

Religionens anvendelse i kulturmøder: Mongolernes indflydelse på Dar al-Islam

Covid-19

Dette speciale er skrevet under særlige omstændigheder. Særlige udfordringer har været problematiske på grund af den nationale nedlukning på baggrund af Corona-virussen. Konsekvensen af at regeringen lukkede Danmark ned, blev at det ikke var muligt at have adgang til Aalborg Universitets bibliotek, eller nogen som helst biblioteker, hvilket præsenterede en udfordring angående anskaffelsen af materiale i form af forskning og litteratur. Dette betyder at jeg på grund af nedlukningen har set mig nødsaget, til at nøjes med at benytte mig af den forskning som er tilgængeligt online. AUB har adgang til en række af databaser hvor forskning kan anskaffes, jeg oplevede dog at mange af de links som skulle bruges til få adgang til diverse artikler mm. var ødelagte eller nedlukkede Dette betyder, at der kan være huller i min forståelse for den forskning som eksisterer inden for mit problemfelt, idet jeg ikke har haft den optimale adgang til denne forskning. Jeg anerkender således at der eksisterer meget materiale, specielt inden for forskningen, som potentielt kunne have været betydningsfuldt for dette speciale, men på grund af nedlukningen, har det ikke været muligt at undersøge dette nærmere.

Indholdsfortegnelse

Covid-19	1
Résumé.....	3
Indledning	4
Problemformulering.....	5
Problemafgrænsning	5
Forskningsoversigt.....	6
Begrebsafklaring.....	10
Teori.....	14
Metode	19
Kildepræsentation.....	21
<i>Minhaj al-Din Juzjani (1193-1265)</i>	22
Redegørende oversigts-introduktion til analysen	24
Analyse	28
Tema 1: Religiøse Apokalyptiske topoi.....	28
Tema 2: Jihad og martyrdom.....	48
Tema 3: Offer eller skurk? Sygdom eller kur?	59
Tema 4: Religionsfrihed.....	66
Afrunding.....	74
Litteraturliste.....	77

Résumé

In this thesis, I will study the cultural meeting between the Mongols and the Muslims in the 13th century. In difference with more classical critically approach, my aim is to study how the Muslim chroniclers constructed this cultural meeting, in terms of studying the narrative tools used by the chroniclers to construct the idea of “us” and “them”. This will be done through analysis of the formation of the enemy image.

Studying how the collective cultural identity of the Islamic society (Dar al-Islam) changes based on the Mongols invasions. This means that I will not be focusing on the “objective” reality – how the Mongol invasions happened – but instead how the invasions affected the collective cultural identity of Dar al-Islam, based on how the Muslim chroniclers construct this identity. I will then argue, that by studying how the symbols within the Islamic religion are used by the chroniclers to create the construction of “us” and “them”, we will be able to see how the collective cultural identity of Dar al-Islam are changing, based on this cultural meeting between the Mongols and the Muslims in the 13th century.

The religious symbols and phenomena I will be studying are e.g. apocalyptic tradition within the Islamic historiography, the antichrist/Dajjal, Jihad and martyrdom. By studying how the chroniclers uses these symbols and phenomenas, we can see how they create the “them” constructions, and by extension see who is included in the “us” construction. We will be able to see that there is a connection between how the “us” construction is constructed and whether or not the chronicler is a part of Dar al-Islam, which is politically involved with the Mongols.

Lastly, I will be discussing the Mongolian approach to freedom of religion. This is something that the Mongolians are especially known and praised for, but I have a hypothesis, that this freedom of religion, that was implemented in Persia, was not as unproblematic as scholars originally assumed. The Muslims in Persia had a privileged place in society, prior to the arrival of the Mongols, where they lost their position as first class citizens when the Mongols implemented an equality between the religions in the Mongolian Empire.

The foundation of this thesis is trying to understand how culture and religion are connected, and how they affect the collective identity of the people in the imagined community. The chroniclers that I have selected, are all influenced by their culture and religion. Collective symbols are binding

individuals together; these cultural and religious symbols are the foundation of the chroniclers interpretative framework. That is why it is important to understand these cultural and religious symbols, since they reflect a way of understanding the world, which is a key part of analyzing and understanding cultural meetings.

Indledning

Jeg vil i dette speciale præsentere en anderledes måde, hvorpå man som forsker kan bearbejde en analyse af kulturmøder. Kulturmøder kan have dybe og langvarige konsekvenser, nogle konsekvenser er tydelige, hvis kulturmødet er foregået under voldelige omstændigheder, mens nogle konsekvenser er mere uhåndgribelige og knap så iøjnefaldende. Jeg vil i dette speciale undersøge en af sådanne konsekvenser, nemlig konsekvensen som kulturmødet mellem mongolerne og Dar al-Islam havde på den kollektive kulturelle identitet blandt muslimerne i 1200-tallet.

Dette kan undersøges på mange forskellige måder, men jeg har valgt at inddrage redskaber på tværs af faglige discipliner, heriblandt religionsvidenskab. Dette har jeg valgt at gøre, fordi jeg mener, at historie og religioner oftest er integrerede dele af hinanden, og det kan være problematisk at undersøge den ene uden den anden. Dette kan især argumenteres for, når man vil analysere kulturmøder, idet religion er forankret i kulturen, og den ene er med til at skabe den anden. Jeg mener således at for at opnå en dybere forståelse for, hvordan den kollektive kulturelle identitet er i færd med at ændre sig på baggrund af kulturmødet mellem mongolerne og Dar al-Islam, så er det nødvendigt at have en undersøgelse af, hvordan religionen bliver brugt til at udtrykke denne identitet. Dette betyder således, at jeg i dette speciale vil undersøge hvordan udvalgte muslimske kronikører konstruerer fjendebillederne ved hjælp af religiøse symboler. Dette vil have til formål at få en anderledes forståelse af den splittelse, som opstod i det muslimske samfund på baggrund af kulturmødet med mongolerne, og derved vil der blive tegnet et billede af en dybereliggende konsekvens for de mongolske invasioner end ”blot” materielle ødelæggelser. Ved at inddrage religion i en historisk undersøgelse, kan man som forsker således få et ekstra lag på sin analyse og derved få en dybere forståelse af den historiske kulturelle identitet, som ligger bag disse historiske værker. Ved inddragelsen af religion kan man muligvis yderligere få en dybere forståelse af forholdet mellem muslimerne og mongolerne.

Problemformulering

På baggrund af de mongolske invasioner, og med fokus på anvendelsen af religiøse symboler, hvilken konstruktion af fjendebilleder forefindes hos udvalgte 1200-tallets muslimske kronikører, og hvilken betydning havde disse invasioner for den religiøse situation i de nyerobrede muslimske lande?

Problemafgrænsning

I dette afsnit vil jeg afgrænse min problemfelt.

Min tidsafgrænsning i dette speciale er 1200-tallet. Denne tidsperiode er udvalgt på baggrund af, at den strækker sig fra begyndelsen af den første mongolske invasionsbølge og frem til slutningen af anden invasionsbølge. Mine udvalgte kronikører beskæftiger sig med denne tidsperiode og er alle mere eller mindre samtidige. Hermed ment at alle kronikørerne har været i live under enten første eller anden invasionsbølge, og de på denne måde har været øjenvidner til kulturmødet mellem mongolerne og muslimerne i en eller anden udstrækning.

Jeg vil i dette speciale undersøge de udvalgte kronikørers fremstilling af ”os” og ”dem” på baggrund af de mongolske invasioner i Mellemøsten, og hvordan dette kommer til udtryk i de skriftlige kilder i form af konstruktionen af fjendebilleder. Ved brugen af ordet fremstillinger henviser jeg her til de narrative værktøjer og sproglige redskaber, som kronikørerne benytter sig af til at beskrive deres observeringer i de skriftlige kilder. Yderligere vil jeg i denne forbindelse undersøge, hvordan den muslimske religion opfattes og anvendes af kronikørerne i deres portrættering af forholdet til mongolerne. Dette betyder, at jeg ikke vil anvende kilderne på en klassisk kildekritisk metode, da jeg er mere interesseret i kronikørens opfattelse af virkeligheden end en undersøgelse af den ”objektive” virkelighed. Derudover vil jeg undersøge, om denne virkelighedsopfattelse af invasionen, og dens betydning for det muslimske samfund, kan sige noget mere bredt om det muslimske samfund.

Forskningsoversigt

Jeg vil i dette afsnit give et kort overblik og præsentation af, hvilken forskning jeg har benyttet mig af i dette speciale og hvordan udviklingen indenfor forskningen har ændret sig, primært inden for det sidste århundrede.

Dette speciale er mere kildestyret fremfor forskningsorienteret, og derfor står de historiske kilder mere selvstændigt i analysen fremfor en opbygning af analysen med hovedfokus på en diskussion mellem forskerne. I dette speciale anvender jeg mig af overordnede oversigtsværker til at danne baggrunden for det historiske forløb mellem muslimerne og mongolerne samt enkeltstående artikler, som har større fokus på specifikke detaljer, til at understøtte min analyse.

Oversigt over udviklingen af forskningen

I det 20. århundrede skete der et perspektiv skift i den vestlige forskning i forhold til den mongolske invasion af den islamiske verden. Diskursændringen startede primært med den britisk-amerikanske Professor Bernard Lewis, som udgav sin lidt kontroversielle artikel ”*The Mongols, the Turks and the Muslim polity*” i 1968.¹ Der er især to punkter i denne artikel, som jeg mener er værd at præsentere: Sammenligningen af ødelæggelserne af den mongolske invasion kontra Anden Verdenskrig, og den positive påvirkning, som invasionen havde på den muslimske verden.

