

TOTEM

Tidsskrift ved Afdeling for Religionsvidenskab
og Arabisk- og Islamstudier, Aarhus Universitet
Nummer 26, forår 2011
© Tidsskriftet og forfatterne, 2011

ORIGINALSPROGSOPGAVE, ARABISK

Gudsbilleder i Koranen

Af Mette Bjerregaard,

stud. mag ved Afdeling for Religionsvidenskab
og Arabisk- og Islamstudier

Indhold

1. Indledning	3
2. Introducerende bemærkninger	3
3. Oversættelse og sproglig kommentar	4
Sura 2:255.....	4
Sura 16:93.....	5
Sura 18:29.....	6
4. Antropomorfisme	7
4.1 Hermeneutiske stridigheder angående koranens antropomorfe udsagn	8
4.2 Mütaziliterne.....	9
4.3 Asharīterne	10
5. Prædetermination og fri vilje	11
5.1 Det koraniske paradoks	12
6. Gudsbilleder i Koranen.....	14
6.1 Den dømmende og den almægtige gud	14
6.2 Den jødisk-kristne og den før-islamiske tradition	14
7. Konklusion	16
8. Litteraturliste	17

1. Indledning

Islamisk teologihistorie har været præget af debatter omkring emnerne antropomorfisme, Guds prædetermination og menneskets frie vilje. Stridens kerne har været divergerende, koraniske udsagn, der synes at være konstituerende for forskellige dogmer angående Guds menneskelige attributter og prædetermination.

Foreliggende opgaves hovedfokus vil således være de implicite, koraniske paradokser, som vil blive belyst gennem emnerne antropomorfisme, prædetermination og fri vilje. Opgaven vil dog først og fremmest tage sit udgangspunkt i en oversættelse af henholdsvis sura 2:255, 16:93 og 18:29. Ud fra disse oversættelser vil der blive redegjort for centrale træk og problemstillinger inden for emnerne antropomorfisme, prædetermination og fri vilje. Jeg har her fundet det mest hensigtsmæssigt at skille emnerne ad, således at der efter oversættelsesdelen vil følge et afsnit om antropomorfisme og dernæst et afsnit om prædetermination og fri vilje. Begge afsnit vil dog fokusere på koranens implicite paradokser og de konsekvenser, disse har haft for udviklingen af en kohærent, islamisk teologi.

Til slut vil jeg åbne op for en diskussion af, hvordan de to problemstillinger indvirker på hinanden. Det vil her blive undersøgt, hvilke gudsbilleder der portrætteres i de tilsyneladende inkongruente, koraniske udsagn, og hvorledes disse gudsbilleder harmonerer med den overordnede, islamiske dogmatik. Først følger dog nogle metodiske overvejelser angående oversættelsen.

2. Introducerende bemærkninger

Opgavens oversættelsesdel er struktureret således, at den enkelte sura først vil være gengivet på arabisk og derefter i en oversættelse. Af hensigtsmæssige årsager har jeg valgt at forsyne oversættelsen med fodnoter, der indeholder den grammatiske og sproglige kommentar, for på den måde at knytte de to elementer sammen. Fodnoterne vil dog ikke indeholde de arabiske ord, men i stedet være forsynet med transskriptioner, da det også er disse, der benyttes i selve opgaveteksten. Paragrafhenvvisninger i forbindelse med oversættelsen refererer til Wolfdietrich Fischers *A Grammar of Classical Arabic*, (2001).

I min oversættelse har jeg hovedsageligt benyttet mig af John Penrice's ordbog *A Dictionary and Glossary of the Koran* (1873). Penrice gør dog i sit forord selv opmærksom på, at selve ideen om en koranordbog er problematisk, idet Koranen i høj

grad har været normsættende for det arabiske sprog. I et forsøg på at undgå for megen teologisk fortolkning i min oversættelse har jeg derfor konsulteret Hans Wehrs *A Dictionary of Modern Written Arabic*, hvad angår de fleste betydningsbærende ord, da han ofte angiver en mere moderne betydning. Oversættelsen stræber således mod at gengive den arabiske tekst så tekstnært som muligt i et flydende, moderne dansk.

Som referenceramme til min oversættelse har jeg anvendt Ellen Wulffs koranoversættelse *Koranen*, (2006), idet den både synes at møde kriteriet om tekstnærhed og et mundret dansk. Hvor der i opgaven er refereret til andre koranvers end 2:255, 16:93 og 18:29, vil det således også være Ellen Wulffs koranoversættelse, der her benyttes, medmindre andet er angivet.

3. Oversættelse og sproglig kommentar

Sura 2:255

الظَّالِمُونَ ﴿٢٥٥﴾ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ
وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ
عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ
بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ
وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴿٢٥٦﴾ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ

Gud, der er ikke nogen gud foruden Ham,¹ den levende og den bestandige.² Hverken døds³ eller søvn tager⁴ Ham. Hans er,⁵ hvad der er i himlene og på jorden.⁶ Hvem kan vel⁷ gå i

¹ Lā 'ilāha 'illā huwa: Nominalsætning med subjektet i akkusativ pga. lā.

² Al-qayyūmu: Determineret adjektiv i nominativ, dannet af mediae infirmae-rodnen (q-w-m). Penrice anfører betydningen "The Self-subsisting", mens Wehr foreslår "the Everlasting, the "Eternal". Jeg har her i overensstemmelse med Wulff valgt oversættelsen "den bestandige", da termen indeholder ordet "stå", som er den oprindelige betydning af verbet qāma.

