

Guddommelig viden og menneskelig

Sayyid Qutb og det ansvarlige menneske¹

Af Jean Butler

Sayyid Qutb Ibrāhīm Husayn Shādhilī (d. 1966) betragtes gerne som én af den moderne islamismes åndelige fædre alene ud fra den betragtning, at det er i forlængelse af hans ideologiske indflydelse, at flere yderligtgående, islamistiske bevægelser ser dagens lys i 1970'ernes og 80'ernes Mellemøsten. Det er bevægelser hvis seneste, og givetvis mest ekstreme, udløber må siges at være *al-Qā'ida*-netværket under Osama bin Laden. Primært må Qutb dog anses for at være en forfatter, hvis meget anderledes fortolkning af Koranen – som en tekst der taler direkte til sin læser – har haft enorm indflydelse på den måde, hvorpå muslimer verden over læser Koranen i dag. Derfor er Qutb, og de tanker han gjorde sig om det menneskelige, det guddommelige, og det onde, også i høj grad relevant for os i dag.

Jødedom, kristendom og islam er geografisk og mental- og kulturhistorisk tæt forbundne, ikke mindst hvad angår de etiske, teologiske og dogmatiske overvejelser og problemer, hver enkelt af de tre store monoteistiske religioner historisk har stået overfor. Netop i kraft af deres selvbestaltede monoteistiske natur, har det for disse religiøse traditioner været særlig væsentligt at fastslå det eksakte forhold mellem det guddommelige og det 'andet'. Polyteisme har aldrig haft noget grundlæggende problem med det ondes eksistens og virke; her er ondskab snarere en integreret del af den menneskelige, såvel som den guddommelige virkelighed. Indenfor den islamiske tradition, med dens dogmatiske insisteren på den Eneste Sande Guds eksistens, almagt og alviden, har tænkere og teologer derimod måtte spørge sig selv, om det er muligt at adressere ideen om det Onde uden samtidig at give afkald på princippet om Guds retfærdighed. I Koranen beskrives Gud således gentagne gange som altings Skaber, den Almægtige, den Alvidende og den Barmhjertige (men interessant nok aldrig som den 'Retfærdige'); guddommelige attributter der alle må siges at sætte eksistensen af det onde i et noget uklart lys. For er ikke også det onde en del af skaberværket? Spørgsmålet bliver da for den muslimske etiker og teolog (de to kan kun vanskeligt adskilles i en islamisk kontekst), om det onde kan betragtes som en integreret del af den guddommelige skabelse – og dermed også en del af det at være menneske – eller om det onde snarere må forstås og imødegås som en

magtfuld, ydre kraft i skikkelse af fx. Satan, som står i opposition til 'det gode menneske'. Den enkelte fortolkers svar på dette spørgsmål rummer selvsagt konsekvenser af uhyre etisk, såvel som praktisk, art for religionens udsyn på verden og mennesket.

Klassisk koranfortolkning har traditionelt behandlet spørgsmålet om Gud og det Onde ved netop at referere til Guds almægtighed og alvidenhed. I denne forståelse bliver det menneskets pligt blot at underkaste sig Gud i absolut *islâm* – fuldstændig underkastelse for Gud. Mennesket må have tillid til Guds vilje, være den af det gode eller det mindre gode, for kun Gud véd. Mennesket kender ikke til de indre forhold i Guds skaberværk, ligesom det heller ikke forstår sin egen plads i Guds overordnede plan for menneskeheden: Gud ved bedst og handler i overensstemmelse med denne overlegne viden. Den klassiske islamiske antagelse om prædestination – at både det gode og det onde ultimativt udspringer af Guds vilje – har imidlertid til enhver tid stillet den muslimske fortolker overfor teocidé-problematikken: På det etiske plan udfordrer denne problematik antagelsen af den guddommelige retfærdighed, mens den på det helt praktiske, teologiske plan nødvendigvis må rejse spørgsmålet om den frie vilje.

I de såkaldt prædeterministiske vers i Koranen² beskrives Gud således som den, der kan placere et slør af uvidenhed foran det enkelte menneske, og gøre ham både døv og blind for kaldet til islam: ”Dén som Gud ønsker at retlede, hans bryst åbner Han for islam; men dén som Gud ønsker at vildlede, hans bryst lukker Han, og gør det hårdt.” (Koran, 6:125).³ Gud kan altså vælge at lede mennesket på rette vej; det er dog tilsyneladende i sidste ende Guds suveræne valg. En mellemkategori kan siges at finde udtryk med et vers som ”Sig: Sandheden er Guds, så lad ham, som ønsker det, tro; og lad ham, som ønsker det, være vantro.” (Koran, 18.29) Her synes et aldeles frit menneskeligt valg i trosspørgsmål at være i overensstemmelse med det guddommelige bud, og Gud selv synes tilfreds med blot at være Skaberen af alting; tro som vantro.

Den akutte fatalisme reflekteret i nogle af de prædeterministiske vers fremstår ikke mindre akut, når vi sammenholder dem med et andet stort koranisk tema, nemlig forestillingen om Den Sidste Dag, eller Dommedag. Forestillingen om, at Gud ultimativt og suverænt vil belønne de troende med Paradis' haver og straffe de vantro med Helvede, løber som en rød tråd gennem Koranen. Her tjener den omhyggelige udmåling af menneskets gode og slette gerninger til at understrege det enkelte menneskes individuelle ansvar for egne gerninger. Hermed antydes det naturligvis også, at mennesket er givet et vist mål af fri vilje, for hvorledes skulle det ellers med kunne stilles til ansvar ved Dommedag? Koranen opstiller således to, i princippet modsatrettede, løsningsmodeller, hvori Guds almagt, og dermed forudbestemmelse, på den ene side fremhæves eksplicit, mens det menneskelige frie valg på den anden side kan siges at ligge implicit i hele ideen om Dommedag.