Det første punkt er således, at Lewis i denne artikel forklarede, hvordan verden nu var i stand til at forstå den mongolske invasion på en helt ny måde på baggrund af det 20. århundredes egne frygtelige og altødelæggende krige. Lewis mente, at forskerne i hans tid bedre kunne bedømme det virkelige og realistiske omfang og påvirkning af mongolernes ødelæggelser end hans Victorianske forfædre. Lewis argument var, at for de Victorianske forskere, som ikke selv havde været vidner til ødelæggelser af større skala, må de mongolske ødelæggelser have virket mere frygtelige, end man kunne forestille sig. Hvorimod forskerne i det 20. århundrede, som selv havde oplevet ødelæggelserne af Anden Verdenskrig, ville have været bedre i stand til at forholde sig ”realistisk” til ødelæggelserne.² Lewis opfodrede derfor den akademiske verden til at modstå fristelsen til at tro på, at mongolernes ødelæggelse af den islamiske verden var så altomfattende, som nogle af de muslimske krønikere vil have os til at tro på.³ Dette punkt får et modsvar i 1986, da den engelske historiker David

¹ Jackson, Peter ”*The Mongols & the Islamic world: from conquest to conversion.*”, Yale University Press, 2017 – s.4

² Morgan, David, ”*The Mongols*”, Blackwell, 1990 - s. 79

³ *Ibid.* - s. 79

Morgan udgiver sit værk *"The Mongols"*, hvor han skriver *"...the Mongol conquest were a disaster on a grand and unparalleled scale."*⁴ Morgan har en markant anden holdning til, hvilken påvirkning den mongolske invasion havde på den islamiske verden. Morgan er ikke enig med Lewis i, at ødelæggelserne ved Anden Verdenskrig kan sammenlignes med de ødelæggelser, som mongolerne forudsagde. Hans argument er, at det primært var materielle, industrielle og infrastrukturelle ødelæggelser, som Europa oplevede under Anden Verdenskrig - ødelæggelser som med tiden kunne genopbygges. Hvorimod de ødelæggelser, som havde størst betydning for den islamiske verden, var ødelæggelserne på agrikulturen. Morgan argumenterer for, at *"So a brief invasion, if sufficiently destructive, could in fact have permanent consequences on a scale to which twentieth-century Europe offers no parallel."*⁵ Med dette sagt repræsenterer Morgan *ikke* en tilbagevending i forskning til at have et udelukkende negativt syn på den mongolske invasion. Morgan er tværtimod en del af en ny tendens, som Lewis startede i 1968.

Dette tager os til anden punkt i Lewis' artikel. Lewis' artikel blev en milepæl i den mongolske forskning, fordi han valgte, som den første, at undersøge ikke kun de negative ødelæggelser, men også, hvilke positive udviklinger, det mongolske imperium bragte med sig ind i den muslimske verden.⁶ Dette startede en akademisk tendens indenfor forskningen, hvor der nu blev undersøgt nærmere, hvilke eks. politisk positive konsekvenser mongolernes herskerdømme over muslimerne havde haft med sig. Et godt eksempel på dette ville være den amerikanske historiker Professor Thomas T. Allsen, der bl.a. har beskrevet den mongolske invasion som den første globale begivenhed, og det var især hans undersøgelse af, hvilken aktiv rolle mongolerne har haft i fremdriften af økonomisk og kulturel udveksling, som gjorde ham kendt i den akademiske verden.⁷

Alle forskere var dog ikke enige i denne nye tendens. Den engelske historiker J. J. Saunders beskrev i 1970'erne mongolerne som *"hated alien conquerors"*,⁸ men flere og flere vestlige forskere tog/tager afstand til denne tendens til at fremstille mongolerne som værende udelukkende onde og ødelæggende. Det skal dog ikke forstås som, at forskning kun undersøger de positive påvirkninger, som invasionen har haft, blot at de ikke udelukkes fra forskningen. Peter Jackson beskriver det således: *"... I am concerned equally to avoid minimizing the shock of the Mongol conquest, not at least the destruction..."*⁹ De vestlige forskere afviser ikke de ødelæggende konsekvenser, invasionen

⁴ *Ibid.* - s. 79

⁵ *Ibid.* - s. 81

⁶ Jackson, Peter, 2017 – s.4-5

⁷ Jackson, Peter, 2017 – s.5

⁸ *Ibid.* – s.4

⁹ *Ibid.* – s.4

havde for den muslimske verden, men de kan også se, hvilke positive konsekvenser det yderligere har haft.

Dog ser det anderledes ud i den østlige akademiske verden, hvor de fleste forskere ikke mener, at mongolerne har haft en positiv påvirkning på udviklingen af den muslimske verden. Når regnskabet skal gøres op, mener de fleste iranske forskere, at de positive udviklinger ikke opvejer de omfattende ødelæggelser på både liv, bygninger og land.¹⁰

Anvendt forskning

Som nævnt tidligere vil dette ikke blive et forskningsorienteret speciale, da fokuset af problemfeltet i denne opgave primært ville være på de historiske kilder. Forskningen vil blive anvendt til at understøtte min teoretiske fortolkning af kronikørernes fremstillinger.

I dette speciale har jeg udvalgt Peter Jackson og David Morgan som værende de primære forskere i forhold til dannelsen af oversigtsforløbet. Jackson og Morgan beskæftiger sig dog ikke specifikt med mit problemfelt, og derfor har det været nødvendigt at finde forskere, som hver især beskæftiger sig med dele af mit problemfelt.

Angående forståelsen for den historiske kontekst jeg har især benyttet mig af David Morgans ”*The Mongols*”, som i den akademiske verden anses for at være en af hovedværkerne i forhold til historisk forskning af mongolerne. Hans gennemgang af de historiske kilder og hans oversigtsforløb af mongolernes invasioner og deres konsekvenser ligger som fundamentet for det meste efterfølgende forskning.

David Cook er en historiker og professor i Islams historie ved Rice University.¹¹ I 2008 skrev Cook sin artikel ”Apocalyptic Incidents during the Mongol Invasion”. Cook har jeg især benyttet i tema 1 i analysen, idet hans artikel fokuserer på den apokalyptiske tilgang til de mongolske invasioner i muslimsk historiografi. Jeg anvender Cook til at understøtte min gennemgang af de historiske kilder i min analyse af, hvilke apokalyptiske traditioner, der benyttes i konstruktionen af fjendebillederne.

¹⁰ *Ibid.* – s.3-4

¹¹ <https://reli.rice.edu/people/faculty/david-cook> (set den 23-05-2020)

Under tema 2 benytter jeg mig primært af tre forskere: Gabriele Marranci, John Kelsay og Daniella Talmon-Heller.

Gabriele Marranci er en italiensk antropolog, som er specialiseret i religion i det muslimske samfund.¹² Han skrev i 2006 sit værk ”*Jihad Beyond Islam*”, og dette værk benytter jeg mig af i analysen til at understøtte min gennemgang af Jihad og martyrdom.

John Kelsay, professor i religion ved Florida State University,¹³ skrev i 2015 et kapitel til bogen ”*Islamic Political Thought : An Introduction.*”, som er sammensatte kapitler skrevet af forskellige forskere. Kelsay er især fokuseret i feltet religiøs etik med særlig fokus på kristne og muslimske traditioner. Jeg benytter mig af Kelsays kapitel til at understøtte min analyse af, hvordan Jihad skal forstås.

Daniella Talmon-Heller er senior lektor hos Ben Gurion University i Negev, i afdelingen Mellemøsten studier.¹⁴ I 2002 skrev hun sin artikel ”*Muslim Martyrdom and Quest for Martyrdom in the Crusading Period*”, som jeg benytter mig af i analysen til at forstå martyrdom i 1200-tallet i forbindelse med Jihad.

Til tema 3 bruger jeg primært Bettina Kock som forsker. Kock er lektor for Statskundskab hos Virginia Polytechnic Institute og State University Institute for Statskundskab, Internationale studier.¹⁵ I 2014 skrev Kock et kapitel til værket ”*Religion, power, and resistance from the eleventh to the sixteenth centuries : Playing the heresy card.*” Kocks kapitel ”*Religious dissent in premodern Islam: Political usage of heresy and apostasy in Nizam al-Mulk and Ibn Taymiyya*”, som jeg benytter mig af til at understøtte, hvordan det mongolske fjendebillede bliver konstrueret.

I diskussionen er det især Peter Jacksons nye værk ”*The Mongols and the Islamic World – From conquest to conversion*” som bliver det forskningsmæssige grundlag. Jackson er en af de helt store navne inden for forskningen vedrørende forholdet mellem mongolerne og muslimerne. Jackson ønsker i dette værk at undersøge, hvordan forholdet mellem mongolerne og muslimerne udspillede sig i alle samfundslagene i Persien, og hvilken indvirkning invasionen havde på det muslimske samfund.¹⁶

¹² <https://mq.academia.edu/GabrieleMarranci/CurriculumVitae> (set den 23-05-2020)

¹³ <https://religion.fsu.edu/person/john-kelsay> (set den 23-05-2020)

¹⁴ <https://edinburghuniversitypress.com/daniella-talmon-heller.html> (set den 23-05-2020)

¹⁵ <https://www.bettinakoch.net/about.html> (set den 23-05-2020)

¹⁶ Jackson, Peter, 2017 – s.7

Han undersøger især, hvordan muslimerne blev påvirket, både på et hverdags- og på et strukturel samfundsniveau, af at være under et styre, som ikke delte samme religiøse overbevisning som dem. Religion fylder meget i Peter Jacksons forskning, men han holder sig meget på et samfundsplan. Han undersøger således, hvordan religionen spiller ind i mødet mellem det muslimske samfund og mongolerne. Jackson tager både et top-bottom og bottom-top tilgang til de historiske kilder, og benytter et klassisk kulturhistorisk perspektiv i sin forskning. Det er her min forskning vil adskille sig fra Peter Jackson. På trods af at vi muligvis vil fremkomme til mange af de samme konklusioner, vil vores forskning være bygget på forskellige, teoretiske grundlag. På trods af at Peter Jackson har et udførligt kildearbejde og bruger dette til at sætte stor fokus på, hvilken plads religionen har i den nye mongolske verdensorden; hvordan religions plads så ud og udformede sig, så undersøger Jackson ikke dybere, hvordan religionen bliver brugt i de historiske kilder. Hvor Jackson gerne vil, med sit kulturhistoriske perspektiv, undersøge hvordan virkeligheden så ud for muslimerne under mongolsk styre, så ønsker jeg at undersøge, hvordan denne virkelighed blev opfattet af udvalgte kronikører.

Begrebsafklaring

Kulturbegrebet

Kultur er et utroligt rummeligt, men komplekst fænomen, hvilket er en af grundene til, at kultur som begreb er så problematisk at definere. Kulturbegrebet har mange forskellige elementer i sig, men jeg vil i dette afsnit forsøge at redegøre for kulturbegrebet, som det bruges i dette speciale.

Det er dog vigtigt at vide, at når en redegørelse af kulturbegrebet forsøges, er redegørelsen stærk præget af forfatterens perspektiv, altså hvordan han eller hun ser på kultur, og i hvilken sammenhæng han eller hun vil bruge begrebet.¹⁷ Eksempelvis har jeg et antropologisk perspektiv, forstået sådan, at jeg ser på kulturen som et socialt forhold i stedet for kulturen som individuel dannelse eller kunst. Mennesket anser jeg for at være grundlæggende socialt og kognitivt,¹⁸ og dette påvirker eksempelvis min forståelse af, hvordan kultur skal forstås, som vil blive mere tydeligt i dette afsnit.

¹⁷ Hastrup, Kirsten, "Kultur: Det fleksible fællesskab", Aarhus, 2004- s. 9

¹⁸ Individernes egne kognitive processer består eksempelvis af symbolisering, perception og fortolkningsapparat. Geertz, Armin W., "Begrebet religion endnu engang. Et deduktivt forsøg.", Chaos, dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier, nr. 26, 1996 – s. 119-20

Jeg anser derfor kultur som en måde, hvorpå mennesket forsøger at forstå verden, og det er derfor jeg anser kultur og religion som værende tæt beslægtet, især i middelalderen. Kultur kan yderligere også ses som en kollektiv identitetsmarkør.¹⁹ Alt dette vil jeg gennemgå nærmere i dette afsnit.