³ Sinatun: Nomen i nominativ, femininum, dannet af primae infirmae-rodnen (w-s-n). Penrice: Sleep, slumber, drowsiness.

forbøn hos Ham uden Hans tilladelse?⁸ Han ved, hvad der er foran dem og bagved dem,⁹ men¹⁰ de omfatter¹¹ intet af Hans viden, undtagen hvad Han ønsker.¹² Hans trone spænder¹³ over himlene og jorden, og deres opretholdelse¹⁴ anstrenger¹⁵ Ham ikke. Han er Den Ophøjede og Den Mægtige.¹⁶

Sura 16:93

تَخْتَلِفُونَ ﴿٩٣﴾ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ
مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٩٤﴾ وَلَا

⁴ Tahūduhu: I imperfektum, 3. person, singularis femininum med suffiks i 3. person, maskulinum. Verbet er primae infirmae med roden (‘-ḥ-ḍ). Penrice: To take. Verbet er bøjet i femininum, da dets subjekt, sinatun, er femininum.

⁵ La-hu: Nominalsætning med præpositionen li og suffiks i 3. person, maskulinum. På arabisk har man ikke en tilsvarende term for det danske ”at have”, tilhørsforhold udtrykkes i stedet ved præpositionen li. Her oversat med ”Hans er”.

⁶ Mā fī as-samāwāti wa mā fī al-’arḍi: Substantivisk relativsætning indledt med det interrogative pronomen mā, der her har relativ betydning. Sætningen er også en nominalsætning og står som det egentlige subjekt for lahu.

⁷ ḍā: demonstrativt pronomen, der her lægger sig til og forstærker betydningen af det interrogative pronomen man. Egt.: ”Hvem er det, som (...)” Her har jeg valgt ”vel” til at gengive en tilsvarende betydning.

⁸ Al-laḍī yašfāu ’indahū illā biḍnihi: Relativsætning, indledt med det relative pronomen allaḍi i maskulinum, singularis. Jeg har dog valgt ikke at gengive relativsætningen i min oversættelse af hensyn til et mere flydende dansk.

⁹ Mā bayna ’aydihim wa mā ḥalfahum: substantivisk relativsætning, der står i objektsposition til verbet yalamu. Ordene ”deres hænder” (aydihim) er udeladt i oversættelsen, da disse må forstås billedligt.

¹⁰ Wa lā: wa er her oversat adversativt, da hensigten sandsynligvis er at udtrykke en kontrast mellem Gud og mennesker.

¹¹ yuḥitūna: IV imperfektum, 3. person, pluralis maskulinum af mediae infirmae roden (ḥ-w-ṭ). Penrice: surround, encompass, comprehend. Wehr anfører yderligere betydninger som ”enclose, embrace, contain”. Jeg har i overensstemmelse med Wulff valgt oversættelsen ”omfatter”, da det efter min mening er den mest præcise oversættelse.

¹² Bi mā šāa: mā indleder her en substantivisk relativsætning, hvor mā er objekt for šāa.

¹³ wasāa: I perfektum, 3. person, singularis maskulinum af primae infirmae-roden (w-s-’). Penrice angiver betydningen ”embrace”, mens Wehr ”to contain, encompass, include”. Her har jeg valgt ”spænder over”, men ”omfatter” kunne også være et udmærket alternativ.

¹⁴ ḥifzuhumā: I infinitiv, nominativ, singularis af roden (ḥ-f-z) med suffiks for 3. person, dualis.

¹⁵ yaūduhu: I imperfektum, 3. person, singularis maskulinum af den dobbeltsvage rod (‘-w-d) med suffiks for 3. person, singularis maskulinum. Subjektet for dette verbum er ḥifzuhumā.

¹⁶ Wa huwa al-’alīyu al-’azīmu: Nominalsætning med huwa som subjekt og al-’alīyu al-’azīmu som subjektsprædikater.

Hvis Gud ønskede, havde Han gjort¹⁷ Jer til ét fællesskab.¹⁸ Men Han vildleder,¹⁹ hvem Han vil, og retleder, hvem Han vil.²⁰ I vil sandelig blive spurgt²¹ om, hvordan I plejede at handle!²²

Sura 18:29

عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا ﴿٢٨﴾ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهُ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٢٩﴾ إِنَّ الَّذِينَ

Sig:²³ ”Sandheden er fra Jeres Herre.²⁴ Så lad den, der ønsker det,²⁵ tro,²⁶ og den, der ønsker det, være vantro!”²⁷ Til dem, der handler uret,²⁸ har Vi²⁹ forberedt³⁰ en ild, hvis telt

¹⁷ La-ğaalakum: I perfektum, 3. person, singularis maskulinum med suffiks for 2. person, pluralis maskulinum. Foran verbet står den affirmative partikel la, som understreger handlingen i verbet (§334). Penrice angiver blandt andet betydningerne ”to make, appoint, constitute”.

¹⁸ ummatan: begrebet ”umma” har stor semantisk rækkevidde og kan både betegne en nation, et bestemt folk eller en afgrænset, religiøs gruppe. Wehr anfører forholdvis neutrale betydninger som ”nation, people, community”. Jeg har her valgt at oversætte ordet med ”fællesskab”, idet det ikke bærer præg af en teologiserende læsning.

¹⁹ yuđillu: IV imperfektum, 3. person, singularis maskulinum af geminateroden (ḍ-l-l). Penrice: seduce, lead astray from.

