med en assimilation af *an* og *la* (§45). *an* kan siges at have en funktion som kolon i dette tilfælde, da *la* efterfølges af en apoc af verbet *'b-d* og danner en negeret imperativ. Nominet *'aḍāba* er dannet af roden *'ḍ-b* som betyder 'straf'. Det er et nomen der danner ramme om det eskatologiske tema om *"straffen på en pinefuld dag"* (Q11:26).

**Q11:27** – *faqāla l-mala-u allḍīna kafarū min qawmihi mā naraāka illā baṣaran miṭ'lanā (...):*

Verbet *kafarū* (*k-f-r*) betyder 'vantro' og er et vigtigt begreb, som indbefatter alle som ikke anerkender Gud som skaber og derfor søger hjælp ved andre guder. Det er vigtigt at have in mente at dette er en senmekkansk sura, hvilket betyder at det religiøse

landskab har været præget af polyteistiske tendenser (Tottoli 2002, 7). I dette vers bruges verbet om de øverste i befolkningen, som anklager Noah for at lyve. Den samme spejling ser vi i fortællingen om Muhammed, som rejste til Yatrib (senere Medina for *medīnat al-nabī*, Profetens by) i år 622, da modstanden i Mekka blev for stor. Denne konflikt projiceres over på fortællingen om Noah, hvilket skaber et profettopos, om at tidligere profeter også mødte modstand i deres samtid, men at deres modstandere blev straffet (Tottoli 2002, 22). Nominet *arāḍilunā* har morfem-typen *afā<sup>c</sup>il*, som oftest relateres sig til grupper af mennesker (§106) her er det de laveste i samfundet. Ydermere har vi et akt. ptc. *kāḍibīna* (*k-d-b*), som konnotere at de øverste kræver et bevis eller mirakel for at ville tro på Noah. *La* og *'alaynā* udtrykker derfor en ret til noget og nogen der har en forpligtelse dog her negeret, så folket har ingen forpligtelse overfor Noah.

**Q11:28** – *qāla yāqawmi ara'aytum in kuntu 'alā bayyinatin min rabbī waātānī rahmatan min 'indihi (...):*

Nominet *yāqawmi* indledes her af en vokativ partikel som determinerer *qawmi* (§157). Vi ser også verbet *ara'aytum*, som er mediae *ʿ* og tertiae *y* (§239b). I dette vers adresserer Noah spørgsmålet vedrørende at bringe et bevis (*b-y-n*), dette er dog som verbet *fa'ummiyat* i II stamme antyder skjult for dem. Desuden ses et verbum i imperf dannet med en spørgepartikel, 1. pers. mærke og efterfulgt af 2. pers. mask. plur. med bindevokal og 3. pers. fem. plur. Verbet *anul'zimukumūhā* (*l-z-m*) er i IV stamme, som angiver en kausativ funktion og ydermere konstrueres med dobbelt akk.

**Q11:29** – *wayāqawmi lā asalukum 'alayhi mālan in aḡriya illā 'alā l-lahi (...):*

I dette vers udtrykker *'alā* en forpligtelse mellem Gud og mennesket, det er Guds opgave at lønne mennesket for dets gerninger. Senere ser vi et pers. pron. (*anā*) efterfulgt af et akt. ptc. som indledes af en præp *bi-ṭāridi*, her indføres prædikatet altså med *bi*. Desuden ser vi ved verbet *āmanū* at hamza står alene som bogstav, i senere ortografi bliver dette skrevet sammen som et *maddah*. Nominet *mulāqū* er også et akt. ptc. af et tertiae *y* verbum som ydermere står i status constructus til *rabbihim*. I verbet *arākum* (*r-ʿ -y*) ser vi at hamza forsvinder, hvilket sker i nogle former.

**Q11:31** – *walā aqūlu lakum khazāinu l-lahi walā a'lamu l-ḡayba walā aqūlu innī malakun (...):*

Verbet *tazdarī* ses i VIII stamme imperf., men i dette tilfælde ses en partikel assimilation hvor VIII stammes infigerede *t* bliver til et *d* pga. *z* (§46). Efterfølgende ses et nomen (*'-y-n*) som betyder 'øjne'. Det er pluralis insanus da det drejer sig om et inanimeret objekt og ydermere er det i fem, da alle kropsdele i par dannes således (§111; 112). Konstruktionen af negationen *lan* efterfulgt af konj danner en negeret futurum, hvor verbet her styrer dobbelt akk.