Debatten om den frie vilje versus Guds forudbestemmelse er vigtig for den islamiske tradition af mange årsager. Forudsætter troen på Gud f.eks. også troen på prædestination? Hvornår præcis er man en 'god troende' en 'god muslim'? Historisk betragtet kan vi se, at det er i fastlæggelsen af definitionen af *imân*, tro, at også korrekt menneskelig – muslimsk – adfærd tilrettelægges indenfor islamisk teologi, dogmatik og jura. Underneden lurer altid anti-tesen om den 'anden': den ikke-troende, den vantro, eller den ikke *rettroende* muslim. Den historiske, islamiske debat herom foregår i bogstavelig forstand, ikke uden store sværdslag muslimer imellem. Det er således en debat, der tidligt afspejles i Koranens retoriske udfald mod de, som nægter at anerkende Muhammad og hans budskab: *al-mushrikûn*, afgudsdyrkerne, *al-kâfirûn*; de utaknemmelige vantro, og ikke mindst *al-munâfiqûn*, hyklerne; de så forhadte muslimer af skin men ikke af sind. Internt trues det muslimske samfunds sammenhængskraft siden af *khârijitternes* strikse udlægning af hvad, en 'rigtig' muslim er. De hævder en ekstremt ekskluderende udlægning som i øvrigt af flere forskere anses som sammenlignelig med den, nutidens islamistiske grupperinger står for.⁴ Og sandt er det da også, at der synes at være paralleller mellem khârijitterne og islamister. Med fremkomsten af moderne, islamistiske bevægelser kan netop den historiske, teologiske strid om hvem der er muslim, og hvem der ikke er, siges at være blomstret op igen:

Kharijitterne tok avstand fra det muslimske fellesskapet og dannet sine egen små grupper rundt om i det muslimske riket. (...) Gruppen kan kalles for karismatisk fordi gruppetilhørigheten i seg selv kan gi enkeltmedlemmene frelsens nådegave. Hvem som hadde rett til å tilhøre denne karismatiske gruppen og hvem som måtte betraktes som en som sto utenfor gruppen, ble dermed et teologisk spørsmål. (...) Den karismatiske gruppen så (...) på seg selv som "de riktige" muslimene, mens alle andre som ikke sluttet seg til dem, ble betraktet som enten *kuffar* (...) eller *munaḥiqun* (...). Innenfor den gruppen av kharijittene som gikk så langt som å erklære andre muslimer for ikke-muslimer, ble det tillatt å drepe alle som ikke var med i den karismatiske gruppen. (Roald 2004:88)

Sidstnevnte radikale strategi hadde frygtindgydende virkning på samtidens muslimske samfund og bidrog sandsynligvis til at fastholde kharijitterne som en isoleret minoritet – en skæbne man kunne håbe, også måtte blive vor tids islamistiske terrorister til del. Kharijitternes berygtede slogan *lā hukma illā li-llāh*, "Dommen er alene Guds" (Koran 6:57), gjennom hvilket det slås fast, at Koranens tekst alene er absolut afgørende skulle dog ironisk nok komme til at vinde indpas i senere konservativ teologi. Fra den politisk ladede, teologiske disput under Umayyade-kalifferne fra slutningen af 600-tallet, hvor spørsmålet om Guds prædetermination kædes sammen med spørsmålet om kaliffens magt, over *mu'tazila*-bevægelsens forsøg på at konstruere et rationelt forsvar for Guds retfærdighed, nås der i 1100-tallet en form for konsensus om teologen al-Ash'arī's tese om mennesket relativt frie vilje og Guds endegyldige magt: Det er ganske vist mennesket, der umiddelbart handler, men i sidste ende er det Gud, som står bag enhver handling. Debatten ender ikke med al-Ash'arī (d. 935), men fortsætter i den teologiske periferi. Under alle omstændigheder refererer man for fremtiden dog altid til denne store lærdes ortodoksi.

Satan-figuren spiller, i denne teologisk-spekulative debat rettet mod etableringen af et egentligt dogme, en mindre rolle. Dog forbliver han – som det, også i islamisk tradition, ultimative symbol på det Onde – en væsentlig aktør på det implicitte plan. Når alt kommer til alt: Uden Satans fristelse af mennesket ville den guddommelige prøvelse af menneskets vilje til tro ikke kunne lade sig gøre. Satan spiller således en vigtig rolle som,

om ikke *primus motor*, så dog som Guds udvalgte *agent provocateur* udi kunsten at bringe mennesket til fald.

I Koranens Skygge

Sayyid Qutb fødes i Asyût i Øvre Ægypten i 1906, og ender sine dage i Cairo i 1966, henrettet af de ægyptiske myndigheder på en anklage om og dom for terrorisme og opfordring til oprør mod den ægyptiske stat. I den mellemliggende periode når Qutb, som fremtrædende medlem af Det Muslimske Broderskab, at sætte sit eftertrykkelige fingeraftryk på ikke alene den hjemlige, politiske scene under ledelse af præsident Gamâl ‘Abd al-Nâsir (d. 1970), men i særdeleshed også på den måde hvorpå muslimer læser Koranens udsagn om mennesket og det guddommelige – og Qutbs spor kan stadig aflæses, både hvad gælder det politisk-ideologiske og Koranens fortolkning.

Qutbs korankommentar *Fî zilâl al-qur’ân, I Koranens skygge*,⁵ kan med rette siges at sætte nye standarder for Koranens fortolkning – ikke mindst for hvem der besidder den nødvendige autoritet til at fortolke den. I modsætning til den islamiske verdens klassisk uddannede lærde ‘*ulamâ*’, der traditionelt har haft – og til dels stadig har – monopol på den ’rette’ udlægning af Koranen og dens relaterede skrifter, så besad Qutb netop ikke en formel, teologisk uddannelse, men var lærer af uddannelse, og virkede i sit liv bl.a. som anerkendt litteraturkritiker og skribent. Som sådan kan man sige, at hans værk den dag i dag repræsenterer en stående udfordring for den muslimske verdens teologiske etablissement.

Uagtet at vi, det ikke-muslimske publikum i Vesten, primært har stiftet bekendtskab med Sayyid Qutb som ’åndelig fader’ til mange af dagens terror-bevægelser, er der dog også andre sider af Qutb, som fortjener vores opmærksomhed. Qutb anskues måske i virkeligheden bedst indenfor rammerne af den bredere muslimske koranfortolkningstradition, og her er han et godt eksempel på, hvorledes muslimer historisk betragtet til stadighed har set sig i stand til at læse Koranen på ny. Trods de dystre, ideologiske skygger hans radikale fortolkning kaster i nutiden, forstås Qutb faktisk bedst som en *fornyelse af traditionen*. I skyggen af de politiske implikationer af

hans skrifter, står nemlig hans evne til at gå i dybden med spørgsmål af almenmenneskelig karakter og væsentlige etiske dimensioner, herunder spørgsmålet om Gud, mennesket og det Onde. Og Qutb har sin egen stil. Hans flair for hvad man kunne kalde dramatisk, dynamisk sprog finder vi allerede i hans tidlige udgivelser såsom *al-Taswîr al-fannî fî l-qur'ân* (*Det kunstneriske billedsprog i Koranen*) fra 1945 og *Mashâhid al-qi'yâma fî l-qur'ân* (*Scener fra genopstandelsen i Koranen*) fra 1947, men i hans fortolkning af Koranen bliver denne form et decideret særkende, der placerer Qutb som nyskabende indenfor traditionen.⁶ Betänk fx følgende passage fra Qutbs indledende kommentarer til Koranens sidste 37 korte, kraftfulde *suraer*:

Hele denne del (...) har én overvejende karaktér. (...suraerne) hører alle til de korte *suraer*, om end de varierer i korthed. Det vigtigste er deres særlige karakter som – helt generelt – former dem til en enhed, hvad angår emne og intention, rytme, billeder og nuancer, såvel som deres generelle metode [til vækkelse]. De er [som en] dunken, utrætteligt påvirkende sanserne. En streng, kraftig og høj dunken. Og de skrig. Skrig til sovende mænd, dybt fortabte i søvn! Deres søvn er så tung! Eller, de er skrig til fulde, omtågede mænd, hvis sanser er som bedøvede af druk. Eller [som] skrig til hovedløse mænd i en natklub, dansende i hujen og klappen og piften. De dunk og de skrig som strømmer ud af *suraerne* i hele denne del, berører konstant deres sanser med én rytme og én advarsel: Kom til jer selv! Vågn op! Se! Se jer omkring! Tænk! Tænk jer om! Der ér en gud. Der ér bestemmelse. Der ér bedømmelse. Der ér en dom. Der ér en konsekvens [af jeres handlinger]. Der er regnskab. Der er kompensation. Der er hård straf og stor glæde. Kom til jer selv! Vågn op! (Qutb 2003: vol. 6, 3800)

Det er passager som denne, der minder os om, at nok er Qutbs *I Koranens Skygge* at regne for koranfortolkning, men værket adskiller sig ikke desto mindre på afgørende vis fra den 'klassiske' koranfortolkningstradition ved sin gennemgående insisteren på *da'wa*: Qutb er tydeligvis på mission fra højere sted for at kalde de forvirrede sjæle til samling.

Den Fremmede

Qutbs læsning af Koranen som den kommer til udtryk i *I Koranens skygge* kan med rette anses for at være et opråb til hans samtidige muslimer om at tage hånd om egen identitet som netop muslimer. Her er det værd at bemærke, at Qutbs løsning på dilemmaet mellem Guds almagt og menneskets fri vilje synes at handle om, hvorledes man som muslim

definerer sig selv, og hvorledes dette i høj grad må ske i opposition til det, der anses for at være af det onde. Definitionen af 'det gode menneske' – hos Qutb utvetydigt forstået som *muslimen* – står således højt på Qutbs etiske agenda, og her bliver han interessant for os.

Helt centralt for denne etik står for Qutb begrebet *djâhiliyya*, arabisk for 'uvidenhed'. I Qutbs forståelse bliver det til 'uvidenhedens tilstand:' den tilstand som vi – og i særdeleshed muslimer, for det er dem, Qutb primært henvender sig til – på det åndelige plan befinder os i. Her er uvidenhed ikke nødvendigvis at forstå som et udslag af fx mangel på uddannelse. Det er snarere et udtryk for en mangelfuld eller helt manglende dannelse, der rækker udover verdsligt definerede forhold og nationale principper; den dannelse der er islâm. Hvor *djâhiliyya* som begreb traditionelt er blevet forstået som pegende tilbage til den uvidenhedens tidsalder, der lå umiddelbart forud for Koranens åbenbaring, så udvider Qutb altså begrebet til også at omfatte den helt eksistentielle tilstand af uvidenhed, som de fleste af verdens muslimer – og mennesker i det hele taget – befinder sig i, i den moderne tidsalder. Qutb er i øvrigt ikke den første muslimske tænker til at foretage en sådan begrebsekspansion,⁷ men han er uden tvivl den, der udleder den mest radikale lære af denne manøvre.

Qutb beskriver dagens muslimer som søvngængere, der må og skal vågne op og erkende det slør af uvidenhed og selvbedrag, de har ladet glide ned mellem sig og den eneste Sandhed, nemlig Guds, sådan som den foreligger i Koranen og profetens *sunna*. Hvad der ligger udenfor denne Koranens 'skygge' af materielt vellevned og forglemmelse i al almindelighed og vestlig indflydelse i særdeleshed, afvises alt sammen som udtryk for denne 'uvidenhedens tilstand'. Denne *djâhiliyya*, denne eksistentielle tilstand af selvbedrag og mangel på bevidsthed, må og skal den rettroende muslim forlade, og han må forlade den, som profeten Muhammad i år 622 forlod sin fødeby Mekka og den ihærdige modstand mod islam, som mødte ham dér fra afguds- og flergudsdyrkernes side. Den gode muslim må således, iflg. Qutb, som profeten foretog en *hidjra*, drage i eksil, for dér at samle kræfter til det store slag, den afgørende kamp mod ugudelighedens og uvidenhedens tyranni. For ligesom Muhammad overvandt sin tids *djâhiliyya*, fremgår det også utvetydigt hos Qutb, at dagens muslimer vil sejre til slut – hvis de vel at mærke

forstår at vågne op fra, og gøre op med, denne deres egen tilstand af uvidenhed. Som Qutb formulerer det, er

kaldet til islam i dag som kaldet til islam for første gang: det er et kald midt i *jâhiliyya*, og det er et bud om at afsondre sig fuldstændigt fra *jâhiliyya*. ”I har jeres gudstro, og jeg har min,” siger teksten [Koranen], og min gudstro er den rene *tawhîd*... (Skovgaard Petersen 2002:173)⁸

Tawhîd, eller det at bekende Guds absolutte enhed, og ikke – som araberne på profetens tid – at dyrke andre, endsige flere, guder, står som den absolut centrale doktrin i islam, så det er ikke her, Qutb tilføjer traditionen noget nyt. Her bekræfter han den tværtom, og bekræfter samtidig essensen af, hvad det vil sige at være muslim: troen på, og underkastelsen for den ene Gud. Det nye er, at denne trosbekendelse med Qutb leder direkte til definitionen af et andet, helt centralt begreb for ham, nemlig *hâkimiyya*, eller princippet om at magten, og retten til at forvalte den, tilhører Gud alene. Her kommer vi endog meget tæt på khârijitternes *lâ hukma illâ li-llâh*. Iflg Qutb kan det menneskelige liv ikke forvaltes gennem en menneskeskabt lov. Derfor bør man som muslim søge at leve op til den guddommelige vejledning, som *sharî'a* er udtryk for, frem for at efterleve en sekulær lovgivning, der netop i kraft af manglen på det guddommelige element karakteriseres som djâhiliyya.