²⁰ Man yašāu wayahdī man yašāu: Konstruktionen her er problematisk, idet der er to grammatisk forsvarlige oversættelsesmuligheder af disse to relativsætninger. Grammatisk er det ikke muligt at afgøre, hvem der er subjekt for disse relativsætninger. Således kunne konstruktionen oversættes: ”Han vildleder, hvem der vil, og retleder, hvem der vil”. Jeg har valgt at oversætte med ”Han”, der refererer til Gud, idet Gud var det handlende subjekt for den forudgående sætning, men begge oversættelsesmuligheder er grammatisk forsvarlige. De teologiske konsekvenser, der følger af disse forskellige oversættelsesmuligheder, vil blive diskuteret i afsnittet ”Prædetermination og fri vilje”.

²¹ walatusalunna: IV energicus passiv, 2. person, pluralis maskulinum af mediae geminate-rodens (s-’-l). Foran energicus-formen står partiklen la, der bidrager yderligere til at understrege handlingen i verbet, hvilket i oversættelsen er forsøgt gengivet med ”sandelig”. (§198)

²² Kuntum taamalūna: verbet kāna (at være) bøjet i perfektum, 2. person, pluralis maskulinum. Efterfølgende form er imperfektum, 2. person, pluralis maskulinum. Konstruktionen er her oversat med ”I plejede at handle”, da kāna efterfulgt af en imperfektumsform udtrykker en fortidig handling, der strækker sig over længere tid. (§190).

²³ Wa quli: I imperativ, 2. person, singularis maskulinum af mediae infirmæ-rodens (q-’-l) med konjunktionen wa foran og bindevokal -i sidst i verbet.

²⁴ Al-ḥaqqu min rabbikum: Nominalsætning med al-ḥaqqu som subjekt i nominativ.

²⁵ Fa man šāa: substantivisk relativsætning, der står i subjektspostition.

²⁶ Fa-l-yūmin: I apocopatus, 3. person, singularis maskulinum af primæ infirmæ-rodens (’-m-n) med konjunktionen fa og partiklen li, som sammen med apocopatus indikerer positiv jussiv (§195), her oversat

vil omslutte dem.³¹ Hvis de råber om hjælp,³² vil de blive hjulpet³³ med vand ligesom smeltet metal,³⁴ der brænder³⁵ ansigterne. Hvilken elendig drik!³⁶ Det er ondt som hvilested!³⁷

4. Antropomorfisme

Den islamiske guddom er først og fremmest en transcendent guddom. Han er dog ikke et abstrakt første princip, men en levende, eksisterende gud, som besidder en enevældig position i den islamiske, stærkt monoteistiske tradition. Således spiller dogmet om Guds enhed altså en vigtig rolle inden for islam.

Spørgsmålet om Guds attributter har dog været et centralt stridspunkt i den islamiske dogmatik. Hvorvidt Gud kan tilskrives menneskelige egenskaber og karakteristika (*tašbīh*: at tilskrive Gud menneskelige kvaliteter), (Martin 2001, 104), har givet anledning til teologiske stridigheder og været stærkt medvirkende til dannelsen af skoler inden for islamisk, teologisk tænkning, der har strakt sig langt ind i den islamiske middelalder (Butler 2008a, 23-24). Omdrejningspunktet i disse stridigheder har været

med "lad (...) tro". Li er her forkortet til l-, da det står efter fa og derfor mister sin vokal grundet en lydregel (§195.1)

²⁷ Fa-l-yakfur: I apocopatus, 3. person, singularis maskulinum af roden (k-f-r). Også her er apocopatus kombineret med fa og li og indikerer positiv jussiv.

²⁸ Li-zzālimīna: I aktivt participium, genitiv, pluralis af roden (z-l-m). Foran participiet står præpositionen li. Betydningen af participiet omskrives her med en relativsætning. Penrice anfører betydningerne "to wrong, injure, to be unjust".

²⁹ innā: Den fokative partikel inna kombineret med suffiks for 1. person pluralis, som her indikerer pluralis majestatis.

³⁰ 'ā tadnā: IV perfektum, 1. person, pluralis af roden (' -t-d). Igen er der tale om pluralis majestatis. Perfektum er her oversat med en før-nutid, da der er tale om en fortidig, afsluttet handling.

³¹ aḥāṭa bihim surādiqihā: Konstruktionen er en attributiv relativsætning, der lægger sig til nāran. Penrice foreslår her en lidt alternativ oversættelse: "Smoke which surrounds and covers after the manner of a tent." (Penrice 1873, 68). Penrice bevæger sig med denne oversættelse et stykke væk fra selve teksten, idet den arabiske tekst ikke indeholder ordet "røg". Man kan selvfølgelig argumentere for, at ordet kan være underforstået, men da ordet "telt" står i nominativ og således må være subjekt, kombineret med et suffiks i 3. person, singularis femininum, som kun kan henviser til "ild" (nāran), vælger jeg at holde mig til en mere tekstnær oversættelse.

³² yastaḡīṭū: X apocopatus, 3. person, pluralis maskulinum af mediae geminate-rod (ḡ-y-ṭ). Apocopatus-formen følger her efter konjunktionen in, som indleder en betingelsessætning (§450a).

³³ yuḡāṭū: I apocopatus passiv, 3. person, pluralis maskulinum.

³⁴ kālmuhli: partiklen ka, efterfulgt af genitiv. Penrice anfører betydningen "fused brass, the dreggs of oil". Jeg har her valgt termen "smeltet metal", da brass tilsyneladende kan betegne flere forskellige former for metal.