Edward Burnett Tylor, udformede en af de tidligste definitioner på kultur i 1870, da han i sit værk *"Primitive Culture"* udformer sin definition af kultur som; *"Kultur eller civilisation er i sin videste etnografiske betydning den komplekse helhed, som inkluderer viden, tro, kunst, moral, lov, skik og alle andre evner og vaner, som mennesket har tillagt sig som medlem af samfundet."*²⁰

Dette anser jeg for at være grundstenen af vores forståelse af kultur. Andre forskere har sidenhen forsøgt at udvide og præcisere kulturbegrebet, men denne definition fungerer stadig som grundstenen for langt de fleste senere forsøg på at definere kultur.

En af disse udvidelser forekom i 1973 da Clifford Geertz forsøger at bygge videre på denne definition og præsentere sin udvidelse af et moderne kulturbegreb ved at definere kulturen som et system af betydninger. Dette er grunden til, at jeg har valgt at tilføje Geertz til min forståelse af kulturbegrebet. Geertz præsenterede ideen om, at kulturen er et system af betydninger, der er indkodet i konkrete, offentlige tilgængelige symboler og sociale former. Det er således kollektive symboler. Det er især her, at religionen har mulighed for at påvirke den kultur, den befinder sig i. Herved tilføjer Geertz en dimension til kulturbegrebet ved ikke kun at kigge på, hvad kulturen er, men også hvordan den skal forstås, og hvordan kulturen etableres gennem symbolsk kommunikation.²¹

Ved symboler og sociale former kan det eksempelvis forstås som den særlige forståelse, som individet har fået af den verden (det samfund/kultur), som individet er født ind i. Sagt med andre ord, mennesket er grundlæggende socialt, og de fødes ind i et fællesskab, som allerede har en forståelse af verden, som kommer til udtryk både gennem praktisk væremåde og sproglig udtryk. Det er igennem disse symboler, at barnet lærer verden og kende og lærer, hvordan verden skal forstås, og hvordan barnet til forholde sig til verden. Dette betyder således, at vi, som individer, er indkodet med symboler og forståelser, som bliver inkorporeret i os gennem vores opvækst, og det er således derfor, verden ikke kan anses som værende et neutralt vidensobjekt for individerne, idet verden altid er "forstået" på en eller anden måde. Det er således derfor, at man bl.a. gennem et fællesskabssyn på verden, kan udlede noget om deres kultur, idet kulturen kan generaliseres til at betegne en hel gruppes særkende.²² Dette

¹⁹ Hastrup, Kirsten, 2004 - s. 11

²⁰ *Ibid.* - s. 11

²¹ Hastrup, Kirsten, 2004 - s. 11-12

²² *Ibid.* - s. 14

er dog ikke ens betydende med, at alle i et fællesskab tænker ens, men den kulturelle identitet betyder, at ens livsanskuelse ligner mere dem inden i ens eget fællesskab end dem fra andre fællesskaber. Ud fra Tylor og Geertz kan man derfor konkludere, at når kulturen skal analyseres, er der således to sider af analysen, som der skal tages højde for: en empirisk tilgang og en fortolkningsproces.

Religion er et vigtigt element i dette speciale, og derfor anser jeg det også for at være relevant at redegøre for hvilken religionsdefinition, jeg benytter mig af i dette speciale. Der har været mange forskellige forsøg på at definere religion gennem årene. Jeg har udvalgt den religionsdefinition, som Clifford Geertz præsenterede i 1966, som er, at religion betragtes som et kultursystem.²³ Sagt med andre ord er religion et sæt af symboler, der formulerer et internt selvreferentielt system, der omfatter bl.a. en ontologi, et sæt af æstetiske og etiske normer, og som opretholdes i kraft af en rituel praksis, hvis emotionelle indflydelse på individerne giver systemet troværdighed for de individer, som deltager i den.²⁴ Geertz skriver eksempelvis, at *"So far as culture patterns, that is, systems or complexes of symbols, are concerned, the generic trait which is of first importance for us here is that they are extrinsic sources of information"*²⁵ Grundlæggende er religion således et kommunikativt fænomen – det er et sæt af symboler, som udveksles mellem et antal af individer på et bevidsthedsplan og som således konstituerer disse individer som en særlig gruppe. Geertz præsenterede således en fortolkende metode til at analysere kulturen, kulturen ses essentielt set som værende et semiotisk fænomen.²⁶ Geertz deler sin religionsdefinition op i fem dele. Religion er således:

*(1) ... et system af symboler, der udvirker... (2) ... etableringen af kraftfulde, gennemtrængende og langtidsholdbare stemninger og motivationer i mennesket gennem... (3) ... formulering af begreber af en generel eksistensorden... (4) ... og ikklæde disse begreber i en sådan aura af fakticitet... (5) ... at stemninger og motiver synes enestående realistiske.*²⁷

Derfor er Geertz' definition brugbar, idet den sammensætter forskellige teorier, og gør det muligt at analysere religion og kultur side om side, da de begge involverer udvekslingen af symboler, således giver Geertz religionsdefinitionen adskillige analyselag. Religionsviden er ikke noget vi som individer

²³ Jensen, Hans J. Lundager, *"Robert Bellah, religion og menneskelig evolution"*, Religionsvidenskabeligt Tidsskrift, Nr. 60 (2013): Tema: Robert Bellah og asketidsteori. – s. 13

²⁴ *Ibid.* – s. 13

²⁵ Geertz, Clifford, *"The Interpretation of Cultures"*, 1973, New York – s. 92

²⁶ "Semiotik" er en videnskabelig disciplin, som beskæftiger sig med tegn, symboler og betydninger. Semiotik anvendes både inden for sprogvidenskab og kulturvidenskaber som eksempelvis religionsvidenskab. Symboler anvendes både om helt enkle sproglige tegn, eksempelvis et ord, og om store og komplekse symbolsystemer, eksempelvis religion.

<https://www.religion.dk/leksikon/semiotik> (set den 13-05-2020)

²⁷ Geertz, Clifford, 1973 – s. 90

er født med, men det er derimod en viden, vi optager gennem symboler, som aktiverer bestemte kognitive domæner, og således bliver religion til et kulturelt og socialt produkt, som bl.a. forstås gennem udveksling af symboler, som fortolkes kognitivt.²⁸

Yderligere har jeg benyttet mig af begrebet fællesskaber i dette afsnit. Fællesskaberne, som jeg her refererer til, er dog det som Benedict Anderson kalder for ”*forestillet fællesskaber*”. Hans argument for ”*forestillet fællesskaber*” er, at medlemmerne af selv den mindste nation aldrig vil kende, møde eller høre om de fleste af de øvrige medlemmer, men på trods af dette er der et levende billede af deres fællesskab i hovedet på alle medlemmerne.²⁹ Det skal her tydeliggøres, at Andersons teori om ”*forestillet fællesskaber*” er en moderniseret begreb, og jeg her i specialet kun benytter dele af Andersons teori angående disse ”*forestillet fællesskaber*”, og benytter dem på en tidsperiode, som de ikke var beregnet til. I dette speciale betyder det således, at vores fællesskaber, det fællesskab som vi anser for at være vores eget, er en social konstruktion, som alle medlemmerne har accepteret. Religion kan være et eksempel på, hvordan sådanne fællesskaber kan skabes. Religion skaber hermed fællesskaber ved at skabe individuelle og kollektive identiteter.³⁰ Men dette fællesskab er i konstant dialog med sin omverden, og det er bl.a. gennem denne dialog, at fællesskabet formes og ændres. En kultur identificeres nemlig altid i forhold til en anden kultur. Derfor er kulturen i sig selv ikke et fastlåst fænomen, men ændrer sig i mødet med andre kulturer.³¹ Det er således derfor, at man kan betegne kultur som en kollektiv identitet, som på én og samme tid samler en gruppe af mennesker i et fællesskab og adskiller dem fra andre grupper.³² Derfor er kulturmøder vigtige for udformningen af kulturen. Kulturmøder er således en omfattende form for dialog mellem mennesker eller fællesskaber, som er kulturelle distinkte.³³

Kulturmødet mellem mongolerne og Dar al-Islam³⁴ vil jeg uddybe nærmere i teori-afsnittet. Jeg vil dog afsluttende tydeliggøre at, i dette speciale anses religiøse fællesskaber som værende ens med at

²⁸ Geertz, Armin W., 1996 – s. 120-21

²⁹ Hastrup, Kirsten, 2004 - s. 90

³⁰ Rasmussen, Susanne William, ”*Kulturmøder og religiøse fjendebilleder. I antikken og nutidens Europa.*” Syddansk Universitetsforlag, 2018 – s. 9

³¹ Hastrup, Kirsten, 2004 - s. 10

³² *Ibid.* - s. 77

³³ *Ibid.* - s. 182

³⁴ Dar al-Islam, kan oversættes til ”Islams hus”. Det er en geopolitisk enhed som dækker over de landområder, som er underlagt islamiske love og muslimsk autoritet. The Oxford Dictionary of Islam – ”Dar al-Islam”, Oxford University Press, 2003, Online version 2003. <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780195125580.001.0001/acref-9780195125580-e-491?rkey=RuAEF2&result=492> (set den 09-04-20)

være et kulturelt system. Derfor beskriver jeg mødet mellem mongolerne og Dar al-Islam som værende et kulturmøde.³⁵

Teori

I dette afsnit vil jeg præsentere de teoretiske rammer, jeg har udvalgt, at mit speciale skal udarbejdes indenfor. Den overordnede ramme for dette speciale er Kulturhistorie, som er en bred kategori inden for historiefaget, og der er tilhørende mange undergrene inden for denne historiekategori bl.a. den undergren, som er dominerende i dette speciale; kulturmøder. En af de punkter, hvor kulturhistorien adskiller sig fra andre grene af historie, som eksempelvis økonomi-, politik- eller socialhistorie, er at kulturhistorie især fokuserer på betydninger, ment her med budskaber, formål og repræsentation, som kan findes i kulturen, og som kulturen ønsker at videreføre. En kulturhistorisk analyse er oftest stærkt påvirket af antropologi-faget og litterær teori. Sagt med andre ord betyder dette, at med en kulturhistorisk tilgang tager historikeren oftest en antropologisk tilgang til mennesker, som et socialt væsen og undersøger de kulturelle normer, som er implementeret i fællesskabet. Den litterære teori bliver anvendt, når historikeren ønsker at undersøge, hvor disse formål og budskaber, som eksisterer i kulturen, bliver verbalt konstrueret og repræsenteret i litteraturen.³⁶ Dette er en modsigende tilgang til historiske kilder end den mere klassiske positivistiske tilgang. I positivismen er det historikerens første forpligtelse at akkumulere faktuel viden om den historiske fortid, og hvis formål er, gennem kritisk kildehåndtering, at bestemme, hvordan fortiden skal forklares og fortolkes.³⁷ I kulturhistorien lægges der eksempelvis mindre vægt på denne faktuelle viden omkring et møde mellem to kulturer, men fokuseret derimod på kulturen, som ligger bagved begivenheden.

