

MIDDELALDERENS ISLAMISKE MAGTTÆNKNING

Patricia Crone

Guds styre – Islamisk politisk tænkning i middelalderen

Forlaget Vandkunsten, 2016 453 sider, 349,95 kr.

Hvorledes kan forholdet mellem sekulær og religiøs magt tænkes inden for islam, og hvilken udvikling har denne tænkning undergået i religionens første seks århundreder? Den internationalt anerkendte islamforsker fra Princeton Patricia Crone (1945–2015), der har danske rødder, giver i *Guds Styre* (oprindeligt udkommet på engelsk i 2004) svar på disse spørgsmål. At kalde perioden, der strækker sig fra Profetens tid til mongolernes storm på Bagdad i 1258, for ‘middelalder’ er naturligvis problematisk for, som Crone siger, lå den pågældende periode “ikke midt i noget som helst” (s. 10), men er snarere islams dannelsesperiode. Efter hendes mening er det imidlertid også tilfældet i Vesten, således at “i begge tilfælde er ‘middelalderen’ i virkeligheden begyndelsen” (s. 11). Bogen handler om “politisk tænkning i bred forstand” (s. 10), og den er således langt mere end en gennemgang af politisk tænkning hos middelalderens islamiske filosoffer. Disse kommer også til orde, men først i et par senere kapitler, hvilket svarer til deres reelle betydning for islamisk mentalitetshistorie. For så vidt kan man sige, at selv ordet ‘tænkning’ her bruges i bred forstand, for det drejer sig langt hen ad vejen om *forestillinger* om magt og samfund og om deres reelle udmøntning snarere end om egentlig politisk filosofi. Lad mig på trods af, med Crones egne ord, “emnets uhyrlige omfang og diffuse natur” (s. 408) forsøge at give et indtryk af denne gedigne forskningspublikations indhold.

Bogen består af 22 kapitler, som er fordelt på fire hoveddele. Første del tager os tilbage til “Den første tid”, hvormed menes perioden fra Muhammeds optræden som profet i Mekka til omkring 700. Her lærer vi blandt andet, hvor centralt profetbegrebet er for islamisk magttænkning. Det er ikke et specifikt islamisk synspunkt, at Gud åbenbarer sine love til menneskene gennem profeter (*Koranen* er som bekendt spækket med referencer til *Det Gamle Testamente* profeter). Det særlige ved Muhammed er, at han fra begyndelsen er en “politisk profet” (s. 24), og at islam tilsvarende fra begyndelsen udformes som en “politisk organisation” (s. 26).

Det er kendetegnende for denne tids islamiske tænkning, at verdslig magt generelt anses for at være grundlagt af netop en profet (s. 26). Muhammed selv behersker sin menighed totalt, i hvilken der rådede “en fuldstændig sammensmeltning af det religiøse og det politiske” (s. 28, se også efterskriften s. 408). En konsekvens heraf er, at islam ikke kender til et rent gejstligt hierarki, hvilket Crone gentagne gange fremhæver som en væsentlig forskel mellem islam og kristendommen (s. 56, s. 144 og s. 261).

Men hvad sker der, når en lederfigur som Muhammed forsvinder? Hvem kan overtage en profets magt? De første fire kaliffer (Abu Bakr, Umar, Uthman og Ali) var alle fra Muhammeds stamme (Quraish-stammen), men om dét skulle være et kriterium for den retmæssige arvefølge, blev et centralt spørgsmål i tidlig islamisk politik. Særligt omstridt var desuden, om Muhammeds fætter Ali var blevet indsat retmæssigt som kalif af Uthmans fjender efter mordet på denne. Ali selv blev myrdet i 661 (og også

Umar var blevet myrdet). Senere islamisk magttænkning, og i det hele taget islams historie helt op til vor egen tid, reflekterer magtkampene i religionens tidlige fase. Crone forklarer, at den ved første blik rent politiske strid var af så fundamental betydning, fordi de troendes frelse blev forestillet som afhængig af lederspørgsmålet: "Når man valgte sin leder, valgte man sin vej til frelse" (s. 37), fordi det at leve i den islamiske menighed betød at leve under ledelse af en imam (s. 35), som så naturligvis skulle være den retmæssige arving til magten. Nogle mente, at Uthman havde været en retmæssig hersker, andre at Ali, og kun Ali, havde været det og atter andre, at alle de fire første kaliffer havde været retmæssige herskere ("fire-kalif-tesen", s. 41). Den femte kalif, Mu'awiya (som ikke var fra Muhammeds stamme), lagde grunden til det syriske umayyadkalifatet. Med dette herskerhus' dynastiske arvefølge kunne man tro, at der endelig herskede klare forhold, men for mange troende var det på ingen måde klart, hvorfor det skulle tilkomme umayyaderne at herske over dem, især fordi umayyaderne syntes at dreje kalifatet i retning af verdslig kongemagt, som betragtedes som "illegitim menneskelig selvforherligelse" (s. 60), og som en institution, der ikke længere sikrede den oprindelige forening af religion og politik, frelse og magt (s. 44).