³⁵ Yašwī: I imperfektum, 3. person, singularis maskulinum af den dobbeltsvage rod (š-w-y).

³⁶ biša aš-šarābu: Adjektivet biša har emfatisk funktion og fremhæver det følgende ord, som står i nominativ (§259).

³⁷ Murtafaḡan: nomen i akkusativ, singularis, afledt af roden (r-f-q) i VIII. Ordet står som objekt for wasāat, perfektum, femininum. Det implicite subjekt må således være nāran (ilden) og ikke aš-šarābu, da dette er et maskulinumsord.

divergerende, koraniske udsagn, der synes at forholde sig forskelligt til Gud som antropomorft væsen. Sura 2:255, som også benævnes tronverset, figurerer som et af de mere omdiskuterede vers inden for denne problematik. Verset synes først at ville befri Gud for menneskelige svagheder eller karakteristika, idet det pointeres, at Gud ikke bukkes under for hverken døds eller søvn. Men herefter omtales Guds trone *kursīyuhu*, og netop forestillingen om Gud som tronbesidder er problematisk, i hvert fald for en bogstavtro læsning, idet denne uvægerligt må kulminere i spørgsmålet om, hvorvidt Guds skikkelse er at ligne med et menneskes, og yderligere; om han dermed ligger under for de samme svagheder og begrænsninger, der gælder for mennesker. En sådan tanke er selvsagt utænkelig, da den er inkommensurabel med det koraniske almægtighedsdogme, der sætter Gud som det højeste væsen, hvorfor han ikke kan ligge under for noget (Butler 2008a, 23). Dette efterlader imidlertid den islamiske tradition med en problematik i forhold til at udvikle en sammenhængende teologi, hvis dogmatik ikke er i modstrid med sig selv, specielt da sura 2:255 ikke er det eneste vers, der giver udtryk for et antropomorfistisk gudsbillede.

Således hedder det i sura 75:22-25: ”På den dag vil der være strålende ansigter, som skuer deres Herre. Og på den dag vil ansigter være dystre, ved tanken om, at der vil ske dem en ulykke.” Stridspunktet her går selvfølgelig på, hvilken betydning man skal tillægge ”skuer deres Herre”, idet udtrykket fordrer, at Gud har en synlig skikkelse. Igen synes der at være tale om et antropomorfistisk gudsbillede, og problematikken her er den samme som i sura 2:255; hvordan læses disse vers ind i en teologi, der er centreret omkring Guds enhed og almægtighed? I sura 112:1-4 hedder det: ”Sig: ”Han er Gud, én, Gud, Den Evige. Han har ikke avlet, og Han er ikke avlet. Ingen er Hans lige.”” Disse vers synes at ville manifestere Gud som den ophøjede, den, der ikke kan tillægges nogen menneskelige konnotationer og i det hele taget ikke kan lignes med noget. Således eksemplificerer disse vers det paradoks, der er indeholdt i koranen. Den islamiske dogmatik fordrer Guds almægtighed og enhed, men samtidig tilskrives han diverse menneskelige attributter i de koraniske udsagn, hvilket naturligvis har medført en del tolkningsmæssige vanskeligheder for islamiske eksegeter gennem tiderne.

4.1 Hermeneutiske stridigheder angående koranens antropomorfe udsagn

De antropomorfistiske udsagn i koranen udgør en hermeneutisk problematik, idet de synes at være umiddelbart uforenelige med det koraniske almægtigheds- og enhedsdogme. Spørgsmålet går naturligvis på, hvordan sådanne udsagn kan tolkes, uden at de

underminerer den guddommelige natur, og yderligere: Hvilke tolkningsmetoder er tilladte? (Martin 2001, 106). Problematikken angående antropomorfisme i koranen har dermed udviklet sig til et spørgsmål om hermeneutiske metoder. I denne strid har koranens rolle som tekst og dens overordnede status i den islamiske tradition naturligvis spillet en væsentlig rolle. Her skal nævnes to forskellige, teologiske skoledannelser, der hver har spillet en central rolle i debatten om koranens antropomorfistiske udsagn og yderligere repræsenterer to forskellige, hermeneutiske tilgange til koranen.

4.2 Muṭaziliterne

Muṭazila-bevægelsen opstod i 700-tallet og udsprang af en tidligere gruppe, kaldet Qadariyya (Watt 1962, 28). Muṭaziliterne var mest fremtrædende under kaliffen al-Maimūn (786-833), hvor dele af deres teologi blev ophøjet til officiel politik og gennemtruffet vha. en brutal inkquisition (Butler 2008c, 208-209). Muṭazilaskolen blev forbundet med en rationel teologi og har i den forbindelse spillet en vigtig rolle i islamisk teologihistorie, idet de indførte brugen af græske, filosofiske begreber og græsk, dialektisk argumentationsform, hvorved fornuftsbegrebet kom til at udgøre et centralt aspekt ved de teologiske diskussioner (Watt 1962, 46).