Indholdsmæssigt er det væsentligt at kommentere på *lā a'lamu l-ġayba*, her understreges det at profeter er mennesker og ikke engle da Noah som profet ikke har indsigt i det skjulte (esoteriske, *ġayb*). I senere udviklinger af islam såsom sufisme ses det at Muhammed tilskrives himmelske egenskaber, som derved hæver ham over det alment menneskelige. Et vigtig profetteologisk tema omhandler en ydre menneskelig form, som er afgørende for at profeter kan være og kommunikere i den profane verden, overfor en indre engel form, som er grunden til at profeter kan udholde mødet med engle. Dette er der dog ikke konsensus om, og Koranen nævner selv i Q17:95 eksplicit at engle ikke kan betræde jorden (Rubin 2004). Det kan derfor argumenteres at der drages en klar skillelinje mellem engle og profeter.

**Q11:34** – *walā yanfa 'ukum nuṣ 'hī in aradtu an anṣaḥa lakum (...):*

I dette vers ses en realis betingelsespartikel, hvilket typisk betyder at det, der betinges opfyldes. Videre ses partiklen *an*, som styrer konj, hvilket også gør sig gældende i verbet *anṣaḥa*. Konstruktionen af *kāna* efterfulgt af imperf oversættes med 'plejede'.

Indholdsmæssigt bør det kommenteres at Gud i dette vers beskrives som vejleder, men også som en der vildleder som han vil. Dermed opfyldes realissætningen uanset hvad. Man vil altid vende tilbage til Gud, som det beskrives i den afsluttende nominal-sætning.

**Q11:35** – *am yaqūlūna if'tarāhu qul ini if'taraytuhu fa'alayya iġrāmī (...):*

Verbet *if'tarāhu* står i perf III stamme og er et tertiae y. Suffikset *-hu* er objekt og derfor akk. Suffikser er indeklinable og det er derfor ikke synligt. Verbet udtrykker en implicit bebrejdelse. Ydermere ses en realis betingelsessætning der indledes af *in* i apostasis og indledt af *fa* apodosis, hvor *alā* her udtrykker en forpligtelse. Dette er relateret til, hvis Noah løj om Guds evner. Afsluttende ses verbalnominet *iġrāmī*, som er en masdā i IV stamme.

**Q11:36** – *waūhiya ilā nūhin annahul an yu'mina min qawmika (...):*

Dette vers indledes med et verbum der både er primae w og tertiae y. Videre er det pas. og IV stamme. Der ses også konstruktionen af *lan* efterfulgt af konj, som danner negeret futurum. Verbet *tabta-is* er en VIII stamme apoc, hvor der er formsammenfald mellem 2. pers. mask sing. og 3. pers. fem sing. Læst ud fra konteksten vil jeg mene at der bør være tale om en 2. pers. mask sing.

**Q11:38** – *wayaşna'u l-ful'ka wakullamā marra 'alayhi mala'un min qawmihi sakhirū (...):*

Nominet *ful'ka* relaterer sig til Noahs ark og fremstår som mask. Dog vil der blive henvist til det som værende fem, da det kan opfattes som fælleskøn. I dette vers ses et verbum af typen mediae geminatae af roden *m-r-r* (§50). Ydermere kan *kullamā* oversættes med 'hver gang' (§463). Verbet *sakhirū* af roden *s-kh-r*, som betyder 'at latterliggøre'. Den største forbrydelse man kan begå inden for islam er at sætte nogen lig Gud, hvilket er det begrebet i mange sammenhænge konnotere. Det kan sammenlignes med polyteisme og er et begreb der går igen senere i suraen i vers 54 (Rubin 2004).