Valget mellem *hâkimiyya* og *djâhiliyya* bliver således det helt nødvendige, eksistentielle valg, enhver muslim iflg. Qutb må træffe. Og der er, særligt i de senere, og gradvist mere radikale redigeringer af hans skrifter, intet alternativ: Fravælger man som muslim budet om at leve i overensstemmelse med Guds *hâkimiyya*, har man reelt valgt i liv i *kufr*, vantro. Vælger man at 'tilbede andre guder' end Gud selv – i Qutbs moderne univers fortolket som fx materielle goder eller et verdsligt baseret, politisk system – har man i realiteten valgt et liv i *shirk*, flergudereri. Eller, som William E. Shepard så rammende har formuleret det i sin analyse af Qutbs *djâhiliyya*-doktrin: ”*Jâhiliyya* is the *hâkimiyya* of humans; Islam is the *hâkimiyya* of God” (Shepard 2003:525).

I sine sidste, allermørkeste år formulerer Qutb endog den radikale tanke, at islam simpelthen er ophørt med at eksistere. De samfund, inklusive hans eget ægyptiske, der kalder sig islamiske, lever reelt i en tilstand af *djâhiliyya*, hvad enten folk er sig det bevidst eller ej. Qutb går dog ikke så langt – som *kharijitterne* før ham – som til eksplicit at udråbe samtidige, individuelle muslimer til *kâfirûn*; anklagen forbliver rettet mod samfundet som helhed. Men som Shepard bemærker, så undlader Qutb måske blot dette af rent praktiske årsager: Man anklager ikke andre for at være *kâfir*, før man har etableret det rette – islamiske – retssystem til efterfølgende at dømme og straffe dem (Shepard 2003:529).

Qutb får sit eget *wake-up call*, da han i årene 1948-1951 opholder sig i USA på foranledning af det ægyptiske undervisningsministerium for dér at studere vestlige uddannelsesmetoder. Her forarges han voldsomt over, hvad han oplever som en dekadent, sexualiseret og racistisk amerikansk livsstil i komplet modsætning til det kristne budskab, der trods alt også høres. Årerne i USA bliver således et vendepunkt for Qutb, og han vender hjem med en skærpet bevidsthed om en egen muslimsk identitet. Han bliver aktivt medlem af det ægyptiske Muslimske Broderskab, en på det tidspunkt forholdsvis moderat islamisk, kulturpolitisk organisation dannet af Hasan al-Banna (d.1949) i 1928, og en organisation hvis senere radikalisering og militarisme spejler Qutbs egen smertefulde erfaring i de ægyptiske fængsler i årene 1954-1964.

Qutbs amerikanske dannelsesrejse synes at være den enkeltstående begivenhed der ironisk nok vækker muslimen i Qutb. Nu er Qutb naturligvis 'muslim' allerede, da han forlader Cairo for at drage til USA, og sådan opfatter han givetvis også sig selv. Men det er en anden mand, en anden muslim, der vender hjem. Verden er sådan set også en anden: Indien er blevet delt, og Pakistan oprettet som den moderne verdens første, islamiske stat. Ikke mindre væsentligt i en mellemøstlig sammenhæng: staten Israel har dagens lys. Det synes således at være en tid, der kalder på netop identitetsdannelse. Og Qutb har set skriften på væggen. De dekadente, depraverede forhold han var vidne til i USA, ser han delvist afspejlet i 1950'ernes Ægypten. Han afviser ved hjemkomsten en forfremmelse i undervisningsministeriet og tilslutter sig Det Muslimske Broderskab. Her modtages han

med åbne arme. Han er en kendt kritiker, og har en skarp pen. Med tiden bliver han Broderskabets ledende ideolog, og således på mange måder den, der tegner Broderskabet udadtil indtil 1954; året hvor den gensidige respekt Broderskabet og Naser-regimet imellem endeligt bryder sammen med et forbud mod Broderskabet og mordforsøget på præsident Naser.

Qutb fængsles på linje med resten af Broderskabets ledere i 1954 og udsættes for voldsom tortur; en erfaring der endeligt, og fatalt, skærper hans tanker om dét at være muslim. Det er i Cairos fængsler, at den radikale muslim Sayyid Qutb fødes. I fængslet oplever Qutb på egen krop horrible overgreb fra dem, som skulle være hans brødre i troen. Mens de udadtil poserer som muslimer, viser de sig at være slaver af djâhiliyya; hyklere, fuldstændigt vildledte i deres tilbedelse af et politisk system og en politisk leder, der tildeler sig selv den absolutte autoritet. Det er den anden og rædselsfulde øjenåbner, og sandsynligvis den, der endeligt former muslimen Qutb.

Det er således i mødet med 'det andet' at trangen til at befæste en egen, (gen)opdaget identitet opstår. Dette 'fremmede' kan bestå i noget egentligt fremmed i håndgribelig forstand, såsom et hidtil ukendt land, en kultur, eller en person. Qutbs møde med efterkrigstidens USA, drevet frem af et hidtil uset *boom* i materialistiske værdier, repræsenterer et sådant møde med noget egentligt fremmed, noget helt nyt og udfordrende anderledes. Men udfordringen ligger, trods Qutbs erkendelse af de indre værdiers grundlæggende indflydelse, på det ydre, samfundsmæssige plan: Sygdommen, uvidenheden sidder ganske vist i hjertet, men det er i dens ydre, skamløse form, at den vækker Qutbs opmærksomhed og forargelse. Dette er en tydelig fjende, som det er let for Qutb at definere sig selv i modsætning til.

Den fremmede, som Qutb møder i fængslet i skikkelse af sin egen bøddel udgør en anden, og langt mere subtil, udfordring for hans identitet som muslim. Dét, der skulle være kendt, er fremmed. Muslimen er ikke nødvendigvis muslim; den formelle, 'ydre' form afslører ikke den indre tilstand af vildledthed og barbariskhed, en anden konnotation til djâhiliyya. Den ydre identitet svarer ikke til den indre. Dette er en fjende, man kunne

risikere at møde i spejlet en dag, hvis man ikke var påpasselig. Intet under at sindet må stives af. Og her er brug for faste rammer. I fængslet fortsætter Qutb arbejdet med sin Koranfortolkning, ligesom det er i fængslet, at hans mest radikale skrift *Ma'âlim fi al-tarîq, Milesten*, tager form. Læser man disse skrifter, står det imidlertid klart, at Qutbs påtrængende bud på hvad det vil sige at være muslim, ikke blot kan afskrives som en plaget mands selvterapeutiske øvelse udi at bevare en egen identitet under svære forhold, men i høj grad også må forstås som det opgør, det reelt er, med muslimsk identitet anno det 20. århundrede.

Jeg har i det foregående peget på nogle temaer, som kan siges at være grundlæggende for Qutbs tilgang til verden som sådan, dels for hans tilgang til Koranen specifikt. Disse er 1. *hâkimiyya*, Guds absolutte suverænitæt, og dens modsætning *djâhiliyya*, en eksistentiel tilstand af uerkendt uvidenhed som, ikke desto mindre, må erkendes og bekæmpes, og 2. ideen om det fremmede, det ikke-muslimske (som i Qutbs politiske optik ofte bliver til det *anti-muslimske*), eller, om man vil, ideen om 'den Anden' som definerende for en egen identitet.