”Forestillet fællesskab”

Dette speciale omhandler kulturmødet mellem mongolerne og Dar al-Islam. Det er her vigtigt at tydeliggøre at der her er tale om to forskellige *”forestillet fællesskaber”*. Mongolerne og Ummaen³⁸

³⁵ Anderson, Benedict, 2016 – s. 12

³⁶ Tosh, John, 2015 – s. 205

³⁷ *Ibid.* – s.150

³⁸ Umma er det arabiske ord for det muslimske samfund. Dette samfund er ikke bundet af geografiske grænser, men det omhandler det fællesskab som er forbundet med hinanden på baggrund af deres religiøse overbevisning – Islam.

er begge fællesskaber, som er social konstrueret, omend baggrunden for dette fællesskab er en fælles følelse af ”nationalitet” eller en fælles, stærkt religiøs overbevisning.

Mongolerne er eksempelvis et etnisk folkefærd, som deler, hvad vi i dag vil kalde en nationalitet. Mongolerne var blevet samlet under én hersker med Djengis Khan, hvilket havde stor betydning for mongolernes etablering af et fællesskab. Yderligere delte mongolerne samme religiøse overbevisning, shamanisme, og kulturelle normer, såsom deres nomadiske livsstil.

Umma er også et ”*forestillet fællesskab*”, men det adskiller sig fra det mongolske fællesskab bl.a. ved at dette er et ”*forestillet fællesskab*”, som strækker sig ud over geografiske grænser, og som derfor ikke deler en fælles sekulær hersker, og derved deler Ummaen ikke det, vi i dag vil kalde en nationalitet. Men de lande som er styret af muslimske love og herskere kaldes for Dar al-Islam, og derved er der alligevel en fælles identitetsfølelse blandt dens indbyggere. Det skal dog nævnes, at islam ikke har en overordnet forenet ”*forestillet fællesskab*”. Dette skyldes at islam er dybt splittet. Islam er opdelt i mange forskellige grene, og der eksisterer derfor forskellige kollektive kulturelle identiteter og ”*forestillet fællesskaber*”, inden for den overordnede muslimske samfund. I dette speciale vil fokuset være på den sunnimuslimske ”*forestillet fællesskab*”, fordi de udvalgte kronikører er sunnimuslimer. Ummaen deler en stærk religiøs overbevisning, som er fundamentet for deres forestillingsverden. Dette er således fundamentet for deres ”*forestillet fællesskab*”, denne fælles verdensforståelse. Et godt eksempel kunne være, at alle muslimer, på trods af de eventuelt ikke deler sprog, og derfor ikke ville kunne kommunikere oralt med hinanden, ville stadig kunne forstå hinandens verdensforståelse. Dette er muligt, fordi muslimer, på tværs af landegrænser og sproglige barrierer, deler en religiøs overbevisning, som er centraliseret om en arabisk hellig tekst, som indtil det 20. århundrede, ikke måtte oversættes.³⁹ Denne religiøse verdensforståelse er så omfattende, at Islam har implementeret sig i næsten alle de samfund, som Ummaen befinder sig i. Det er eksempelvis derfor, Dar al-Islam eksisterer, og det er derfor, at Islam har haft stor indflydelse på udformningen af de kulturelle normer, der findes i de forskellige mellemøstlige samfund. Sagt med andre ord er religioner, såsom Islam, af fundamental social betydning, både på mikro- og makroniveau. Religioner såsom Islam begrænser sig således ikke kun til den privatsfæren.⁴⁰

³⁹ Anderson, Benedict, 2016 – s. 14

⁴⁰ Rasmussen, Susanne William, 2018 – s. 9

Øvrige centrale teoretiske overvejelser

Inden for kategorien kulturmøder er der dog ikke udviklet en decideret teori, men der er derimod diverse fokuspunkter, man som historiker kan vælge at fokusere på. Jeg vil her præsentere de fokuspunkter, som jeg vil benytte mig af i dette speciale.

Mødet mellem to kulturer kommer især til udtryk gennem historikeren fremstilling af ”dem” og ”os”. Den tyske jurist Carl Schmitt (1888-1985) var en af de første, som introducerede begrebet ”den anden”, som han dog brugte i politisk analyse af moderne samfund, men begrebet er på trods af dette stadig anvendeligt i andre historiske perioder.⁴¹ ”Dem” og ”os” er måder, hvorpå en kultur konstruerer deres identitet. Vi som mennesker har en tendens til at lægge mere vægt på det, der adskiller os fra andre grupper end det, som fællesskaberne har til fælles. Det er her, at skellet mellem ”dem” og ”os” bliver mest tydeligt. De mennesker, som befinder sig på samme side af dette skel mellem ”dem” og ”os”, kan anses for at være identiske i henseende til kvalitet og karakter.⁴² I 1984 skrev den franske filosof Jacques Derrida (1930-2004) at *”Every culture is haunted by its ”others”*”⁴³ Derrida beskriver her, hvordan konstruktionen af kulturelle identiteter er baseret på dette skel, som ligger mellem ”dem” og ”os”. Oftest i fremstilling af ”dem” og ”os” sker der en positiv identifikation af ”os”, og ligeledes i den forbindelse sker der en negativ kategorisering af ”dem”.⁴⁴ Det er vigtigt at have in mente, at denne konstruktion af ”dem” er kulturelt forankret og kan betegnes som kollektive symboler,⁴⁵ og som nævnt tidligere er disse symboler indkodet i os gennem vores opvækst.

Det er her vigtigt at påpege, at de observerede forskelle, som historikeren beskriver mellem ”dem” og ”os” og således den måde, som historikeren fortolker disse forskelle, siger lige så meget om dem, som klassificerer som om den klassificerede.⁴⁶ I dette speciale betyder det, at den måde hvorpå de muslimske kronikører beskriver mongolerne, fortæller os ligeså meget om kronikørens egen verdensforståelse, som det siger noget om mongolerne.

I denne beskrivelse af ”dem” knyttes der oftest dertil et fjendebillede. Det er oftest dannelsen af fordomme, som kan føre til systematisk modvilje, intenst had og foragt, som fører til konstruktionen

⁴¹ Jacobsen, Brian Arly, ”Tidsskrift for Religionslærerforeningen for Gymnasiet og HF. Religion. ”, 2013, nr. 2, oktober. Kap. ”Farlige forestillinger. Hvad er fjendebilleder, og hvordan opstår de?” – s. 13

⁴² Hastrup, Kirsten, 2004 - s. 96

⁴³ Jacobsen, Brian Arly, 2013, nr. 2, Oktober – s. 14

⁴⁴ Yoshino, Kosaku, ”The Discourse on Blood and Racial Identity in Japan”, Frank Dikötter (red) *”The construction of racial identities in China and Japan. Historical and contemporary perspectives.”*, Hong Kong, Hurst, 1997 –s. 201

⁴⁵ Jacobsen, Brian Arly, 2013, nr. 2, Oktober – s. 12

⁴⁶ Yoshino, Kosaku, 1997 - s. 201

af fjendebilleder.⁴⁷ Fjendebilleder ses oftest i kulturmøder, som har voldsomme konfrontationer. Fjendebilleder er sædvanligvis konstrueret som et symmetrisk modbillede på ens egen kulturelle værdier og normer.⁴⁸ Fjendebilleder dannes oftest af eksempelvis historikeren ved hjælp af litterære redskaber såsom topos, stereotyper, fremmedhed og umenneskeliggørelse.

Jeg vil herefter gennemgå disse litterære redskaber, og hvordan de benyttes.

Det var den tyske sociolog Georg Simmel (1858-1918), der introducerede begreberne "type" og "stereotype". Disse begreber benyttes af mennesker til at danne typiske eller stereotypiske konstruktioner af "den fremmede". "Den fremmede" skal ses som værende samfundsskabte figurer, som oftest sjældent stemmer overens med virkeligheden.⁴⁹

Topos er et litterært begreb, der har en symbolsk sammenhæng, som kan bruges af historikeren til at fortælle om et samfund. Det er oftest en slags klicheer, talemåder, faste vendinger og/eller tankebilleder, som kan blive vigtige elementer i forestillingen af et andet fællesskab.⁵⁰ Stereotyper kan beskrives som en kategorisering af mennesker foretaget ud fra forudindtagede ideer om "de andre". Denne kategorisering er oftest klichépræget, og her anvendes oftest topos i fremstillingen eller forestillingen.

"*Fremmedhed*" er et begreb, som oftest benyttes i en dualitet med identitet. Det kan således ses, at det er gennem en analyse af det, som er fremmed for individet, at der opstår en selvindsigt i individet angående deres egen identitet. Fremmedhed konstrueres gennem menneskets møde og fortolkning af "dem".⁵¹

Et eksempel på disse tre kunne eksempelvis være brugen af udtrykket "barbar". Barbarer blev i europæisk middelalder oftest karakteriseret ved at mangle alt det, der skabte et menneskeligt civiliseret fællesskab. Især Europæerne anså barbarerne som havende hverken love, forfatning eller stat. Barbarerne i middelalderen beskrives oftest som ikke at have den fællesskabsfølelse eller sociale følelse, der skulle ligge bag en stat. Ole Høiris beskriver eksempelvis, at barbarerne blev beskrevet som værende "*primitive og levede nærmest på niveau med dyrene, og dertil kom, de var gudeløse,*

⁴⁷ Jacobsen, Brian Arly, 2013, nr. 2, Oktober – s. 13

⁴⁸ *Ibid.* – s. 16

⁴⁹ *Ibid.* – s. 14

⁵⁰ Den Store Danske, "Topos", skrevet af Finn Stefánsson,

http://denstoredanske.dk/Symbolleksikon/Litter%C3%A6re_og_sproglige_begreber/topos,_topik (det den 24-04-20)

⁵¹ Carspecken, Phil Francis, "*Critical Ethnography and Education*" *Studien in Educational Ethnography*, vol. 5, Emerald Insight, 2001 – s. 32

seksuelt perverse, totalt troløse og upålidelige."⁵² Godt nok var muslimerne ikke Europæere, men som det vil blive tydeligere i analysen, så delte muslimerne denne opfattelse af betegnelsen "barbar", som nogle af de muslimske kronikører benyttede sig af i fremstillingen af mongolerne som "dem".