**Q11:40** – *hattā idā ġāa amrunā wafāra l-tanūru (...):*

Verbet *amrunā* er et primae ء og betyder 'at befale', som der bortkaster første radikal i imperativ således; *mur*. Nominet *tanūru* (*t-n-r*) betyder 'ovn'. Det er forbundet med forestillingen om at vandet kogte over og derfor oversvømmede jorden, hvorimod det i Biblen regnede i 40 dage og nætter. *Kullin zawġayni it'nayni* indeholder to dual da der refereres til par og to af hver. Desuden ses en *hal*-akk. Det er implicit i fortællingen hvilke dyr der skal med ombord og forudsættes at være kendt af publikum og er derfor rettet mod folk, som har haft en baggrundsviden om det religiøse landskab.

**Q11:41** – *waqāla ir'kabū fihā bis'mi l-lahi maġrahā wamur'sāhā (...):*

Verbet *ir'kabū* er en imperativ, hvilket hentyder til en ordre. Ydermere ses formlen *bis'mi l-lahi*, som også er en del af *basmala*, som indleder alle suraerne undtagen sura 9. De står i konstruktforhold til hinanden og nominet *bis'mi* findes under roden '-s-m'. *maġrahā* ses som nomina loci et temporis (§78), og angiver tid og sted. I dette vers ses også et af Guds mange tilnavne; *rahīmun*, som betyder 'barmhjertig' (Madigan 2006, 80).

**Q11:42** – *wahiya tağrī bihim fī mawğin kal-ğibāli wanādā nūhun ib'nahu (...):*

Verbet *wanādā* er i III stamme og funktionen er herved at henvende sig til nogen. I dette tilfælde Noahs søn (*b-n-y*). *Wakāna* indleder en *hal*-sætning, da oversættelsen kan lyde ”*mens han var*”, relateret til ma-nominet *mağzilin*, som angiver at sønnen er væk fra dem. Afslutningsvis ses en diminiutiv form af nominet *'ibnun*, så i stedet for at oversætte med ’søn’, kan det med fordel oversættes ’sønnike’.

**Q11:43** – *qāla saāwī ilā ġabalin ya'şimunī mina l-māi (...):*

Her ses futurumspartiklen med verbet af roden *ء-w-y*, hvor alle radikaler er svage. Der ses en konstruktion af *lā* efterfulgt af akk, som danner den totale negation. Der ses igen et af Guds tilnavne *rahima*, som her fremstår som intransitiv da Gud altid er nådig og barmhjertig.

Indholdsmæssigt fortælles der i dette og de kommende vers om Noahs fjerde søn Yam, som ikke nævnes i Biblen. Funktionen er i Koranen at vise at trosfællesskab er stærkere end slægtskab. Dette budskab uddybes yderligere i vers 46, hvor Gud tiltaler Noah, med budskabet om at hans søn slet ikke var en del af hans familie.

**Q11:44** – *waqīla yāarḍu ib'la'ī māaki wayāsamāu aqli'ī wağīḍa l-māu (...):*

Indeholder ord der relaterer sig til naturfænomener og derfor er fem da disse ofte relaterer sig til begrebet om ”modernatur”, såsom *yāarḍuk* (jord), *māaki* (vand) og *wayāsamāu* (himmel) (§111a). Nominet *bu'dan* står i akk, da det menes som et udråb fra Gud om at verden nu er blevet rensset for de vantro.

**Q11:45** – *wanādā nūhun rabbahu faqāla rabbi inna ib'nī min ahlī (...):*

Inddelt i først en verbalsætning og derefter en nominalsætning. Nominerne *aḥkamu* og *l-ḥākimīna* er afledt af samme rod *h-k-m*, hvor det første er en elativ og den anden er i geni, hvilket danner en superlativ. At vi samtidig har en paronomasi understreger den superlative effekt.

**Q11:46** – *qāla yānūḥu innahu laysa min ahlika innahu 'amalun ġayru ṣāliḥin (...):*

Asyndetisk relativsætning med indetermineret antecedant, hvor antecedanten er *'amalun*. Derudover har vi en benægtelsespartikel *ğayru*, som betragtes som et nomen

(§325). Afsluttende ses en negeret imperativ dannet af *la* og *apoc*. Her er suffikset for 1. pers. sing. bortkastet.