Den muṭazilitiske position er karakteriseret ved fem forskellige dogmer, hvoraf blot de to mest centrale skal nævnes her, i.e. dogmet om Guds enhed *tawḥīd* og dogmet om Guds retfærdighed. Enhedsdogmet var konstituerende for den muṭazilitiske teologi, både hvad angår hermeneutisk metode og spørgsmålet om antropomorfisme. Muṭazilaskolen hævdede – i modsætning til andre teologiske retninger – at koranen ikke er evig, uforanderlig og uskabt, idet den i så fald ville kompromittere Guds enhed (Watt 1962, 48-50). Koranen er derimod skabt i tid, hvilket betyder, at den også er åben over for fortolkninger, passende for en given tid (Butler 2008c, 209). Enhedsdogmet betød desuden, at muṭaziliterne ikke kunne acceptere tale om nogen form for menneskelige attributter i forhold til Gud, da også dette ville kompromittere Guds enhed. Muṭaziliterne var altså modstandere af antropomorfisme (*taḥīl*), (Martin 2001, 104), og deres syn på koranen som skabt i tid tillod dem at anvende en allegorisk hermeneutik på koranens antropomorfistiske udsagn (Gätje 1997, 19). En sådan tolkning møder vi også hos den muṭazilitiske teolog, al-Zamakhsharī (1075-1144), hvis korankommentar ikke lægger skjul på hans eget teologiske ståsted (Butler 2008d, 300). Således tolker han sura 75:22-25:³⁸ ”It

³⁸ Se oversættelse af sura 75:22-25 på opgavens side 6.

would be absurd (to think) that God would confine the gazing of the believers to himself alone, since this would mean that he would be something on which one could gaze (in the literal sense).”, (Gätje 1997, 162). Zamakhsharī plæderer altså tydeligvis for en allegorisk tolkning af koranens antropomorfistiske udsagn, og således omgå den problematik, som disse passager udgør. Desværre findes der ingen Zamakhsharī-kommentar til sura 2:255, men der kan med rimelighed argumenteres for, at Zamakhsharī her ville plædere for en metaforisk læsning af Guds trone som Guds herredømme og derved undgå den problematik, som koranens antropomorfistiske udsagn reelt udgør i forhold til islamisk teologi.

Overordnet kan det bemærkes, at det er mutaziliternes vægtlægning på enhedsdogmet, der konstituerer problematikken angående Guds attributter og fordrer en mutazilitisk afstandtagen til antropomorfisme. Omvendt er det selv samme enhedsdogme, der erklærer koranen for skabt i tid og derved forsyner mutazilaskolen med en løsningsmodel i form af den allegoriske koranfortolkning. Det kan dog diskuteres, hvorvidt denne form for koranfortolkning eksisterer på bekostning af koranens faktiske udsagn, hvilket da også er et kritikpunkt, der ofte er blevet ført mod den mutazilitiske teologi.

4.3 Asharīterne

Al-Asharī (873-935) var en muslimsk teolog, der har spillet en betydelig rolle i udviklingen af den ortodokse, også kaldet den asharītiske teologi. Al-Asharī tilhørte oprindeligt mutazilaskolen, men forlod denne i starten af 900-tallet til fordel for en mere traditionalistisk orienteret, anbalitisk teologi. Med sig bragte han dog den rationalistiske, dialektiske argumentationsform, men applicerede den i stedet på en mere traditionel dogmatik. Hermed kom al-Asharī til at stå i opposition til mutazilaskolen på flere punkter. Blandt andet hævdede han, at koranen er evig og uskabt og derfor ikke er åben for fortolkning i tid, sådan som mutaziliterne hævdede. Al-Asharī afviste således den allegoriske udlægning af koranens antropomorfistiske passager og gjorde sig i stedet til repræsentant for en mere bogstavtro hermeneutik. Hermed befandt han sig dog i den samme problematik angående antropomorfisme, som mutaziliterne havde befundet sig i, men uden mulighed for at tolke koranens antropomorfismer metaforisk. Det asharītiske standpunkt blev i stedet, at man måtte acceptere koranens antropomorfistiske passager ”uden at spørge hvordan” (*bi-lā kayfa*) (Larsen 2008, 33-34). Det kan her indvendes, at *bi-lā kayfa*-doktrinen harmonerer dårligt med et ellers rationalistisk udgangspunkt, men i

modsatning til mutaziliterne mente ash'ar'iterne ikke, at den guddommelige vilje og lov i sit grundlag var fuldt ud rationelt tilgængelig. De tidlige ash'ar'iter bekræftede dermed, at Gud havde en skikkelse og skulle ses af de troende i paradiset, men bekræftede det *bi-lā kayfa* – uden at spørge hvordan (Bramsen 2008, 34).

Mange af de teologiske stridigheder, der udspillede sig inden for den tidlige, islamiske tradition, udspillede sig altså mellem mutaziliterne, ash'ar'iterne og den mere traditionelt orienterede μ anbalisme, hvis dogmatiske synspunkter, al-ash'ar'ī antog, dog kombineret med en rationalistisk argumentationsform. Mutazilaskolen var mest indflydelsesrig under kaliffen al-Mamūn, men udviklede sig senere hen til en perifer retning (Butler 2008c, 208-209). Ash'ar'iskolen, derimod, blev en af hjørnestenene inden for sunniislam, idet den kombinerer en traditionalistisk tro på koranen og *hadīth* med en dialektisk, (mutazilitisk) argumentationsform. Ash'ar'iterne kom dermed til at udgøre en slags mellemlig position mellem en rationalistisk og en bogstavtro læsning.

Mutaziliterne og ash'ar'iterne repræsenterer således to forskellige tilgange til spørgsmålet om antropomorfisme i koranen, men koranens antropomorfistiske udsagn og tolkningen af disse var dog langt fra de eneste stridspunkter mellem de to teologiske retninger. Der vil i det følgende blive redegjort for en måske endnu mere central tematik i islamisk teologi, nemlig forholdet mellem prædetermination og fri vilje.