Abbasiderne, der rev kalifatet til sig i 750 og gjorde Bagdad til kalifatets kulturelle centrum, var ifølge Crone "som enevoldsherskere [...] værre end umayyaderne" (s. 110). Alligevel formåede de, takket være deres status som profetnær "hellig slægt", at opnå den tilslutning, som umayyaderne ikke havde haft (s. 111). Baggrunden for deres succes findes i den efterfølgende periodes magttænkning, som behandles i bogens anden del, "Stammetraditionerne svækkes – cirka 700-900." Et gennemgående tema i periodens diskussioner er spørgsmålet om den øverste muslimske leder, imamens, kvalifikationer. Han bør være sin tids "mest fortjenstfulde person," hvilket ikke indbefatter et tilhørsforhold til nogen særlig stamme, mente både kharijitterne (s. 71), der oprindeligt havde stået på Alis side, og de islamiske teologer kaldet mu'tazilitterne (s. 79). Sidstnævnte var endda enige med en undergruppe af kharijitterne (najditterne) i, at det muslimske samfund godt kunne fungere helt uden imamatet, som mu'tazilitterne anså for at være en utidssvarende institution. De mente, at imamen måtte have det samlede samfunds konsensus i ryggen, hvilket imidlertid næppe længere var muligt efter det muslimske samfunds voldsomme ekspansion (s. 80-81). Traditionalisterne i Hadithpartiet var enige i, at imamens afstamning ikke spillede nogen rolle. I deres øjne hvilede religiøs autoritet udelukkende på viden om *Koranen* og Profetens vaner, overleveret i de såkaldte hadither, og en sådan viden var tilgængelig for enhver (s. 142-143). Også blandt senere sunnier var tendensen, at afstamningsspørgsmålet ikke var afgørende (s. 237), og at man, som traditionalisterne også sagde, hellere skulle lære at leve med en illegitim og uretfærdig hersker end at risikere borgerkrig (s. 242 og s. 154).

Den diametralt modsatte holdning til imamens kvalifikationer finder vi i shiismen, som fra begyndelsen havde været og sidenhen forblev på Alis side, hvilket gav udslag i, at nogle shiitter endda mente, at Ali (i modsætning til de øvrige tidlige kaliffer) fra start af havde været den rette kalif (s. 87). Alle fremtidige imamer (i betydningen den øverste leder af de troendes samfund) måtte rekrutteres blandt Profetens slægtninge af den simple grund, at de var tættere på Muhammed. Om en imam også besad virkelig politisk magt var derimod uvigtigt, hvorved imamen blev til en "i bund og grund apolitisk åndelig vejleder" (s. 98). Det idéhistorisk måske mest interessante træk ved shiismen er dens messianske imambegreb, som grundede i forestillingen om en snart forestående dommedag, hvis fatale konsekvenser ville kunne afværges af den rette imam (s. 90). Helt modsat de ovenfor nævnte holdninger understreger dette imamatets teologiske nødvendighed, som også holdes i hævd i senere shiisme (s. 118), ikke mindst blandt imammerne (s. 125). Med læren om den *tolvte* imams forsvinden og fremtidige genkomst ved tidens ende satte imammerne den shiitiske messianisme på spidsen og pointerede samtidig atter imamatets teologiske, men ikke længere politiske nødvendighed (s. 132-133).

Abbasiderne (som ikke selv var shiitter) kunne netop henvise til, at de havde den rette afstamning, men det samme kunne deres senere shiitiske udfordrere, fatimiderne (s. 225), som var tilhængere af den ismailitiske version af den shiitiske messianisme (de ventede på den *syvende* imam). Men præcist hvordan legitimerede denne frelsesbevægelse nu sin sekulære magt? Ifølge Crone blev det spørgsmål aldrig rigtigt besvaret (s. 226).