Det sidste litterære redskab, umenneskeliggørelse af "dem", er især relevant, når kulturmødet mellem de "forestillet fællesskaber" har et voldeligt udfald, såsom krig og invasion, hvilket var tilfældet i kulturmødet mellem mongolerne og Dar al-Islam. Umenneskeliggørelse af fjenden er et standard redskab i krig. Det er en litterær og verbal metode, hvorpå medlemmer af en "*forestillet fællesskab*" kan overtales til at overkomme deres basale humane instinkter om ikke at slå andre mennesker ihjel. Ved at gøre fjenden til monstre og fjerne lighederne mellem de forskellige fællesskabers medlemmer, skulle det således være nemmere for eksempelvis de muslimske kronikører at overtale medlemmerne af deres egen "*forestillet fællesskab*" til at kæmpe tilbage imod de mongolske invaderende styrker.⁵³

Disse litterære redskaber, "dem"/"os", topoi, stereotyper, fremmedhed og umenneskeliggørelse er alle betydningsfulde for skabelsen af fjendebilledet, som i forlængelse af dette påvirker narrativerne i de historiske tekster. Narrativerne påvirker, hvordan disse litterære redskaber benyttes. Er det en generelt positivt narrativ eller generelt negativt narrativ? Dette kan udledes ud fra kronikørens brug af disse litterære redskaber. Som nævnt tidligere fortæller kronikørens brug af disse redskaber lige så meget om kronikøren, derfor vil jeg argumentere for, at man, gennem en analyse af narrativerne i de historiske tekster, kan udlede noget om både sociale strukturer og kulturelle værdier og normer.⁵⁴

Opsummerende hænger menneskers konstruktion af fjendebilleder nøje sammen med konstruktionen af menneskets egen identitet.⁵⁵ Fjendebillederne opbygges som regel på fordomme, som yderligere påvirker opbygning af de litterære redskaber, som bruges til at skabe fjendebilledet. Fjendebilledet skaber en solidaritet inden for fællesskabet. Det afgørende er således ikke, om fjendebilledet stemmer overens med virkeligheden eller ej.⁵⁶

⁵² Høiris, Ole, "*Antropologi i Middelalderen i Renæssancen*", Aarhus, 2006 – s. 502

⁵³ Lange, Carsten H, "*The Logic of Violence in Roman Civil War*" (forthcoming) – s. 2 (Lange arbejder dog med borgerkrig i denne artikel, og på trods af, at borgerkrige har dog sine egne parametre, vil jeg stadig argumentere for, at dette er relevant, idet at umenneskeliggøre sine fjender er et central redskab i alle former for krige, og ikke kun borgerkrige.)

⁵⁴ Tosh, John, "*The Pursuit of History. Aims, methods and new directions in the study of history.*" Routledge, 6, 2015 – s. 132

⁵⁵ Jacobsen, Brian Arly, 2013, nr. 2, Oktober – s. 13

⁵⁶ *Ibid.* – s. 16

Opsummerende har jeg herved valgt at fokusere på at undersøge, hvordan den kollektive kulturelle identitet, i ”det forestillet fællesskab”, kommer til udtryk ved hjælp af konstruktioner såsom fjendebillede, ”os” og ”dem”, som fremstilles ved hjælp af topoi, stereotyper mm.

Metode

I dette afsnit vil jeg præsentere den metodiske tilgang, som jeg vil benytte mig af i dette speciale. Metoden er udarbejdet på baggrund af den kulturhistoriske teoretiske ramme, som tidligere er blevet præsenteret. Dette betyder at, modsat de fleste primære forskere inden for forskeremnet ”Mongolerne og Muslimerne”, vil jeg ikke fokusere på, hvorvidt handlingsforløbet i kronikørernes værker er virkelighedstro, men derimod vil jeg fokusere på, hvordan kronikørerne forstod og fremstillede mongolerne og muslimerne. Jeg har udvalgt tre primære kronikører på baggrund af, at de alle tre formulerer individuelle fremstillinger af mongolerne og invasionen, som til sammen giver et nuanceret og komplekst billede af problemfeltet.

Det første jeg vil undersøge er mine tre udvalgte kronikørers placering i den historiske kontekst, deres politiske forbindelser og derved deres relevans for specialet. Dette afsnit vil især være relevant som baggrundsviden til analysen, idet kronikørens fremstilling af mongolerne er farvet af deres forhold til dem.

Herefter vil jeg udforme en overordnet redegørende introduktion til den mongolske invasion af Mellemøsten. Heri vil jeg skabe et overblik over de relevante forhold, som var gældende under erobringsforløbet.

Den næste del af specialet vil være opdelt i tre udvalgte tematikker, hvori jeg vil undersøge, hvordan de forskellige muslimske kronikører fremstiller deres konstruktion af muslimerne og mongolerne. Disse fremstillinger vil jeg undersøge ved hjælp af bl.a. de sproglige redskaber, som kronikørerne benytter sig af i deres beskrivelser og observationer. Jeg vil i denne forbindelse, under hver tematik, sammenligne de forskellige kronikørers brug af de sproglige redskaber og deres konstruktioner til at undersøge, hvordan fremstillingen af mongolerne har ændret sig i løbet af udviklingen af invasionerne.

Jeg har udvalgt disse tre forskellige temaer specifikt, fordi disse konstruktioner af mongolerne og muslimer kommer til udtryk ved brugen af religiøse topoi og fænomener. Jeg vil i min analyse således

præsentere, hvordan man, udelukkende ved at undersøge, hvordan Islam bliver brugt af kronikørerne i deres historiske værker, kan analysere hvordan den kollektive kulturelle identitet i Ummaen har ændret sig på baggrund af de mongolske invasioner uden, at det er nødvendigt at foretage en klassisk, positivistisk analyse af de mongolske invasioner. Hermed sagt vil jeg ikke undersøge den objektive virkelighed, ment hermed at jeg i dette speciale ikke tager en klassisk kildekritisk tilgang til mine historiske værker, men derimod vil jeg undersøge, hvordan kronikørerne konstruerede denne virkelighedsopfattelse i deres historiske værker, baseret på konstruktionen af fjendebilleder med udgangspunkt i religiøse symboler.

I forhold til min metode til analysen i dette speciale, er det vigtigt at være opmærksom på, at jeg arbejder med konstruktionen af fjendebilleder ud fra engelske udgaver af arabiske historiske kilder, hvilket betyder, at der her er en faldgrube i form af en oversættelses problematik. Denne type af analyse ville have fungeret mest optimalt, hvis man havde arbejdet med originalteksten, men dette har ikke været muligt i dette speciale på grund af sproglige begrænsninger. Det gør dog, at jeg har set mig nødsaget til at nøjes med oversætternes udgaver af de historiske kilder uden at vide, hvor mange kreative friheder de har taget med deres oversættelser. Et eksempel på dette kunne bl.a. være Heresy vs. Apostasy oversættelsen.

I Juvainis værk, oversat af J. A. Boyle,⁵⁷ kan dette eksempelvis ses i, hvordan begrebet kætter, som benyttes i oversættelsen, muligvis ikke er den rette oversættelse. Den religiøse diskurs er forskellig hos islam og kristendommen. I kristendommen er det dominerende koncept i denne forbindelse kætteri (heresy), men i islam er det apostate (apostasy), som er mere dominerende. Kætteri betyder, at en religiøs autoritet har proklameret, at en specifik retning af en tro eller en hel religion er falsk. I kristendommen er dette den dominerende diskurs. At være en apostate betyder derimod, at man fravælger en religion, som man er en del af. Et eksempel kunne være, at man frasiger sig den kristne tro efter, man har modtaget dåben. Dette er den mest dominerende diskurs i islam, da de anser det for at være en større forbrydelse at være en apostate end at være en kætter.⁵⁸ Så når Boyle vælger at oversætte til "*Heretics*", kunne det med alt sandsynlighed tænkes, at han oversætte det således på grund af sin egen kristne forforståelse, hvorimod hvis en muslim havde oversat denne tekst, ville han/hun muligvis have oversat det til apostate. Dette er blot et eksempel på den faldgrube, som mit speciale står overfor, men til trods for forskellige nuancer i ordvalgene, vil jeg stadig argumentere

⁵⁷ Se Juvaini afsnit i kildepræsentation.

⁵⁸ Bollermann, K., "*Religion, power, and resistance from the eleventh to the sixteenth centuries : Playing the heresy card.*", Kap 11 "*Religious dissent in premodern Islam: Political usage of heresy and apostasy in Nizam al-Mulk and Ibn Taymiyya*", Kock, Bettina, Palgrave Macmillan, 2014 – s. 218

for, at der er belæg for, at man ville kunne analysere konstruktionen af fjendebillederne ud fra de oversættede kilder.

Afslutningsvis vil jeg diskutere og analysere muslimernes forhold til mongolernes religionsfrihed, og hvordan dette eventuelt påvirkede kulturmødet mellem mongolerne og Dar al-Islam.

Mine metodiske overvejelser er således taget ud fra et fagligt ønske om at undersøge, hvordan de muslimske kronikører anvender deres religion til at fremstille deres verdensforståelse, og hvad denne anvendelse fortæller os om den kollektive kulturelle identitet, som ligger bag denne verdensforståelse.

Kildepræsentation

I forbindelse med besvarelsen af problemformuleringen har jeg udvalgt tre kronikører, som hver især fremstiller den mongolske invasion af Mellemøsten. Jeg har udvalgt disse fire muslimske kronikører, fordi de er nogle af de mest centrale samtidskilder, som enten levede under invasionen eller blev født lige umiddelbart efterfølgende.

*Ibn al-Athir (1160-1233)*⁵⁹

Al-Athir skrev en kronik i tre dele vedrørende islamisk historie, som er blevet oversat til engelsk af D.S. Richards.⁶⁰⁶¹ Ud fra egne beregninger vil jeg argumentere for, at denne kronik-samling er skrevet et sted mellem 1231-1233,⁶² men der er desværre ingen datering på værket.

Al-Athir var født i 1160 i byen Jazirat Ibn 'Umar, som i dag har navnet Cizre, som er en by, der befinder sig i den sydøstlige del af Tyrkiet, på grænsen mellem Tyrkiet og Syrien, hvilket således betyder, at al-Athir levede samtidig med de mongolske erobringer, som blev påbegyndt ifølge al-Athir i 1220.⁶³

⁵⁹ Al-Athir samt de andre af mine udvalgte kronikører er alle sunni muslimer, hvilket betyder at de tilhører majoritetsgruppen inden for Islam.