5. Prædetermination og fri vilje

Spørgsmålet om, hvorvidt og i hvilken grad den islamiske Gud har prædetermineret menneskets handlinger er af fundamental betydning for frelsesreligionen islam og har derfor været konstituerende for nogle af de tidligste teologiske debatter i islamisk tradition. På den ene side fordrer det koraniske dogme om Guds almagt en gud, hvis magt ikke begrænses af noget, heller ikke af menneskets frie vilje. På den anden side er islam en eskatologisk orienteret frelsesreligion, som nødvendigvis må tilkende mennesket en vis grad af fri vilje, såfremt det skal kunne dømmes retfærdigt ud fra dets handlinger på dommens dag (Butler 2008b, 83).

I lighed med debatten om antropomorfisme har stridens kerne også her været divergerende, koraniske udsagn. Koranen indeholder på én gang vers, der synes at manifestere Guds prædetermination af alt mellem himmel og jord, og vers, der synes at tildele mennesket ansvar og handlefrihed (Butler 2008b, 83-84). Debatten har ofte båret

præg af en opremsningsargumentation, i.e. en argumentationsform, hvor den enkelte retning har fremhævet de koranvers, der har understøttet den pågældende retnings egen teologi. En sådan argumentation løser naturligvis ikke koranens implicite paradoks mellem prædetermination og fri vilje, som her forsøges tydeliggjort med udgangspunkt i sura 16:93 og 18:29.

5.1 Det koraniske paradoks

Sura 16:93 figurerer af flere årsager som et af de mere problematiske vers. For det første findes der to grammatisk forsvarlige oversættelser af verset, som har vidt forskellige teologiske konsekvenser. Det er umuligt at afgøre, om oversættelsen skal lyde ”Han vildleder, hvem Han vil, og retleder, hvem Han vil”, eller ”Han vildleder, hvem der vil, og retleder, hvem der vil”. Den første oversættelsesmulighed taler naturligvis for Guds prædetermination af menneskets handlinger, mens den anden taler for menneskets frie vilje med hensyn til dets valg af tro. For det andet er verset problematisk, fordi det tilsyneladende modsiger sig selv. Versets første linje manifesterer Guds almagt, idet det understreges, at havde Gud villet det, havde han gjort menneskene til ét fællesskab. Det problematiske ved denne linje opstår, når den læses sammen med versets sidste linje, hvor det understreges, at menneskene vil blive draget til ansvar for deres handlinger. Dette udsagn dissonerer voldsomt med dogmet om en almægtig gud, eftersom menneskene vel dårligt kan drages til ansvar for handlinger, som Gud har forudbestemt dem til at udføre. Således eksemplificerer verset altså det koraniske paradoks mellem prædetermination og fri vilje. Oversættes verset, som jeg her har valgt, synes det dog overvejende at tale for prædetermination, idet tematikken hovedsageligt er centreret omkring Guds almagt.

Anderledes ser det dog ud med sura 18:29, der har voldt de mere traditionalistisk orienterede eksegeter en del vanskeligheder, eftersom verset utvetydigt manifesterer en menneskelig handlefrihed og fri vilje til enten at vælge eller afvise sandheden, som kommer fra Gud. Udgangspunktet er selvfølgelig den guddommelige sandhed, men verset giver udtryk for, at det er op til det enkelte menneske, hvorvidt vedkommende vælger at tro eller være vantro. Verset kolliderer således med koranens dogme om Guds almagt og med de øvrige koraniske passager, der giver udtryk for prædetermination, idet almægtighedsdogmet og postulatet om fri vilje gensidigt udelukker hinanden (Butler 2008b, 83). Som tidligere nævnt har denne problematik også været årsag til stridigheder mellem muʿtazilaskolen og al-ashʿarīskolen (Larsen 2008, 34).

Muʿtaziliterne, for hvem dogmet om Guds retfærdighed var lige så centralt som dogmet om Guds enhed, fastholdt, at mennesket måtte tilkendes absolut handlefrihed, såfremt det skulle kunne dømmes retfærdigt på dommens dag. Gud kunne via åbenbaringer vise de troende, hvad de burde gøre for at komme i paradys, men det endelige valg var op til det enkelte individ (Watt 1962, 51). For ashʿarīterne, derimod, var dogmet om Guds almægt så centralt og uomgængeligt, at de afviste det muʿtazilitiske postulat om fri vilje. Al-Ashʿarī udviklede i stedet *kasb*-doktrinen, ifølge hvilken Gud skaber handlingerne, men menneskene tilegner sig dem (ibid., 66). Dog synes *kasb*-doktrinen ikke at harmonere med sura 18:29, da dette vers utvetydigt manifesterer en menneskelig handlefrihed og ikke nævner noget om et guddommeligt ophav til de menneskelige handlinger. Derimod understøtter sura 18:29 den muʿtazilitiske teologi, hvilket Zamakhsharī også påpeger: "There remains for you nothing more than to choose freely whether you want to follow the way of deliverance or the way of destruction.", (Gätje 1997, 218).

Den muslimske korankommentator al-Bayḥāwī (d. 1282, 1291 eller 1316), der repræsenterer et klassisk sunnitisk (ashʿarī) synspunkt, men benytter sig af Zamakhsharī's korankommentar (Robson 1960, 1129), må derimod bevæge sig ud i en noget teologiserende læsning af sura 18:29: "Yet this in no way means necessarily that the servant is solely responsible for his act himself. Even though this happens through his wish, still his wish is not limited to his wish (but is subject to the wish of God)", (Gätje 1997, 218).