Sidstnævnte tema er i modsætning til førstnævnte ganske vist ikke eksplicit udtalt i Qutbs kommentar til Koranen, men repræsenterer en læsning fra min side. Det handler om identitet og særligt om, hvorledes man som muslim definerer sig selv. Denne 'afgrænsning' af det muslimske selv synes, iflg. Qutb, at skulle foregå efter profeten Muhammads eksempel – han forestiller sig den moderne muslim som et menneske presset i (indre) eksil af ydre omstændigheder, der er grundlæggende fremmede for, og uforenelige, med islam. Samtidig synes definitionen af islam at skulle indgå i kampen mod dens anti-tese, hvad enten denne tager form af den hykleriske muslim, eller af den deciderede ikke-muslim.

Temaerne *hâkimiyya* og *djâhiliyya* har på mange måder betydning for Qutbs udlægning af Koranen. Koranens vers 2:30-39, der omhandler Guds suveræne alviden og menneskets helt basale mangel på viden – udover hvad Gud skal give ham, naturligvis – adresseres her af Qutb på yderst raffineret didaktisk vis. Det er en didaktik, der

introducerer yderligere et tema, nemlig videnstemaet, hvori Satan-figuren spiller en afgørende rolle for formidlingen af Qutbs hovedbudskab. Alt imens der på det narrative plan opereres med symbolske figurer og mytiske begivenheder, fremrulles ikke desto mindre kimen til en radikal teologi: Det er i kampen mod Fjenden, Guds og menneskets, at det muslimske menneske skal blive sig selv bevidst og endelig gå fra djâhiliyya til hâkimiyya.

Koranen: Guddommelig viden og menneskelig

Koranens historie om det første menneske Adams møde med Satan i *surat al-baqara* udspiller sig på baggrund af beretningen om menneskets udvælgelse til Guds forvalter på jord. I historiens åbningsscene annoncerer Gud således det glade budskab om at placere "en forvalter (*khalifa*) på jord" (2:30) for sine engle. Englene protesterer, og spørger Gud, hvorfor Han dog vil placere "én som vil korrumpere og udgyde blod" (2:30) på jorden, når nu de er Hans gudfrygtige tjenere? *Innî a'lamu mâ lâ ta'lamûna*, "Jeg ved, hvad I ikke ved," lyder det guddommelige svar på tiltale. Ikke desto mindre må englernes skepsis have gjort indtryk på den Almægtige, for Han lærer nu den nys skabte Adam "alle tings navne" (2:31), og indkalder så til en konkurrence englene og Adam imellem. Gud byder englene at fortælle Ham disse "altings navne, hvis de virkelig er så indsigtfulde" (2:31). Ude af stand til at imødekomme dette må englene nødtvungent indrømme, at deres viden er (guddommeligt) begrænset: *lâ 'ilma la-nâ illâ mâ 'allamta-nâ, inna-ka anta al-'alîm* ; "Vi ved intet, foruden hvad som Du har lært os; Du alene er den Alvidende" (2:32). Så kaldes Adam frem og kan imponere med at oplyse de måbende engle. Gud gør det dermed ganske klart for englene, at Han – og kun Han – kender tingenes rette tilstand: *a-lam aqul la-kum innî a'lamu ghayba al-samawât wa-l-ard, wa-a'lamu mâ tabdûna wa-mâ kuntum taktumûna*; "Sagde Jeg jer ikke, at kun Jeg kender det som er skjult blandt himmelens og jordens hemmeligheder, ligesom Jeg ved, hvad I åbent viser, og hvad I skjuler?" (2:33)

Og så, i den måske mest berygtede del af historien, byder Gud Sine engle at bøje sig i støvet for Adam: "og de bøjede sig alle, undtagen *Iblîs*" (2:34). Forklaringen på denne

engels stædighed gives ikke her, men i flere efterfølgende suraer. Faktisk er det sådan, at historien om Adams fatale møde med Iblîs fortælles hele syv gange i Koranen med større eller mindre narrativ variation.⁹ De enkelte narrative forløb indgår her typisk enten i en længere Dommedags-tematik, hvor Iblîs-figuren tydeligvis tjener til at illustrere de fordømtes illusoriske krumspring, eller i en retorisk anklage rettet mod tidligere og samtidige vantro samfund i opposition til den guddommelige lære.¹⁰ De enkelte narrative variationer over historien, hvor Iblîs møder Adam, spiller da også gerne på den enkelte suras særlige tematik, som i sura 7, hvor der indledningsvis alluderes advarende til én af de såkaldte *Straflegenden*. Her gøres menneskets undergivne status i forhold til Skaberens luner utvetydigt klar, hvorefter Iblîs' arrogance kommer til at fremstå som billede på det evigt kværunderende, arrogante menneske, der ikke kender sin plads. Iblîs er ikke i stand til at se andet end en tom lerfigur i Adam og nægter derfor at bøje sig: ”Jeg er bedre end han; Du skabte mig af ild, og ham af ler!” (7:12), skriger han. Som straf for denne utidige indblanding i de guddommelige affærer kastes Iblîs da til jorden og transformeres i sit fald til *al-Shayṭân al-radjîm*; den stenede, forbandede Satan. Blandt muslimer antages det traditionelt, at Iblîs primært straffes af Gud for sin ulydighed og opsætsighed; imidlertid forholder det sig måske snarere sådan, at Iblîs straffes for sit krav om at *vide bedre*. Som et væsen skabt af ild, ser han ingen logisk grund til at skulle bøje sig for et stykke ler – han er jo det stærkeste element. Iblîs undsiger ikke sin Skabers almagt, men han sætter spørgsmålstegn ved Guds alviden og hævder dermed at kende Guds skabningers individuelle natur og indbyrdes relationer bedre end Gud selv.

At viden – *ilm* – er et nøgleord på flere niveauer i denne fortælling, viser sig siden klart. Vi bliver gjort opmærksomme på det allerede fra begyndelsen, da Gud indvier englene i Sine planer om at placere Adam som Sin *khalîfa* på jord. Englenes indledningsvise modstand mod denne plan er tydeligvis baseret på en eller anden form for forhistorisk viden; af hvilken art og hvilket indhold oplyses vi imidlertid ikke om af Koranen. Andre kilder til Koranens fortolkning elaborerer dog voldsomt på englenes – indenfor islamisk dogmatik – uhørte skepsis, og dét i et sprog der bringer stærke mindelser om bibelske og, ikke mindst, extra-bibelske traditioner om ulydige engle.¹¹ Men dét er en helt anden historie. Til dette udslag af englenes viden svarer Gud simpelthen, ”Jeg ved, hvad I ikke

ved” (2:30); kort sagt, Gud ved alt, og dét er så Guds viden. Mennesket, på sin side, gives viden af Gud selv, da Adam oplæres i ”altings navne” (2:31). Englene må give fortabt overfor denne menneskelige indsigt; de er ganske simpelt ikke givet sådan viden. Englene kaster sig derfor villigt for fødderne af Adam på Guds bud, undtagen Iblîs; han nægter at bøje sig.