Den filosofihistorisk interesserede læser, der med nogen tålmodighed har kæmpet sig igennem de to første deles gennemgang af forskellige religiøse og sekteriske grupperingers og herskerhuses tilgange til magtspørgsmålet, belønnes rigeligt i bogens tredje del, "At navigere i en splittet verden", hvor der endeligt stilles skarpt på de muslimske filosofers noget mere sofistikerede politiske tænkning. Hvor arabisk stammekultur havde præget den tidlige islam, kommer andre kulturer langsomt til orde i takt med islams udbredelse. Den før-islamiske persiske rådgivningslitteratur (sammenlignelig med de europæiske fyrstespejle) lever således videre i islam (der kan man fx lære, at en hersker bør være

retfærdig, fordi det *betaler* sig, jf. s. 169). Hvad den græske filosofi angår, så er det den antikke arv, der knyttes an til, og ikke den samtidige byzantinske tradition. Dette er værd at fremhæve, for der findes sikkert filosofihistorikere, der aldrig har undret sig over denne for filosofiens udvikling afgørende kendsgerning. Der er desuden det særlige at bemærke, at hvor Aristoteles generelt øvede stor indflydelse, så havde muslimerne ikke adgang til hans *Politik*, hvorfor de på dette område snarere er påvirket af Platon. Crone fremhæver dette som en vigtig forskel til middelalderens kristne skolastik (s. 182).

Mest får vi at vide om al-Farabi (død 950) og al-Ghazali (død 1111), men andre vigtige tænkere som fx Ibn Sina (død 1037) og Ibn Rushd (død 1198) berøres også. Hvor Ibn Sina giver en kort statsvidenskabelig skitse inden for rammerne af sit store metafysikværk, og dermed ifølge Crone røber en hel del om de muslimske filosofers interesse for politiske spørgsmål særlige filosofiske relevans, har Ibn Rushd forfattet en omfattende kommentar til Platons *Staten*, hvori han tilslutter sig Platons kollektivism ("kommunisme") og demokratikritik (s. 203-204 og s. 293). Før Ibn Rushd havde al-Farabi formuleret en platonisk inspireret statsfilosofi, som forekommer at være en filosofisk tolkning af det tidlige muslimske samfund, der havde til fælles med de græske kolonier og med Platons egen utopi, at det var et "nyt samfund", der skulle bygges op fra grunden (s. 184). Tilsvarende ser al-Farabi en lighed mellem Profeten og Platons filosofkonge (s. 191). Filosofi og religion forholder sig til den samme sandhed, men filosofien gør det på en direkte og universel måde, mens religionen udtrykker sig symbolsk og er tidsbundet og præget af lokale traditioner (s. 186). Ifølge Crone er det "ikke givet, at han anså islam for at være den eneste sande religion" (s. 194). Det har al-Ghazali, der jo især er kendt for sin religionsmotiverede filosofikritik (men "i virkeligheden [var] han selv en filosof", slår Crone fast, s. 181), næppe været i tvivl om. Hos ham står religionen for det væsentlige, den aktuelle politiske orden derimod for det tilfældige. Alligevel er den øverste religiøse leder, imamen (der må tilhøre Profetens stamme, jf. s. 251), nødt til at alliere sig med en sekulær hersker, "en stærk mand", der kan sikre den religiøse leders autoritet; omvendt legitimeres den sekulære herskers magt kun gennem hans støtte til den religiøse leder (s. 256-257). Denne teori om forholdet mellem sekulær magt og religion afspejler al-Ghazalis samtid. al-Ghazalis lærer al-Juwainy foreslog at gøre sekulære herskere til imamer; al-Ghazalis svar var teorien om samarbejdet mellem de to ledere (s. 257-258). Ifølge Crone var al-Ghazali den første til at reflektere over den tiltagende adskillelse af religion og politik (forstået som sekulær magt) i middelalderens islam (s. 260). Hun karakteriserer ham som en "usædvanligt imamcentreret form for sunni", hvis position nærmest virker shiitisk (s. 255).

Hvor bogens tre første dele beskriver en historisk udvikling, er den fjerde del, "Regering og samfund," systematisk i den forstand, at Crone her tager bestemte spørgsmål fra den historiske gennemgang op én gang til og giver en mere fri sammenfatning af de forskellige svar. Det medfører en del gentagelse, men det resulterer også i knivskarpe sammenligninger, fx i underkapitlet "De grundlæggende modeller" (s. 342-344), hvor Crone skelner mellem "to metoder til at sammenknytte en universel sandhed med en specifik socialpolitisk samfundsorden," én hun kalder "jødisk" (kendetegnet ved at det universelle helliggør det særlige, idet den for alle mennesker ene sande Gud vælger et eneste folk), og en anden hun kalder "buddhistisk" (kendetegnet ved at det universelle adskiller det hellige fra det særlige, idet enhver, der vil have del i den universelle sandhed, må lægge det særlige, fx sin etnicitet, bag sig). Hvor tidlig islam fulgte den første model (de arabiske stammefolk var "etniske chauvinister", s. 379), befinder både sunnismen og shiismen sig over en vis tidsstrækning mellem de to ekstremer for derefter at udvikle sig helt forskelligt: "Sunnismen fortsætter ad den jødiske vej, og shiismen bevæger sig i retning af buddhismen" (s. 343), hvilket har en baggrund i Irans før-islamiske traditioner (zarathustrisme og gnosticisme).