⁶⁰ D. S. Richard arbejder på denne oversættelse efter han var pensioneret efter at have været ansat som underviser i arabisk på The Oriental Institute fra the University of Chicago

⁶¹ Al-Athir, Ibn, "The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kamil fi'l-ta'rikh. Part 3: the Years 589-629/1193-1231: The Ayyubids after Saladin and the Mongol Menace" (Crusade Texts in Translation; 17), Ashgate Publishing Limited, 2008

⁶² De sidste beskrevne begivenheder i kronikken er dateret til 18. januar 1231, og al-Athir dør i 1233.

⁶³ Al-Athir, Ibn, 2008 – s. 1

Al-Athirs familie, far og to brødre, havde bureaukratiske forbindelser til det daværende dynasti, Zankids, som herskede forinden mongolernes erobringstogt. Selv havde al-Athir ingen bureaukratisk stilling. Han rejste senere i sit voksne liv til Mosul, hvor Atabeg Badr al-Din Lu'lu'⁶⁴ blev al-Athirs patron og støttede dette historiske værks tilblivelse. Hvor omfattende denne støtte var vides dog ikke. Op til hans død i 1233, havde Mosul dog været relativ upåvirket af den mongolske invasion udover den frygt, som spredte sig over Mellemøsten.⁶⁵

Det er her værd at bemærke, at al-Athir døde under den første bølge af den mongolske invasion, igangsat af Djengis Khan, og levede således ikke længe nok til at se det nye, mongolsk etablerede imperium, som voksede sig frem på baggrund af disse erobringstogter, og hvordan islam formåede at overleve mongolernes ødelæggelser.

Det kan tydeligt ses, gennem al-Athirs historiske værk, at han ingen forbindelser har til det mongolske hof, og derfor ingen begrænsninger har i sin negative fremstilling af mongolerne eller deres invasion, hvilket sætter ham i modsætning til andre muslimske kronikører.

*Minhaj al-Din Juzjani (1193-1265)*⁶⁶

Minhaj al-Din Juzjani færdiggjorde i 1260 sit historiske værk, *Tabaqat-i-Nasiri*, som er blevet oversat til engelsk af Major H. G. Raverty i 1881.⁶⁷ Det er desværre uvist, hvornår Juzjani påbegyndte arbejdet med kronikken. Juzjani anses af mange forskere som værende en af de mest forsømt kronikører.⁶⁸

Juzjani var førstehånds vidne til den første bølge af den mongolske invasion, idet han blev tvunget til at flygte fra sit fødested i provinsen Ghur i Afghanistan, da denne provins blev erobret af mongolerne under den første invasionsbølge i 1219. Den anden invasionsbølge, anført af Djengis Khans efterkommer, Hülegü i 1250'erne, var Juzjani dog ikke vidne til, da han på daværende tidspunkt

⁶⁴ Badr al-Din Lu'lu', hersker af Mosul fra 1211-1259 - Hillenbrand, Carole. "British Journal of Middle Eastern Studies; Exeter Vol. 24, Iss. 2," (Nov 1997) – s. 265-266

⁶⁵ Al-Athir, Ibn, 2008 – s. 1

⁶⁶ The Maulana, Minhaj-ud-Din, Abu-'Umar-I-'Usman, "Tabaqat-i-Nasiri: A general History of the Muhammadan Dynasties of Asia, Including Hindustan, From A.H. 194 [810 A.D.], to A.H. 658 [1260 A.D.], and the Irruption of the Infidel Mughals Into Islam.", Vol 2, (Bibliotheca Indica ; Vol. 78), London, Gilbert and Rivington, reprint of the edition London 1881-1897 (1991)

⁶⁷ Henry George Raverty (1825-1906) officer og lingvist hos den britiske hær

⁶⁸ Brandes, Wolfram m.fl., "Millennium Studies in the culture and history of the first millennium C.E.", vol 16, Artikel "Apocalyptic Incidents during the Mongol Invasions" af David Cook, Walter de Gruyter GmbH & Co, Berlin, 2008 – s. 308

befandt sig sikkert bag de indiske grænser.⁶⁹ I 1226 havde Juzjani set sig nødsaget til at flygte til Indien og tilbragte resten af sit liv i Delhi Sultanatet. Han skrev således sin kronik om den islamiske verden uden for det mongolske imperiets grænser, indflydelse og afstraffelse. J. A. Boyle påpeger ligeledes også denne unikke position, som Juzjani befandt sig i: ”*He could be as impolite as he wished about them without any fear of reprisal.*”⁷⁰ Juzjani’s fremstilling af den mongolske invasion og mongolerne selv er i høj grad påvirket af sine egne negative følelser til dette folkefærd og yderligere også påvirket af, at han arbejdede for Sultanen i Dehli, som ikke så nogen grund til at beskytte mongolerne mod Juzjani’s forfatterskab.⁷¹

Ata-Malik Juvaini (1226-83)

Ata-Malik Juvaini færdiggjorde sit historiske værk ” *“Ta’ Rikh-i-Jahan Gusha: Genghis Khan – The History of the World-Conqueror”*⁷² i 1260, som i 1958 blev oversat til engelsk af J. A. Boyle.⁷³ Juvaini påbegyndte arbejdet på dette historiske værk i 1252/53.

Det kan derfor formodes, at Juvaini og Juzjani skrev på samme tid, men en af de mange forskelle på de to kronikører er, at Juvaini først blev født, da den første mongolske invasionsbølge var undervejs. Juvaini voksede således op i en anden verdensorden end de tidligere kronikører.

Dette er en af de mest omdiskuterede kilder blandt forskere, idet der er uenigheder blandt forskerne angående Juvaini’s personlige forhold til mongolerne. En af grundene til dette uklare forhold kan skyldes, at Juvaini’s familie havde bureaukratiske forbindelser til den herskende muslimske familie i Khorasan, som herskede i Persien, inden Mongolernes erobring af området. Det kan derfor tænkes, at Juvaini har et ambivalent forhold til fortiden. Som J.A. Boyle også påpeger, kan Juvaini ”...*hardly have looked back without regret upon the extinction of that dynasty*”⁷⁴

Modsat de førnævnte kronikører havde Juvaini en bureaukratisk stilling inden for det mongolske hof. Han arbejdede for Hülegü og hans efterkommer indtil Juvaini’s egen død i 1283. I 1259 styrkes dette forhold, da Juvaini bliver udnævnt af Hülegü til guvernør af Baghdad.

⁶⁹ Levi, Scott C. & Sela, Ron, *“Islamic Central Asia: An Anthology of Historical Sources.”* Indiana University Press, 2010. – s. 135-36

⁷⁰ Ata-Malik Juvaini, *“Genghis Khan – The History of the World-Conqueror”*, Manchester University Press, 1997 – s. xxii

⁷¹ Levi, Scott C. & Sela, Ron – s. 135-36

⁷² Juvaini, Ata-Malik, 1997

⁷³ John Andrew Boyle (1916-1978), Professor af Persiske Studier ved Manchester University

⁷⁴ Juvaini, Ata-Malik, 1997 – s. xlii

Der kan således argumenteres for, at Juvaini's politiske forbindelser til mongolerne skabte en ramme for, hvad Juvaini's forfatterskab kunne indeholde. En åben kritik af mongolerne, som de tidligere nævnte kronikører udviste, var derfor udelukket. E.G. Browne skrev således angående Juvaini forhold til mongolerne ”*compelled him to speak with civility of the barbarians whom it was his misfortune to serve*”⁷⁵

Juvaini har således et ambivalent forhold til mongolerne, idet han befandt sig i en ny politisk verden, som han skulle tilpasse sig til for bedst muligt at overleve og trives, men samtidig havde han stærke bånd til den tidligere muslimske politiske verden, som man kunne antage han var ked af at se forsvinde. Hans konstruktion af fjendebillederne er således især interessant, idet de vil komme til at afspejle denne nye verdenssituation som Ummaen i Persien befandt sig i.

Afrundingsvist er disse kronikører således udvalgt, fordi de er de største værker inden for den udvalgte periode, som er oversat til engelsk, og yderligere fordi de skrev samtidig med disse store og historiske begivenheder.

Redegørende oversigts-introduktion til analysen

I dette afsnit vil jeg kort præsentere den historiske kontekst, som ligger til baggrund for analysen.

Første mongolske invasion

Hjemlandet for den legendariske mongolske, erobrende hær var steppeområderne i Mongoliet. Mongoliet var indtil 1200-tallet opdelt i forskellige nomadesamfund og udgjorde ikke en betydningsfuld trussel for de større nærliggende nationer. Dette ændrede sig dog, da det lykkedes en ung mand ved navn Temüdjin⁷⁶ at organisere og samle alle nomadesamfundene, som levede på de mongolske stepper, til en samlede enhed, som skulle ende med at være fundamentet for det geografisk største imperium, som verden nogensinde har set.⁷⁷ I 1206 evt. påbegyndte den nyligt organiseret mongolske hær sin erobringstogt. Det første skridt på deres erobningsplan var Chin-dynastiet i det nordlige Kina.⁷⁸ David Morgan beskriver eksempelvis, at ”*It is perhaps the Mongol's most enduring*

⁷⁵ *Ibid.* – s. xxi

⁷⁶ I 1206 fik Temüdjin tildelt titlen Djengis Khan, og blev erklæret den øverste leder af mongolerne. Morgan, David, ”Medieval Persia: 1040-1797”, Longman Publishing, London and New York, 4. Udgave, 1994 – s. 55

⁷⁷ Morgan, David, 1990 - s. 5

⁷⁸ *Ibid.* - s. 50

positive legacy to China that they brought the country back under the rule of one government... ”⁷⁹ Erobringen af Indre Asien og deres naboliggende landområder var dog en længerevarende proces, som strakte sig over fem forskellige Khan'er.⁸⁰ Det var først under Djengis Khans barnebarn Qubilai Khans regeringstid, at det sidste kinesiske dynasti, Sung Imperiet, bukkede under i 1279.⁸¹ Det mongolske imperium udskiller sig her fra andre nomade imperier bl.a. ved at være den eneste styrke, som har formået succesfuldt at holde på både Indre Asien og de naboliggende landområder.⁸²



83

Vest for Mongoliet og Kina lå Dar al-Islam. Mens Djengis Khan og mongolerne stadig var beskæftigede med erobringen af Kina, vendte de i 1219 yderligere blikket mod vest. Mongolernes første skridt i deres erobningsplan af Dar al-Islam var at drage mod Transoxanien, et multireligiøst

⁷⁹ *Ibid.* - s. 50

⁸⁰ Djengis Khan, Ögedei Khan, Güyük Khan, Möngke Khan og Qubilai Khan.