I dette vers understreges det fra Guds side, at tro er stærkere end blod. Dette ses også afspejlet i fortællingen om Muhammed, som heller ikke blev accepteret af hele sin familie og ydermere blev mange af hans følgere udstødt fra deres for at følge Muhammed (Shepard 2014, 35). Samfundsstrukturen på den Arabiske Halvø under Muhammeds tid var opbygget i stammesamfund. Derfor var udstødelse og emigrationen (*hiğra*) til Medina også et brud på traditionelle konventioner. I denne sura er det tydeligt at andre i samfundet heller ikke troede på Noah (Tottoli 2002, 22).

**Q11:47** – *qāla rabbi innī a'ūdhu bika an asalaka ma laysa lī bihi 'il'mun (...):*

Dette vers indeholder en prosthesis og apostasis konstrueret med to *apoc*. Først *tagfir* og *watarḥamnī* i protasis efterfulgt af *'akun* i apostasis. I Wulffs oversættelse er det udeladt at fremhæve dette.

I denne sura ses det eksplicit at profeterne ikke har særlig indsigt i Guds skaberværk, da Noah siger at han ikke har viden om alting.

**Q11:48** – *qīla yānūḥu ih'biṭ bisalāmin minna wabarakātin alayka (...):*

Her ses en asyndetisk relativsætning med indetermineret antecedant, hvor antecedanten er *wabarakātin*, i Wulffs oversættelse er det igen udeladt at oversætte det som sådan (Koranen 2006, 171). Derudover ses futurumspartiklen *sa*. Verset indeholder gentagne gange *šadda*, hvilket er vigtigt for recitation da man skal trække over.

Indholdsmæssigt forklares det i dette vers, at der er blevet sendt andre profeter ned til andre folk for at advare dem, men som også er tilfældet med Noah-fortællingen så lytter de fleste ikke og vil derfor blive straffet.

**Q11:49** – *til'ka min anbāi l-ğaybi nūḥihā ilayka (...):*

*lil'muttaqīna* som er konstrueret af et emfatisk *lām* og et akt. ptc. i VIII. Det er et primae w af roden *w-q-y*, hvor *w* assimileres med VIII stammes infigerede *t* (§46).

Dette vers indeholder en bekræftelse af, at Gud udvælger hvad hans profeter skal vide. Derfor er et af de centrale temaer i Koranen at man skal takke Gud, da det kun er med hans vilje, at man får indsigt

**Q11:50** – *wa-ilā 'ādin akhāhum hūdan qāla yāqawmi u'budū l-laha (...):*

Indledes med en elipse, hvilket er en udtryksform når en sætning mangler et element. Her underforstår fortolkere verbet ”at sende”, som det også fremgår i Wulffs oversættelse.

I dette vers indledes historien om Hūd, som også opfordrede sin stamme til at tilbede Gud fremfor deres andre guder.

I de kommende vers bliver fortællingerne om Hūd og Sālih udfoldet, som tematisk er ens med fortællingen om Noah. De blev heller ikke accepteret med deres budskab, men deres modstandere blev alle straffet.

#### **4. Narrativer**

Narrativet i sura 11 svinger mellem pluralis majestetis, hvor Gud taler, 3. pers. mask. sing. i form af en alvidendefortæller og en 1. pers. sing. hvor Noah taler til folket. Forud for vers 25 udlægges profetteologien i 1. pers. plur., men da Gud omtales, kan det tolkes som udlagt af ærkeenglen Gabriel (Madigan 2004). Herefter ses vers 25-35, som udfolder sig mellem Noah og hans modstandere, hvor Noahs rolle som advarer og menneske understreges og modstandernes manglende tro og efterspørgsel på et klart bevis (*bayyinatīn*) er tydelig. Dette efterfølges af et åbenbaringsscenarie om opbygningen af arken, med advarsel om straf over dem, som spotter. Vers 40 er en befaling fra Gud efterfulgt af en alvidende fortæller. Vi ser også en befaling i vers 44. Her er det dog uvist hvem der taler, men da kun Gud kan styre naturens gang kan der argumenteres for, at det er ham der taler. Versene 45-47 er en dialog mellem Gud og Noah, hvor det stadfæstes at tro er stærkere end slægt. I vers 48-49 vises det, at det kun er op til Gud, hvornår han vælger at introducere skjult viden (*ḡayb*) for sine udvalgte profeter (Madigan 2004). Afslutningsvist bliver vi i vers 50 introduceret for Hūd af en alvidende fortæller, som er hovedperson i den næste profetfortælling.