Således udgør koranens modstridende udsagn angående prædetermination og fri vilje en problematik for de forskellige teologiske retninger i forhold til at udvikle en sammenhængende teologi. Hvor sura 16:93 harmonerer fint med en ashʿarīteologi, men mindre godt med en muʿtazilitisk, gør det modsatte sig gældende for sura 18:29. Det kan indvendes mod muʿtaziliterne, at den allegoriske tolkning eksisterer på bekostning af de faktiske, koraniske udsagn, men mod ashʿarīterne kan det indvendes, at både *bi-lā kayfa*- og *kasb*-doktrinen egentlig bare flytter den teologiske problematik uden for en menneskelig erkendelsessfære. Således konstituerer det koraniske paradoks altså en grundlæggende, hermeneutisk problemstilling for den islamiske tradition.

6. Gudsbilleder i Koranen

Jeg har i det forudgående forsøgt at opridse, hvilke problemstillinger der gør sig gældende inden for områderne antropomorfisme, prædetermination og fri vilje, både i forhold til islamisk dogmatik og de koraniske udsagn. Jeg vil her gå et lag dybere og diskutere, hvilket eller hvilke gudsbillede(r), der kommer til udtryk i koranen, og videre; hvordan henholdsvis antropomorfisme, prædetermination og fri vilje harmonerer med dette/disse.

6.1 Den dømmende og den almægtige gud

Sidste del af sura 18:29 er centreret omkring en dommedagstematik, som fordrer en guddommelig sanktionering og en aktivt handlende gud. Den Gud, der her portrætteres, er således den dømmende Gud, som med sin ventende dom udgør både en trussel og et løfte. Således også i sura 13:41: "(...) Gud dømmes; ingen kan omstøde Hans dom. Han er hurtig til at gøre regnskabet op." Det springende punkt er naturligvis, at dommen er noget forestående, idet der er et regnskab, som skal gøres op. Dette billede kolliderer imidlertid med tanken om en almægtig gud, ifølge hvis guddommelige plan mennesker agerer. Almægtighedsdogmet fordrer en omnipotent Gud, som derfor ikke kan være begrænset af menneskets frie vilje, men omvendt fordrer frelsesreligionen islam en retfærdig guddom og en guddommelig sanktionering, der adskiller de troende fra de ikke-troende på dommens dag. Denne diskrepans forstærkes yderligere af koranens antropomorfistiske udsagn, idet også de kolliderer med koranens almægtighedsdogme. De forskellige problematikker angående antropomorfisme, prædetermination og fri vilje bunder altså i et gudsbillede, der på en gang skal rumme flere forskellige og på flere punkter modstridende dogmer. De divergerende, koraniske udsagn refererer tilsyneladende dels til en retfærdigt dømmende, antropomorf gud, som fører regnskab over menneskenes handlinger, og dels til en prædeterminerende, almægtig og ophøjet gud, som ikke kan lignedes med noget.

6.2 Den jødisk-kristne og den før-islamiske tradition

Min påstand er altså, at koranen implicit operer med to divergerende gudsbilleder, og at disse ligger til grund for de koraniske paradokser. Jeg vil her inddrage to andre, religiøse traditioner med henblik på at illustrere de divergerende gudsbegreber.

Koranens antropomorfismer og eskatologiske vers portrætterer en teistisk, immanent, regerende guddom, som bedst kan sammenlignes med den

gammeltestamentlige Jahve, hvis funktion Hans Jørgen Lundager Jensen redegør for i *Gammeltestamentlig religion*:

I det hele taget er der ingen lære om »Guds almagt« i GT. Tværtimod er det hele forudsætningen for den gammeltestamentlige religion, at Jahve netop ikke er almægtig. Han kan råde, vejlede og beordre sine dyrkere til at handle, som han ønsker det; men han kan ikke tvinge dem til det (Jensen 2007, 33).

Den gud, der her portrætteres, har karakter af en absolut monark. Han er ikke prædeterminerende og almægtig, men beordrende og dømmende i sin interaktion med menneskene. Dette gudsbillede ligner i høj grad det, som kommer til udtryk i koranens antropomorfismer og vers, der taler for menneskets frie vilje.

Koranen er dog i langt højere grad end GT eskatologisk orienteret, idet islam er en frelsesreligion, men også i dommedagstematikken fremtræder den islamiske gud som en enevældig gudekonge, der dømmes menneskene efter deres handlinger og fremtræder for de troende i paradiset (Böwering 2002, 321).

Koranens prædeterministiske vers portrætterer derimod en gud, der har karakter af en alvidende vismand og er befriet for alle menneskelige attributter. Han er den almægtige guddom, som har prædetermineret alt mellem himmel og jord, og som menneskene aldrig kan gøre sig håb om at se. Han griber ikke ind i historien, men repræsenterer blot en guddommelig verdensplan. Dette gudsbillede er langt mere diffust og bærer i høj grad præg af det før-islamiske skæbnebegreb, der repræsenterede en art antagonistisk magt, som mennesket ikke kunne undslippe, idet den enkeltes livsforløb allerede var prædetermineret (Frolov 2002, 267). Der er således ikke tale om en personlig, immanent guddom, men et transcendent, upersonligt gudsbegreb.

De to gudsbilleder, jeg her har forsøgt at karakterisere, er således vidt forskellige og uforenelige. Grundet opgavens omfang kan der ikke her være tale om en redegørelse for islams tilblivelseskontekst, og de øvrige religiøse traditioner er udelukkende inddraget med henblik på at illustrere de forskellige gudsbilleder, der figurerer i den islamiske dogmatik.