Koranen selv giver, som nævnt, flere forskellige variationer over dette syndstema,¹² men den, blandt senere muslimske fortolkere mest populære, synes at være den som sura 7:11-12 og 38:74-76 udtrykker: Idet han drager parallel mellem dét faktum at han, Iblîs, er skabt af ild, mens Adam blot er skabt af ler, og at det stærkere element af natur ikke kan underlægge sig det svagere, foretager Iblîs den analoge slutning, at han ”er bedre end Adam.” Således gør han sig skyldig i flere forseelser. Han udlægges i den islamiske tradition som værende stolt, hoven og arrogant (og dermed også uendeligt menneskelig), men hvad værre er: Dét som Iblîs selv opfatter som indsigt i menneskets natur – selv samme indsigt hvormed han måler det betimelige i Guds bud – viser sig at være uvidenhed. Dette er Iblîs’ viden. Han forstår ikke Adams sande natur; ser ikke at Gud har indblæst Sin ånd, Sin *rûh*, i denne skrøbelige lerfigur og har udvalgt ham til Sin forvalter på jorden. Iblîs kan således på mange måder sammenlignes med den dilletantiske *‘âlim*, der ved hjælp af *qiyâs* forsøger at etablere mening, hvor der ingen er. Udfaldet er tragikomisk: Iblîs indser kun alt for sent sin egen, fremtidige rolle i dramaet som menneskets forfører og evige fjende. Gud har jo allerede fra begyndelsen udråbt Adams plads til at være på jorden som Sin *khalîfa*, men ved historiens klimaks – Guds bud til englene om at bøje sig for Adam, og Iblîs’ afvisning af at gøre dette – befinder Adam sig i Paradiset. Det bliver Satans opgave at bringe mennesket til fald, men hvornår etableres Iblîs i rollen som den, der skal forestå Adams fald til jord? Da han afviser at bøje sig på Guds bud? Eller langt tidligere? Koranen forbliver tavs omkring dette spørgsmål, men muslimske koranfortolkere før og nu har læst mellem linjerne, og forstået at i denne historie om det første menneskes møde med den Onde selv ligger kimen til spørgsmålet om Guds forudbestemmelse og retfærdighed. Derfor tillægges en tilsyneladende uvæsentlig koranisk passage om englernes indsigelser mod de guddommelige planer for et jordisk kalifat med Adam i spidsen så stor vægt i koranfortolkninger, for hvad er det lige præcis

for en viden, englene ligger inde med? Og kan denne usagte viden på nogen måde forbindes med Iblîs' afvisning af at anerkende Adam? Hvem og hvad er Iblîs, siden han overhovedet vover at diskutere Guds bud?

Iblîs modtager under alle omstændigheder – efter sit eget fald nu i skikkelse af *al-Shaytân*, Satan – muligheden for at styrte mennesket til jords, med kyshånd. På vej til sin egen fortabelse og deformation lykkes det Iblîs at indgå en bemærkelsesværdig aftale med Gud. Siden Gud – ifølge Iblîs – har ”vildledt ham,” vil Iblîs nu ”vildlede Guds tjenere” – de udvalgte (*al-mukhlasîna*) iblandt dem undtaget (7:14-18; 17:62; 38:79-84). Gud bifalder ordningen (17:63-65), og lover til gengæld at fylde Helvede med Iblîs og de, som følger ham (7:18; 17:63; 38:85)! Idet han således tilsyneladende blot følger Guds vilje, går Iblîs til sagen, og forleder Adam og hans hustru til fald (2:36; 7:20-22; 20:120-121). Ved hjælp af sin *waswasa*, en inciterende hvisken om udødelighed, lykkes det Satan at få Adam og hans hustru til at spise af det eneste træ i Paradisets Have, som er dem forbudt (2:35-36; 7:19). Gennem denne handling bliver Adam og Eva bevidste om ”deres skam,” deres nøgenhed, eller, som man også kan udlægge det: De bliver bevidste om sig selv som væsner i en større kontekst. Parret forsøger desperat at dække sig til, men til ingen verdens nytte. Deres allestedsnærværende Skaber har naturligvis allerede opdaget dem (ja, muligvis placeret dem i situationen), og de falder med Hans velsignelse til jorden – dét sted, som allerede var blevet udråbt til deres forudbestemte opholdssted – sammen med deres sataniske forfører til et liv i evigt, gensidigt fjendskab (2:35-36; 7:19-25).

Sayyid Qutb: Guddommelig viden og menneskelig

I sin fortolkning af vers 2:30, anerkender Qutb at englene synes at tale ud fra en eller anden form for førhistorisk viden om fordærv på jorden, da de opponerer mod de guddommelige planer om at indsætte Adam som khalîfa derpå (Qutb: 56). Englene var, siger Qutb, imidlertid ikke givet nogen form for indsigt i jordiske forhold, og derfor var den dybere visdom bag Guds bud om et menneskeligt kalifat skjult for dem. Dét, som i deres øjne syntes et absolut onde at undgå, nemlig fordærv og blodsudgydelsen på jorden

for Guds khalífas hånd, er i virkeligheden – i Qutb's forståelse – ganske ubetydeligt sammenlignet med det langt større, universelle gode, som menneskets indsættelse på jorden og dets forvaltning af den guddommelige vilje, repræsenterer (Qutb u. år: vol. 1, 57).¹³