#### **5. Profeterne og samfundet**

Koranen bruger to betegnelser for profeter; *rasūl* (budbringer) og *nabī* (profet), hvor *rasūl* forekommer hævet over *nabī*. Det siges også at budbringere er dem, som indstifter en ny lov, hvor profeter fortsætter tidligere manifesterede (Rubin 2004). Som nævnt tidligere i opgaven er Guds budbringere ikke engle. Dog viderebringer engle meddelelser fra Gud til profeterne. Dette betyder også at den ontologiske differens inden for islam er særdeles høj, da det kun er i profetfortællingerne om bibelske karakterer at

Gud taler direkte til eksempelvis Noah. I Muhammeds tilfælde blev alle åbenbaringerne givet via ærkeenglen Gabriel, der fungerer som mediator.

### **5.1 Profeterne**

Profeternes primære mission er at advare folk og opfordre dem til at omvende sig til den sande tro. Hertil bemærket at Koranen ikke bringer noget nyt på bane, men præcis som Jesus bekræftede Torahen, bekræfter Muhammed Evangelierne (Rubin 2004). Et vigtigt emne her er derfor *tawḥīd*, Guds enhed, da de kristne bryder med det, ved at tro på treenighedslæren.

Profeterne er særligt udvalgt af Gud og begynder profetrækken med Adam. Det er dog vigtigt at huske på, at selvom de er guddommeligt udvalgt, så er de stadig Guds tjenere. Deres særlige status henholder sig til øget indsigt i *l-ḡayba* og moralsk renhed og de er derfor frataget fra at kunne synde (Rubin 2004). Koranen selv bekræfter at profeterne alle er genealogisk forbundet i Q19:58:

*”Det er dem, som Gud har vist nåde, profeter af Adams efterkommere og af dem, som Vi bar sammen med Noah, af Abrahams og Israels efterkommere og af dem, som Vi har retledt og udvalgt (...)”*

Dette bekræftes yderligere i Q3:67 ved at betegne Abraham som *ḥanīf*, hvilket betyder gudssøgende. Ydermere ses i Q2:125-7 fortællingen om Abraham og Ismael der rensede og genopbyggede Ka’baen, som Muhammed generobrede i år 630 og reetablerede som kultsted til ære for Gud (Madigan 2006, 87). Abraham bliver hermed en central identitetsmarkør for først jødedom, så kristendom og slutteligt islam. Derudover bliver Ismael opfattet som stamfader til araberne (Shepard 2014, 73), hvilket sætter Muhammed i en direkte genealogisk linje til bibelske profeter, til trods for at være den første på den Arabiske Halvø. Ydermere er overtagelsen af eksisterende kultsteder et almindeligt træk, når man forsøger at indstifte nye religioner, Tempelbjerget i Jerusalem står som eksempel herpå

### **5.2 Straffehistorierne**

I den senmekkanske periode spiller straffehistorierne en stor rolle. Et profetteologisk tema der gør sig gældende i dem alle, er modstandernes krav om et klart bevis på profeternes status og beskyldninger om at lyve (Rubin 2004). I Koranen sender Gud i den ætiologiske fortælling om Sālih en hunkamel som tegn, men fortællingen lyder at eftersom befolkningen dræbte kamelen, så holdt Gud op med at sende beviser og tegn

på nogens anmodning (Q11:64). Dette emne behandles også i Q96:6-7, hvor det lyder ”*Nej! Mennesket er overmodigt, når det anser sig for selvtilstrækkeligt*”. Både Noahs fjerde søn, stammen *Ād* og dem, som dræbte hunkamelen så alle sig selvtilstrækkelige, hvilket blev deres endeligt. Sura 96 anses af koraneksegeter som værende den ældste sura og dermed den først åbenbarede (Madigan 2004). Her beskrives også *den rette vej*, som også refereres i *al-Fātiḥa* (Q1:6). Man skal lade sig lede og guide af Gud, også selvom man er særligt udvalgt, hvilket Noah også underkaster sig i Q11:47, ved ikke at betvivle hans beslutning om sønnens druknedød.