Tematiseringen af de to gudsbilleder har således en illustrativ funktion i forhold til det koraniske paradoks. Det er forsøgt tydeliggjort, hvorledes de divergerende, koraniske udsagn inden for emnerne antropomorfisme, prædetermination og fri vilje refererer til forskellige gudsbilleder og dermed udgør en problematik af fundamental betydning for

udviklingen af et kohærent, teologisk system. Trods megen teologisk debat inden for disse emner synes koranens almægtighedsdogme dog stadig at være inkommensurabelt med antropomorfismen og forestillingen om menneskets frie vilje, og det koraniske paradoks figurerer således til stadighed som en central problematik for de islamiske eksegeter.

7. Konklusion

Koranens implicitte paradokser har været denne opgaves hovedfokus, og gennem analysen af sura 2:255, 16:93 og 18:29 træder disse tydeligt frem. Problematikken beror på en dogmatik, der er i modstrid med sig selv, hvilket er blevet belyst gennem emnerne antropomorfisme, Guds prædetermination og menneskets frie vilje. Koranens antropomorfismer dissonerer med dogmet om Guds almagt, da en gud med menneskelige attributter nødvendigvis også må have menneskelige svagheder. Ligeledes findes der divergerende, koraniske udsagn inden for problemstillingen prædetermination og fri vilje, eksemplificeret ved sura 16:93 og 18:29. Almægtighedsdogmet fordrer en alvidende, prædeterminerende gud, men forestillingen om prædetermination er inkommensurabel med vers som sura 18:29, der utvetydigt manifesterer en menneskelig handlefrihed. I det hele taget kolliderer almægtighedsdogmet med dommedagstematikken og med islam som eskatologisk orienteret frelsesreligion.

Disse diskrepanser i den islamiske dogmatik har været årsag til udviklingen af forskellige, teologiske retninger, men står til trods for massiv, teologisk debat stadig uløste. Mutazila-skolen, for hvem dogmerne om Guds enhed og retfærdighed var af central betydning, forsøgte med en allegorisk hermeneutik at bortforklare koranens antropomorfistiske udsagn, men samtidig argumentere for absolut, menneskelig handlefrihed. I den ash'arītiske teologi har man derimod holdt sig til en mere bogstavtro koranfortolkning, og med *bi-lā kayfa*- og *kasb*-doktrinerne har man forsøgt både at retfærdiggøre koranens antropomorfismer, prædetermination og fri vilje ved at flytte de indgroede paradokser uden for en menneskelig erkendelsessfære.

Hvad angår problematikkerne inden for henholdsvis antropomorfisme og prædetermination og fri vilje, kan der drages den fælles konklusion, at koranens divergerende udsagn har været konstituerende for dem begge. Jeg har i opgavens sidste afsnit forsøgt at illustrere, hvorledes disse udsagn refererer til forskellige og uforenelige gudsbilleder. Disse implicitte gudsbilleder udgør således stridens kerne, og trods megen

teologiske debat står de koraniske paradokser angående antropomorfisme, prædetermination og fri vilje stadig uløste.

8. Litteraturliste

Böwering, Gerhard

2002 "God and his Attributes", in: J.D. McAuliffe, ed., *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 2, Brill, Leiden, 316-331.

Bramsen, Dorthe

2008 "Ash'arisme", *Gads leksikon om Islam*, Gads forlag, København, 34-35.

Butler, Jean

2008a "Allah", *Gads leksikon om Islam*, Gads forlag, København, 23-24.

2008b "Forudbestemmelse", *Gads leksikon om Islam*, Gads forlag, København, 83-84.

2008c "Mutazila", *Gads leksikon om Islam*, Gads forlag, København, 208-209.

2008d "al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar", *Gads leksikon om Islam*, Gads forlag, København, 300.

Fischer, Wolfdietrich

2001 *A Grammar of classical Arabic*, Yale University Press, New Haven & London.

Frolov, Dmitry V.

2002 "Freedom and Predestination", in: J.D. McAuliffe, ed., *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 2, Brill, Leiden, 267-271.

Gätje, Helmut

1997 *The Qur'ān and its Exegesis*, Oneworld, Oxford, 13-23, 30-44, 162-163, 218-227.

Hasson, Isaac

2003 "Last Judgment", in: J.D. McAuliffe, ed., *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 3, Brill, Leiden, 136-145.

Jensen, Hans Jørgen Lundager

2007 *Gammentestamentlig religion*, Forlaget ANIS, Frederiksberg C.

Koranen

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

Larsen, John Møller

2008 "al-Ash'arī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl", *Guds leksikon om Islam*, Gads forlag, København, 33-34.

Madelung, Wilferd

2004 "al-Zamakhsharī 2. Contributions in the fields of theology, exegesis, hadīth and adab", in: P.J. Bearman et al., eds., *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, vol. 12 (supplement), Brill, Leiden, 840-841.

Martin, Richard C.

2001 "Anthropomorphism", in: J.D. McAuliffe, ed., *Encyclopaedia of the Qur'ān*, vol. 1, Brill, Leiden, 103-107.

Penrice, John

1873A *Dictionary and Glossary of the Koran*, Henry S. King & Co., London.

Robson, J.

1960 "al-Baydāwī", in: H.A.R. Gibb et al., eds., *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, vol. 1, E.J. Brill, Leiden, 1129.

Watt, William M.

1962 *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 25-31, 46-55, 64-68.

Wehr, Hans

1985 *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, Otto Harrasowitz,
Wiesbaden.