Crones interessante udredning af diskussionen af det kendte udsagn i *Koranen* (2:256), "Der er ingen tvang i religionen," bør også fremhæves. Udsagnet synes at stå i modsætning til pligten til at bekæmpe de vantro, henholdsvis at bringe dem under islams overhøjhed. Nogle mente ligefrem, at tolerancebuddet helt blev ophævet af pligten til hellig krig (s. 385). Andre mente, at tolerancebuddet kun angik den indre overbevisning, sådan at man kunne tvinge anderledes troende til at indordne sig i det ydre med henblik på, at den indre overbevisning så efterhånden ville følge efter (s. 390). Så var der dem, der mente, at tolerancebuddet kun angik muslimernes ret til selv at udlægge den åbenbarede sandhed uden at blive påtvunget en bestemt tolkning (s. 391-392). Og endelig fremhævede nogle, at ingen tvungen handling kunne have nogen betydning i henseende til frelsen, og at eksistensen af vantro var en prøvelse for de rettroende, som skulle modstås, ikke elimineres (s. 392-393). Vi præsenteres også for et argument for helt at se bort fra tolerancebuddet. Da islam er sandheden, er det *godt for de vantro* at blive tvunget til konversion. Som Crone fremhæver, er det en tankegang, vi også kender fra vestlig

imperialisme. Tænkeren Ibn Khaldun (død 1382) begrundede tilsvarende *jihad* med islams universalisme: Den eneste sande religion må bringes ud til masserne, om de vil det eller ej. Det gælder så omvendt som argument for islams særlige sammenknytning af religiøs autoritet og politisk magt (s. 393-396).

Bogen indeholder ingen eksplicit stillingtagen til Crones og Michael Cooks kontroversielle tese om islams oprindelse i senantik jødisk kultur i det boglange essay *Hagarism* fra 1977. Hvor den banebrydende metode i dét værk bestod i at fokusere på samtidige, ikke-arabiske kilder til belysning af islams tidligste fase (som ikke er dokumenteret i samtidige arabiske kilder), er *Guds styre* kendetegnet ved en omfattende undersøgelse af et mestendels, men ikke kun, arabisk kildemateriale. Hvor *Hagarism* søgte at komme bag om muslimernes forståelse af deres egen religions oprindelse til de historiske kendsgerninger, er den foreliggende bog lige netop optaget af den brede islamiske diskurs om magt og religion i middelalderen. Men man kan måske alligevel se det som en reminiscens af Crones tidlige arbejde, når bestemte tankemønstre spores tilbage til før-islamiske, antikke og sen-antikke forestillinger (fx ses al-Farabis tolkning af Profeten som en platonisk filosofkonge på baggrund af opfattelser i sen-antikens kristendom, s. 207-208). Af og til drages der desuden paralleller til eller fremhæves forskelle fra vestlig tænkning. For mange læsere ville bogen sikkert have virket mere tilgængelig, hvis disse paralleller og forskelle var blevet nærmere udarbejdet. Der ville så imidlertid også være tale om en helt anden type bog. Uden tvivl vil nogle læsere indvende imod bogen, at der mangler en udførlig sammenligning med nutidige problemstillinger. Efterskriftets perspektivering munder ud i den noget vage formulering, at forholdet mellem religion og politisk magt i islam “i lang tid fremover vil forblive omstridt” (s. 410). Til forsvar for bogen må dertil blot siges, at et fokus på nutidige problemstillinger også ville have medført en anden type bog. Der er langt fra tale om en debatbog, men om nøgtern videnskab.

I forordet får vi at vide, at bogen oprindeligt skulle have været en lærebog med støtte i forhåndenværende viden, men Crone opdagede hurtigt, at der simpelthen fandtes for lidt viden på området, hvorfor lærebogsprojektet voksede til et omfattende forskningsprojekt (s. 11). Så sparsom er den relevante litteratur nu heller ikke, for bogen sluttet af med en bibliografi på 18 sider à tre spalter. Oversættelsen er behagelig læsning (men man kan undre sig over, at den engelske oversættelse af arabiske bogtitler enkelte steder er bibeholdt i den danske hovedtekst; fx virker det misvisende at henvise til Ibn Sinas *Kitab al-Shifa* som hans *Healing*, når man lige så godt kan kalde værket for *Helbredelsen*). Crone arbejder grundigt og med udpræget sans for detaljerne, men altid med øje for det større (til tider også det helt store) perspektiv. Det er kort sagt meget svært at forestille sig en læser lægge denne bog fra sig uden følelsen af at være blevet beriget med væsentlig ny viden om islams historiske kompleksitet og intellektuelle spændvidde.

Claus Ashbjørn Andersen