Når Gud efterfølgende giver mennesket viden om 'alle ting', bliver det for Qutb et udtryk for den enorme værdi, mennesket tillægges af Gud, ligesom menneskets helt centrale rolle i kosmiske anliggender her slås fast (Qutb u. år: vol. 1, 60). At denne potentielt fordærvede og blodtørstige skabning, med, ved første øjekast, så ubetydelig statur og natur, sammenlignet med de strålende, (næsten) perfekte engle (iblandt dem Iblís), gives hemmeligheder og indsigt, som end ikke engle forstår, bliver, for Qutb, beviseligt udtryk for menneskets ærefulde plads hos Gud (Qutb u. år: vol. 1, 57). Englene gives ikke dette privilegium af særlig viden, siger han, simpelthen fordi de ikke har det nødvendigt for at opfylde deres specifikke funktioner (ibid.). Adam gives altså, iflg Qutb, særlig indsigtfuld viden, *sirr al-ma'rifa*, og – måske mere betydeligt – han gives indsigt i den fri vilje, *sirr al-irâda al-mustaqilla*, ved hjælp af hvilken han kan vælge sin vej i livet (ibid.). Kort efter åbenbares det ondes natur: Gennem sin dramatiske afvisning af Guds bud om at bøje sig for Adam, og på trods af dette væsens beviseligt overlegne viden, træder Iblís – der forventeligt ikke er en engel i Qutb's univers – definitivt i karakter som den perfekte sydebuk: ulydig, hoven, stolt og – vigtigst af alt – manglende sand indsigt, men dog hævende at besidde netop dét (Qutb u. år: vol. 1, 58). Således åbenbares, med Qutb's ord,

stedet for den evige kamp. Kampen mellem Iblís' onde disposition og Guds forvalter på jord. Den evige kamp hvori det gode vil sejre, så længe at mennesket holder fast ved sin pagt med Gud, og hvor det onde skal triumfere i samme grad som mennesket overgiver sig til sit begær, og fjerner sig fra Gud. (ibid.).

Iflg Qutb er der altså ingen som helst tvivl: Ikke alene er mennesket givet en fri vilje, det er også præcis dét, der på radikal vis stiller ham anderledes end Guds øvrige skabninger. Måske, siger Qutb videre, var

dette ene træ, forbudt for mennesket i Paradis' have, at forstå symbolsk som 'det forbudte', dét som ikke kan undgås i livet, dét foruden hvilket viljesmennesket (*al-insân al-murîd*) ikke kan skelnes fra det fremdrevne dyr (*masûq*). (ibid.)

Vigtigere endnu, siger Qutb: Uden dette træ kunne menneskets pagt med Gud ikke prøves. Ideen om en almægtig Gud, der prøver menneskets tro og vilje, som Paradishistorien vidner om, har også i islamisk teologi almindeligvis fungeret som et argument for den tilsyneladende mangel på guddommelig god vilje. Her tillader Gud jo netop den onde selv at gøre sin entré og vildlede mennesket. Men menneskets prøvelse i Paradis, lyder det videre argument, viser snarere at ikke alene havde Gud givet mennesket en fri vilje at vælge mellem det rette og det onde med, Gud *ønskede* også at mennesket skulle vælge – ret? Qutbs udlægning af begivenhederne i Paradis følger i store træk denne tanke om en retfærdig, om end for mennesket uigennemskuelig, prøvelse. Det er således ikke her, at Qutb tilbyder sin læser noget væsentligt nyt eller anderledes fra traditionen. Men så, næsten som en art eftertanke, går han skridtet videre, og spørger sig selv og sin læser:

Gud sagde til Sine engle: "Sandelig, Jeg vil indsætte en forvalter på jord" (...) Adam var altså bestemt for denne jord fra første færd. Hvorfor da det forbudte træ? Hvorfor skulle Adam prøves? Og hvorfor faldet til jord, når han var skabt for denne jord fra første færd? (ibid.)

Qutbs svar er lige så forfriskende anderledes end det, man sædvanligvis møder i klassiske koranfortolkningsværker, som hans insisterer på at spørge:

Måske så at jeg skal forstå, at denne prøvelse var en lektie for denne khalifa og en forberedelse for ham i livet på jord. Det var en opvågen af hengemte

kræfter og evner i hans indre. Det var en øvelse for ham udi vildledthed, og en intens smagen på konsekvenserne deraf. Det var en drik af søgen om forladelse, en viden lært om fjenden, og det var en søgen beskyttelse hos de troendes Beskytter derefter. (ibid.)

Og han fortsætter, og her ruller Qutb sig ud som den fortolker med sans for drama, han virkelig er:

Sandelig, historien om det forbudte træ og Satans forræderiske hvisken om evig lykke, om gennem ulydighed at glemme Guds pagt, om opvågnen efter fuldskab og om søgen forladelse (...) Sandelig, dét er essensen af menneskehedens konstant gentagne prøvelse! Guds nåde krævede af dette menneske, at han skulle falde til stedet for sit forvalterskab givet denne prøve, hvis lige han skulle stå overfor lang tid fremover, som en forberedelse til den evige kamp og som en streng påmindelse og advarsel [om fjenden]. (Qutb u. år: vol. 1, 59)

Qutb evner således at fremstille på ny, hvad der for den mindre skarpsindige læser let kunne fremstå som en uretfærdighed, måske endda et onde, begået mod mennesket af Satan, men ultimativt villet af Gud selv. I stedet har mennesket vundet dét ved sit uheldige møde med Satan, som han ikke tidligere besad, og som han har så hårdt brug for i sit forudbestemte og ærefulde virke som Guds khalifa på jorden. Hvad han vinder, er viden. Viden om sin egen natur, svag som den viste sig at være, viden om sin Skaber og Beskytter, og, ikke mindst: viden om Fjenden.

Og det er i virkeligheden alt, vi behøver at vide, mener Qutb. Det er også så langt som Qutb selv ønsker, eller evner, at spørge til tilværelsens og retfærdighedens mysterier. Yderligere søgen efter svar i *al-ghayb* – dét som er skjult for mennesket af den guddommelige viden – vil, siger Qutb, ”ikke alene være frugtesløst, det er ubrugeligt” (ibid.). Ligesom englene i den mytiske sfære ikke var berettigede til at kende Adams sande natur, før de blev budt at bøje sig for ham, så kan mennesket ikke hævde, eller kræve, indsigt i det guddommelige. Alle, og alt, har i Qutbs univers deres utvetydige rolle og funktion i tilværelsen. Iblis overskred grænsen for sin formåen, og insisterede tilmed

på at vide bedre. Det er således fristende at fortolke Koranens historie om Gud, Adam og Iblîs, og i særdeleshed den variant sura 7:11-12 byder på, som en advarsel mod brug af qiyâs i almindelighed, idet enhver fortolker her mindes om, at denne vej til viden er af en ganske særlig tveægget art: Man risikerer at fortabe sig ikke alene her og nu, men vigtigere endnu, i det hinsides. Det eneste reelle alternativ synes at være underkastelse til Gud, den alvidende (*al-'alîm*) selv:

Siden det menneskelige sind ikke er givet redskabet til at lære om disse skjulte, guddommelige hemmeligheder, er det ikke i menneskets interesse at prale og derved benægte sin uvidenhed [...] For at benægte er et valg, som fordrer viden. Og her er viden ikke blandt sindets naturlige komponenter, og ikke blandt de redskaber som mennesket blev givet magt over, ej heller er det nødvendigt for ham i hans virke! Så lad os tilstå disse guddommelige hemmeligheder deres skaber og herre, og kun overveje dét af det, som Han lader os vide er godt og passende for os i vores liv, og dét som fører noget godt med sig for vores sind og liv. (Qutb u. år: vol. 1, 60)

“At benægte er et valg, som fordrer viden”, kunne være en passende indskrift på Iblîs grav – Qutbs analyse af dette væsens historie i Koranen synes at pege på en sådan konklusion – og sådan viden er ikke faldet Iblîs til del. Ved læsning af Sayyid Qutbs udlægning af historien om Satan, Gud og Adam bliver det ganske klart, at videnstemaet er på spil. Det gælder både i hans fortolkning af den specifikke koraniske beretning om Iblîs, og i hans læsning af ’viden’ som udgørende et essentielt element i den overordnede Gud-menneske-Satan triades dynamik. Hertil kommer, at hvor Satan i klassiske *tafsîr*-værker ses som et integreret, om end problematisk, aspekt af Guds skaberværk, synes denne figur i langt højere grad at blive udvalgt, og udstødt, som den Onde selv i en moderne koranfortolkning som Qutbs. Parallelt hermed præsenteres en antropologi, hvori mennesket i stigende grad ses som et viljesvæsen, og således synes et valg mellem Guds vej og Satans at tilbydes den moderne læser i hendes søgen efter identitet. I den forbindelse synes viden – ikke mindst hvilken form for viden – som mennesket er givet af Gud, eller anses for at have erhvervet sig gennem sit møde med den Onde selv – at spille en afgørende rolle. Det er i mødet med islams anti-tese – det eksistentielt uvidende og barbariske – at muslimeren, iflg Qutb, skal definere sig som ’det gode menneske.’

Referencer

- Roald, Anne Sofie 2004: *Islam*, Pax Forlag A/S, Oslo.
- Shepard, William E. 2003: *Sayyid Qutb's Doctrine of Jāhiliyya*, International Journal of Middle East Studies, vol. 35, no. 4.
- Skovgaard Petersen, Jakob, 2002: *Moderne islam. Muslimer i Cairo*, Nordisk Forlag A/S.
- Qutb, Sayyid u. år: *Fî zilâl al-qur'ân*, Dâr al-ma'âlim, Cairo.
- 1999-2004: *In the Shade of the Qur'ân* (oversættelse): M.A. Salahi og A.A. Shamis, The Islamic Foundation, Leicester.
- Yusuf Ali, A., 1975: *The Holy Qur'ân. Text, Translation and Commentary*, The Islamic Foundation, Leicester.

Jean Butler er cand.mag. i arabisk og ekstern lektor ved Carsten Niebuhr Afdelingen, Københavns Universitet.

¹ Denne artikel bygger på udvalgte teser og afsnit fra min ph.d.afhandling *God, Evil and Human Resolve. Reading Satan in Islamic Scripture* (Forthcoming, Københavns Universitet).

² Heikki Räisänen har med *The Idea of Divine Hardening. A Comparative Study of the Notion of Divine Hardening, Leading Astray and Inciting to Evil in the Bible and the Qur'ân* (Helsinki, 1972) gjort et af de få studier af de koraniske prædeterministiske vers, som de optræder i kontekst. Hans konklusion rammer en pæl igennem myten om islam som en udpræget fatalistisk tro og peger i stedet på, at de prædeterministiske udsagn i Koranen aldrig står, og derfor heller ikke bør læses, alene, men altid indledes eller følges af udsagn der langt hen ad vejen understreger det menneskelige valg. Det ændrer dog ikke ved, at den islamiske, teologiske tradition selv har valgt at vægte vers omhandlende Guds almagt overordentligt tungt i debatten om den fri vilje.

³ Al oversættelse fra Koranen i denne artikel er min egen. Versindelingen følger den ægyptiske standardudgave som den fx forefindes i A. Yûsuf Alîs engelske oversættelse *The Holy Quran. Text, Translation and Commentary*.

⁴ Se fx Patricia Crone: *Til Paradis i lænker. Jihad i historisk perspektiv*, Kritik, 162/163, 42-43 og Anne Sofie Roald: *Islam*, Pax Forlag, Oslo: 2004, 49.

⁵ Oversat fra engelsk fra M.A. Salahi og A.A. Shamis (oversættelse): *In the Shade of the Qur'ân*, The Islamic Foundation, Leicester, 1999-2004.

⁶ Qutbs særlige tilgang til Koranen som et stykke righoldigt, æstetisk litteratur er længe gået upåagtet hen, mens fokus naturligt nok har været på de mere politiske aspekter af hans forfatterskab. To artikler har dog taget Qutbs sans for koranisk sprog og æstetik op til behandling, nemlig Issa J. Boullatas "Sayyid Qutb's Literary Appreciation of the Qur'ân" i: Issa J. Boullata (ed.) *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ân*, Curzon, 2000 og John Calverts "Qur'anic Aesthetics in the Thought of Sayyid Qutb" i: *Religious Studies and Theology*, vol. 15, 1996. For en udførlig Qutb-biografi og behandling af Qutbs nærpoetiske tilgang til Koranen, se også John Møller Larsens ph.d.-afhandling *Art and Activism: The Qur'anic Exegesis of Sayyid Qutb*, fra Aarhus Universitet 2006.

⁷ Her må særligt pakistaneren Mawdûdi (d. 1979) og hans definition af djāhiliyya, som et udtryk for den ikke-muslimske verdens spirituelt korrupte og tilbagestående tilstand, fremhæves som kilde til inspiration for Qutb.

⁸ Se også Qutb: *Fi zilâl al-qurân*, s. 3990-3993 (sura 109).

⁹ Koran, 2:30-39, 7:11-25, 15:26-43, 17:61-65, 18:50, 20:116-123, og 38:71-85.

¹⁰ Se også Butler *Iblis i Koranen: Variationer over temaet synd*, Naqd. Tidsskrift for Mellemøstens litteratur, nr. 2, 2000.

¹¹ Se f *Genesis* 6:1-6 om Gudssønnerne, og denne legendes behandling i pseudepigrafferne *Jubilæer-Bogen* og *Enoks Bog*.

¹² Mens Koranen, 2:34 og 38:74 beskriver Iblis som hoven (*istakbara*) og vantro (*min al-kâfirîn*), omtaler 17:6, 15:31 og 20:116 som blandt de der nægtede at bøje sig (*abâ*); og 18:50 som en *djinn*.

¹³ Al oversættelse fra denne udgave af *Fi zilâl al-qur'ân* (Dâr al-ma'âlim, Cairo: u. år) er min egen.