Dog anses hvert vers i Koranen som værende et direkte tegn fra Gud, da det arabiske ord for versene i Koranen er *āyat* (Marshall 2006). Et af de helt store argumenter mod profeterne i deres samtid var at de bare var mennesker. At deres påstande var opfundet og at de var skøre (*mağnūn*). Hvis man var et menneske, kunne man ifølge modstanderne ikke bringe et guddommeligt budskab (Rubin 2004). Dette ses også i Q11:31, hvor Noah direkte siger, at han ikke er en engel. Desuden er straffene ikke uberettiget, da alle profeternes modstandere i fortællingerne bliver advaret mod hvilken straf, der vil ramme dem, hvis de ikke tror (Rubin 2004), men ud fra det faktum, at Gud vælger hvem, der må få indsigt, så er det ikke sikkert, at alle har mulighed for at vælge Guds rette vej.

### 5.3 Samfundet

Muhammeds modtagelse af sit eget samfund afspejles klart i fortællingerne om Noah, Abraham og Moses. At disse fortællinger er åbenbarede i den senmekkanske, en tid hvor Muhammed mødte størst modstand, virker derfor ikke som et tilfælde (Tottoli 2002, 7). Samfundet var inddelt i klaner, hvoraf Muhammed tilhørte stammen *Quraysh*. Da hans kone Khadija og onkel Abi Talib døde i år 619, blev modstanden for stor til at Muhammed og hans følgere kunne modstå den (Shepard 2014, 35).

Narrativet skifter også i denne periode. Hvor Gud i tidlige mekkanske suraer oftest omtales, ser man i det senmekkanske og medinensiske suraer, at Gud side-om-side med sin profet tydeligt viser, at Muhammed er retmæssig arvtager af den abrahamitiske tradition og Profeternes Segl. Herved bliver Muhammed billedet på den nye pagt indgået med Gud, som Skriftens Folk (jøder og kristne) har misvedligeholdt (Tottoli 2002, 9). Hermed kan man, ifølge Roberto Tottoli altså argumentere for, at det allerede i Mekka var vigtigt at indskrive sig i en abrahamitisk tradition, og ikke først i Medina, hvor han medierede i konflikten mellem jødiske og ikke-jødiske klaner (Tottoli 2002, 11).

## **6. Konklusion**

Med udgangspunkt i oversættelsen af Q11:24-50, er det i opgaven blevet belyst at fortællingen om Noah på mange punkter er en prototype på fortællingen om Muhammed. Den kan have været et motiverende billede på, at Muhammed og hans tilhængere skulle holde fast og ikke lade sig kue af modstanden de blev mødt med. Profeter før ham blev mødt på samme måde af det omgivende samfund og Guds retfærdighed ramte alle dem, som nægtede at lytte. Hertil kan det konkluderes at formålet med disse profetfortællinger er en legitimering af Muhammeds profetstatus, indskrivning i en eksisterende tradition og en bekræftelse af *tawhid*. At gå imod de traditionelle konventioner og danne et samfund på tværs af familier har ikke været en let opgave i et så etableret stammesamfund som var eksisterende på den Arabiske Halvø. Derfor har det været et vigtigt element at sammenligne sig med tidlige profeter for at overbevise de jødiske stammer om Muhammeds status som arvtager af den abrahamitiske tradition.

## 7. Litteraturliste

### **Koranen**

2006 *Koranen*, oversat af Ellen Wulff, Vandkunsten, København

### **Madigan, Daniel A.**

2004 "Revelation and Inspiration", *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Brill, Leiden, Holland, iv.436-48.

2006 "Themes and Topics", 79-96 in McAuliffe (ed.) *Cambridge Companion to the Quran*, Cambridge University Press, Cambridge, 79-94

### **Marshall, David**

2006 "Punishment Stories", *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Brill, Leiden, Holland

### **Rubin, Uri**

2004 "Prophets and Prophethood", *Encyclopaedia of the Qur'ān*, Brill, Leiden, Holland iv.289-306.

### **Shepard, E. William**

2014 "Introducing Islam", 2<sup>nd</sup> ed., Routledge, New York

### **Tottoli, Roberto**

2002 "Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature", Richmond, Surrey: Curzon, 1-16, 21-3