⁸¹ Morgan, David, 1994 – s. 56

⁸² Morgan, David, 1990 – s. 5

⁸³ The Map Archive, “Mongol invasions 1206-59, <https://www.themaparchive.com/mongol-invasions-120659.html> (set den 26-04-20)

landområde i Central Asien, som var nabo til det muslimske Khwarazmiske dynasti. Khwarazm blev regeret af Khwarazm-shah 'Ala' al-Din Muhammad II. Inden mongolerne påbegyndte deres erobringstogt mod vest, havde Khwarazm-shah Muhammad i løbet af de sidste 15 år erobret store landområder fra andre islamistiske dynastier bl.a. størstedelen af Persien fra Seljukkerne, Transoxanien fra Qara-Khitai'en, samt Afghanistan fra Ghurid Sultanerne.⁸⁴ Store dele af Dar al-Islam var således blevet samlet og efterfølgende regeret af én hersker - dette skulle dog vise sig at have fatale konsekvenser.

Det vides ikke, hvorvidt Djengis Khan ønskede at leve side om side med Khwarazm-shah Muhammad eller, om han ønskede at erobre dette store muslimske imperium. I et brev til Khwarazm-shah Muhammad erklærede Djengis Khan sine fredelige hensigter, samtidig med, at han kaldte Khwarazm-shah Muhammad for sin søn.⁸⁵ Khwarazm-shah Muhammad erklærede herefter krig mod Djengis Khan og hans mongolske hær. De første angreb i denne krig blev beordret af Khwarazm-shah Muhammad, da han beordrede angrebet på en gruppe mongolske karavanerejsende handelsmænd og dernæst mordet på en mongolsk ambassadør.⁸⁶ Dette blev anset af mongolerne for at være en krigserklæring da ambassadører i deres kultur ansås som værende hellige.⁸⁷ Det kan være svært at forstå, hvorfor Khwarazm-shah Muhammad erklærede krig mod den mongolske hær, idet Khwarazm-shah Muhammads imperium ikke var rustet til en sådan krig. Khwarazm-shah Muhammads imperium var stadig relativt nyt og havde ikke haft tid efter de mange erobringer til at få etableret sig som en samlet enhed. Der var interne politiske stridigheder inden for imperiet, som gjorde det problematisk at føre åben krig mod mongolerne.⁸⁸ Det var højst sandsynligt derfor, at Khwarazm-shah Muhammad nægtede at mødes med mongolerne på slagmarken. Derimod delte Khwarazm-shah Muhammad sin hær op og fordelte dem ud mellem de største byer i sit imperium.⁸⁹ Den mongolske invasion af Dar al-Islam blev således påbegyndt i 1219 hvor den mongolske hær invaderede Transoxanien.⁹⁰ Den mongolske hær opererede på flere fronter, oftest med én eller flere af Djengis Khans sønner i front, og de formåede derfor, efter 4 års voldsomme og blodige erobringer, at have erobret langt størstedelen af Dar al-Islam⁹¹ i en sådan hastighed, som aldrig før i den kendte histories tid var blevet oplevet.⁹²

⁸⁴ *Ibid.* - s. 52

⁸⁵ Boyle, J. A., "The Cambridge History of Iran: vol. 5 The Saljuq and Mongol Periods.", Cambridge University Press, 1968 – s. 304

⁸⁶ Morgan, David, 1994 – s. 57

⁸⁷ *Ibid.* – s. 57

⁸⁸ *Ibid.* – s. 49

⁸⁹ *Ibid.* – s. 57

⁹⁰ *Ibid.* – s. 57

⁹¹ Bl.a. Transoxanien, Hamadan, Azarbaijan, Khurasan, Ghur, Afghanistan

⁹² Morgan, David, 1994 – s. 51

Djengis Khan forlod dog Dar al-Islam i 1223 og efterlod kun en lille del af sin hær tilbage, og han døde i 1227.⁹³ Khwarazm-shah Muhammads søn, Khwarazm-shah Jalal al-Din, efterfulgte sin far, men havde efter mongolernes invasion ikke længere en trone. Khwarazm-shah Jalal al-Din brugte efterfølgende tiden på at etablere en modstandshær. I den sidste ende havde dette dog ikke den store effekt på den mongolske herredømme af Dar al-Islam, og i tre årtier efter, at Djengis Khan trak hoveddelen af sin hær tilbage til Mongoliet og Kina, regerede mongolerne over store dele af Persien, især de steppelignede områder.⁹⁴

Anden mongolske invasion

I 1251 besluttede Möngke Khan sig for at vende tilbage til Persien og færdiggøre den mongolske erobring og konsolidere sin magt over Dar al-Islam. Hans bror Hülegü⁹⁵ blev udpeget til at være manden, som skulle stå i spidsen for anden invasionsbølge af det vestlige asien, og i 1253 drog hæren afsted fra Mongoliet.⁹⁶ Möngke Khan havde besluttet sig for, at det første punkt på dagsordenen, i forhold til den anden invasionsbølge, var at ødelægge Isma'ilis orden⁹⁷ og dernæst nedkæmpe kurderne⁹⁸ og Lurerne.⁹⁹¹⁰⁰ Det var dog først i 1256, at Hülegü konfronterede Isma'ilis orden ved deres højborg i Alamut, og formåede næsten at udslette hele ordenen.¹⁰¹ I 1258 belejrede Hülegü den muslimsk vigtige by, Baghdad, hvor den religiøse overhoved hos Sunni muslimerne havde sit sæde. Kaliffen blev henrettet, og hele erobringen var en blodig og voldelig affære, som vakte stor sorg i

⁹³ *Ibid.* – s. 58

⁹⁴ Morgan, David, 1994 – s. 58

⁹⁵ Il-khan kan oversættes til "subject khan", det var en titel som blev givet til mongolske herskere i Persien, og de var underordnede "the Great Khan" i Mongoliet og Kina. - Boyle, J. A., 1968 – s. 345

⁹⁶ Boyle, J. A., 1968 – s. 340-41

⁹⁷ Isma'ili er en gren af Islam som udspringer fra Shia grenen. De to hovedgrener i Islam er Sunni eller Shia. Isma'ili er derimod ikke en hovedgren inden for islam, men består af en lille minoritets gruppe af muslimer, som er foragtet af især sunni muslimerne. En af de store forskelle er at Isma'ili har et mere cyklisk historiesyn hvorimod ortodoks Islam (Sunni eller Shia) har et lineær historiesyn, som de deler med Jødedommen og Kristendommen. Isma'ili orden var desuden kendt for sin træning og brug af snigmordere, hvilket gjorde dem til en frygtede fjende for mange store imperier, da Isma'ili orden var kendt for at gå efter fjendens øverste leder. De forskellige europæiske klostergenerationer havde eks. problemer med at komme Isma'ili orden til livs. - Morgan, David, 1994 – s. 43-46

⁹⁸ Kurderne refererer til en etnisk gruppe, som hovedsagelig er bosat i Mellemøsten, i området som spænder over tilstødende dele af det sydøstlige Tyrkiet, det nordvestlige Iran, det nordlige Irak og det nordlige Syrien. - Den store danske, "Kurdere", skrevet af Susanne Storm m.fl. http://denstoredanske.dk/Om_sitet/Temaer/Kurdere (set 08-04-20)

⁹⁹ Lurerne er en etnisk gruppe, som er en del af det iranske folkefærd. De er hovedsagelig bosat i grænseområdet mellem Iran og Irak og især i nærheden er Zagrosbjergene. - Den store danske, "Lurer", skrevet af Estrid Liljedahl. http://denstoredanske.dk/Geografi_og_historie/Folkeslag/Asiatiske,_mellem%C3%B8stlige_og_kaukasiske_folkeslag/lurer (set 08-04-20)

¹⁰⁰ Boyle, J. A., 1968 – s. 340

¹⁰¹ Morgan, David, 1994 – s. 60

store dele af Dar al-Islam. Efterfølgende blev store landområder i Syrien erobret, såsom Aleppo og Damascus.¹⁰²

Det er dog ukendt, hvorvidt Möngke Khan havde intentionen om, at Hülegü skulle skabe et nyt imperium i Persien, som var uafhængig af det mongolske imperium, men faktum er, at dette således blev resultatet af den anden invasionsbølge; oprettelsen af Il-khanatet.¹⁰³ Hülegü fik titlen Il-khan,¹⁰⁴ og i de næste 70 år regerede han og sine efterfølgere Il-khanatet i Persien og Irak,¹⁰⁵ længe efter, at det mongolske imperium kollapsede, og dele af imperiet blev til Yüan dynastien i Kina.¹⁰⁶¹⁰⁷ Med oprettelsen af Il-Khanatet kunne disse områder ikke længere anses for at være en del af Dar al-Islam, da disse landområder ikke længere var under muslimsk styre.

Analyse

I de næste tre temaer vil jeg gennemgå og analysere kronikørernes konstruktion af ”os” og ”dem”, og i forlængelse af denne konstruktion af fjendebilleder, og hvad dette fortæller os om Ummaens kollektive kulturelle identitet.

Tema 1: Religiøse Apokalyptiske topoi

I dette afsnit vil jeg analysere, hvordan religiøse topoi har påvirket konstruktionen af ”dem”, og i forlængelse heraf, hvad denne konstruktion siger om kronikørens egen verdensforståelse. Det første, jeg vil analysere, er brugen af religiøse apokalyptiske symboler i konstruktionen af ”dem”, og hvordan dette konstruerer fjendebilleder. Jeg har valgt at analysere på religiøse symboler i min analyse, fordi jeg har en tese om at ved at undersøge, hvordan religionen bliver brugt i konstruktionen af ”dem” og ”os”, kan man som forsker få en ny og anderledes tilgang og indblik i den kollektive kulturelle identitet.

De ødelæggelser, som Dar al-Islam oplevede i hænderne på mongolerne og den mongolske invasion, var så massive, at for samtidens muslimer i Mellemøsten måtte have virket til at være næsten

¹⁰² *Ibid.* – s. 60

¹⁰³ *Ibid.* – s. 59

¹⁰⁴ Morgan, David, 1990 – s. 149

¹⁰⁵ Den sidste Il-khan døde i 1335. - Morgan, David, 1990 – s. 225

¹⁰⁶ Qubilai Khan var den sidste Khan i det mongolske imperium, han døde i 1294. - Morgan, David, 1990 – s. 223

¹⁰⁷ Morgan, David, 1994 – s. 61

apokalyptisk af natur. Sagt med andre ord var de ødelæggelser, som Dar al-Islam oplevede i hænderne på mongolerne, mere voldsomme og ødelæggende, end de tidligere havde oplevet. Det kan derfor nemt antages, at der måtte have eksisteret en apokalyptisk atmosfære i Mellemøsten i 1200-tallet. Konsekvenserne af den mongolske invasion kan stadig spores i områderne omkring Transoxanien, Persien og Irak.¹⁰⁸ Det var ikke blot materielle ødelæggelser, som Dar al-Islam blev udsat for, især det persiske landbrug oplevede i det lange løb seriøse konsekvenser på baggrund af de mongolske invasioner.¹⁰⁹

Den mongolske invasion fandt en naturlig plads i den muslimske historiografi, idet der allerede eksisterede apokalyptiske traditioner, og dette dannede tydelige rammer for mange muslimske kronikører. Den muslimske litteratur har ikke monopol på disse apokalyptiske traditioner, de kan også forefindes hos eksempelvis kristen litteratur.¹¹⁰ Det er ikke unormalt, at mennesker med en stærk religiøs overbevisning forsøger at finde mening med omverdenen i religiøse tekster og symboler, og dette kommer naturligvis til udtryk i litteraturen. Der er især to kategorier inden for de muslimske apokalyptiske traditioner, som er relevant at inddrage i forbindelse med den mongolske invasion; tyrkerne og materiale fra Koranen som eksempelvis Gog og Magog, og antikrist/Dajjal.¹¹¹ Jeg vil i dette afsnit analysere, hvordan dette kommer til udtryk hos de udvalgte kronikører.

De første to kronikører, som jeg vil gennemgå under denne tematik, er Ibn al-Athir og Minhaj al-Din Juzjani. Som nævnt tidligere var de blodige mongolske erobringer en del af både al-Athirs og Juzjanis samtid. Det er dokumenteret af tidligere forskning, at både al-Athir og Juzjani er modstandere af mongolerne og deres invasion af Mellemøsten. Der er mange forskellige grunde til, hvorfor al-Athir og Juzjani er modstandere af mongolerne, og disse har været grundigt udpenslet af forskere som eksempelvis, Peter Jackson, David Morgan eller J. A. Boyle. Jeg vil dog primært beskæftige mig med, hvordan al-Athir og Juzjani konstruerede fjendebilledet af mongolerne, frem for en analyse af, hvorfor dette fjendebillede eksisterede. Jeg vil dog argumentere for, at deres modstand bl.a. kan findes i al-Athirs og Juzjanis religiøse verdensforståelse, som har lagt fundamentet for al-Athirs og Juzjanis had og frygt for mongolerne. Som nævnt tidligere er individer indkodet med symboler og forståelser, som er blevet inkorporeret i os gennem vores opvækst, og disse symboler og forståelser er tilkøbt kulturen, og i tilfældet med Mellemøsten er religion og kultur tæt sammenkoblet. Al-Athir og Juzjani tilhører samme ”forestillet fællesskab” på baggrund af deres fælles religiøse overbevisning. Dette

¹⁰⁸ Brandes, Wolfrem, Cook, David, m.fl., 2008- s. 293

¹⁰⁹ Morgan, David, 1990 – s. 79-80

¹¹⁰ Brandes, Wolfrem, Cook, David, m.fl., 2008- s. 293

¹¹¹ *Ibid.* - s. 294

betyder, at på baggrund af deres religiøse verdensforståelse, deler al-Athir og Juzjani en grundlæggende eskatologisk verdensforståelse. Denne eskatologiske verdensforståelse er ifølge min vurdering ikke altoverskyggende i islam, men den har en central plads i religionsopfattelsen. Denne apokalyptiskes opfattelse har en varierende plads i islam. I fredstider er den ikke et dominerende fænomen, men i krigstider, såsom under de mongolske invasioner, er det et begreb, som får mere betydning i forhold til behovet for at forsøge at forstå den verden, som kronikørerne befinder sig i.

Robert Ballahs religionsevolution

Denne antagelse er bygget på Robert Ballahs teori vedrørende religionsevolution. I dette speciale benytter jeg mig af religionssociologen Robert Bellahs begreber angående religiøs og kulturevolution.¹¹² I en artikel fra 1964, ”*Religious Evolution*”, præsenterede Robert Bellah sin teori om, hvordan religionen har udviklet sig igennem historien. Denne teori blev yderligere uddybet i 2011, da han udgav bogen ”*Religion in Human Evolution*”. Det er her vigtigt at bemærke, at Bellah ikke undersøger en enkelt religions udvikling, men religionen som et overordnet fænomen. Bellahs religionsteori handler i bund og grund om, at ”*nothing is ever lost*”.¹¹³ Et af de nye elementer i denne tilgang er bl.a. det kognitive element i religionspsykologi. Symboler fra den ene fase kan findes i de andre religionsfaser. Kabaen er et godt eksempel herpå.¹¹⁴ Kabaen er en af de helligste objekter i islam, og det er mod Kabaen i Mekka, at muslimerne skal bede fem gange dagligt. Kabaen derimod er ikke et objekt, som er udelukket islamisk. Før muslimerne erobrede Mekka i 630, var Kabaen tilknyttet tre gudinder, som var en del af det polyteistiske gudesystem, som eksisterede blandt de forskellige nomadestammer i Mellemøsten.¹¹⁵ Med erobringen af Mekka overtog islam Kabaen og tillagde den en ny religiøs betydning. Dette er et eksempel på, hvordan et religiøst symbol kunne blive videreført fra én religionsfase til en anden. Et af formålene ved symboler i religion er at skabe en kognitiv forbindelse mellem individerne i kulturen. Religionens udvikling kan således ses som en evolution, som har fire faser, og hvor elementer af de foregående faser stadig kan spores i de næste faser. Processen fra den ene fase til den anden er flydende, og faserne kan derfor ikke dateres, især også fordi de ikke er centreret omkring tidsperioder, men derimod omkring det samfund som religionen befinder sig i. Bellahs fire faser er: tribal religion, arkaisk religion, aksial religion og post-

¹¹² Kulturel evolution skal her forstås som en kontinuerlig fortsættelse af den biologiske evolution. Bellah ser det således, at kulturen oprindeligt har udviklet sig i en co-evolution med den menneskelige biologiske evolution. - Jensen, Hans J. Lundager, Nr. 60 (2013) – s. 12-13

¹¹³ Jensen, Hans J. Lundager, Nr. 60 (2013) – s. 19

¹¹⁴ Kabaen er en kubeformet stenbygning, som står i Mekka, muslimernes helligste by.

¹¹⁵ Shepard, William E., ”*Introducing Islam*”, Routledge, 2. udgave, 2014 – s. 33-37

aksial religion.¹¹⁶ Derfor kan der eksistere en tribal religion og aksial religion på samme tid som det er tilfældet med mongolerne og islam, fordi faserne ikke er tidsperiode bestemte, men derimod samfundsstrukturbestemte. Der kan således argumenteres for, at forskellen mellem ”os” og ”dem”, ikke kun er baseret på de religiøse forskelligheder, men de kan også være forbundet på samfundsstrukturelle og kulturelle forskelle, da alle disse tre elementer er tilknyttet Bellahs forskellige religionsfaser.

Ballah har fremstillet et typologisk skema for, hvordan religionerne kan opdeles, og faserne er begreber, der beskriver de typiske og grundlæggende karakteristika for den enkelte fase. Fasernes opdeling er baseret på forskellige kriterier, som eksempelvis ud fra den enkeltes fases forestillingsverden, som er påvirket af, hvordan individet opfatter verden på, og hvordan de kommunikerer med guderne/ånderne. Jens Peter Schjødt præsenterer eksempelvis sin grundlæggende religionsteori, som lyder: *”En religion er en forestillingsverden, der postulerer, at der findes to verdener – denne og den anden, imellem hvilken en kommunikation er mulig, således at forholdene i den anden verden til have konsekvenser i vor verden.”*¹¹⁷ Der er således også en psykologisk orientering i, hvordan individet orienterer sig i forhold til verden og til sig selv. Yderligere er der kriterier for, hvordan mennesket handler i den religiøse verden - et eksempel på dette kunne være gennem ritualer. Det sidste kriterie er, hvordan religion og samfundet fungerer sammen, hvilket giver et indblik i, hvordan samfundet generelt er opstillet.¹¹⁸ Det skal ikke forstås som, at religionen ”afspejler” præcis de sociale forhold, som findes i samfundet, men at bestemte sociale forhold sagtens kan påvirke og sætte rammer for, hvordan religionen udformes og udøves i samfundet. Til gengæld giver de religiøse forhold legitimation og mening til den sociale organisering af samfundet.

Den første fase i Bellahs overordnede skema for den kulturhistoriske evolution er tribal religion. Det er i denne fase, at den mongolske shamanisme skal findes. De religioner, som tilhører denne fase, er religioner, som typisk tilhører jæger- og samlerkulturer/stammesamfund - altså religioner som hører sammen med et fællesskab uden en stat, uden skrift og uden en markant arbejdsdeling.¹¹⁹ Dette er eksempelvis tilfældet hos mongolerne, som kan klassificeres som et nomadesamfund. Tribal religion hænger således typisk sammen med et samfund med en svag politisk struktur eller bydannelse, men

¹¹⁶ Fasernes navne kan variere, mange forskere har givet dem andre navne som eks. Historisk religion, tidlig moderne religion og moderne religion, nogle forskere vil også sige, at der er fem faser i stedet for fire.

¹¹⁷ Schjødt, Jens Peter. *”Definitionsproblemer i forhold til begrebet religion.”*, ”Det brede og det skarpe Religionsvidenskabelige Studier. En gave til Per Bilde på 65-årsdagen.”, Forlaget Anis, 2004 – s. 21

¹¹⁸ Jensen, Hans J. Lundager, *”Religionshistorie: kort overblik”*, Aarhus Universitet, Afd. for Religionsvidenskab, aug. 2019. - s. 6. Denne PDF-manuskript blev i sep. 2018 omskrevet til en grundbog, som benyttes til undervisningen i religionshistorie i Religionsvidenskab ved Aarhus Universitet

¹¹⁹ Jensen, Hans J. Lundager, Nr. 60 (2013) – s. 19

til gengæld er der oftest en kompleks slægtshistorie.¹²⁰ Dette ses eksempelvis ved mongolerne vedrørende den særligt ophøjede plads, som Djengis Khans slægt får for fællesskabets politiske struktur.

Selve religionen i den tribale fase indeholder typisk ikke en klar optrukket kosmologi¹²¹ eller en moralsk kodet eskatologi.¹²² Desuden er der ikke religiøse institutioner i den tribale religionsfase udover trænede individer såsom shamaner.¹²³ En af de helt store forskelle mellem tribal og de andre faser er, at der ingen klar forskel er på Denne Verden¹²⁴ og Den Anden Verden.¹²⁵¹²⁶ Disse to verdner lever i sameksistens med hinanden. I tribal religion finder vi ikke transcendent guder, men derimod ånder og forfædre skikkelser med overnaturlige kræfter, som viser sig i enten menneskelige eller dyr skikkelser. Disse ånder og forfædre skikkelser tilbedes dog ikke, og der ofres ikke til dem.¹²⁷

Vi ved dog meget lidt om mongolsk shamanisme, idet mongolerne, til at begynde med, ikke var et skiftsamfund, og vi har derfor kun sparsomme samtidskilder fra andre fællesskaber.¹²⁸ Det lader til, at mongolerne tilbad deres forfædre, og disse forfædre gav beskyttelse til familien. Ud over forfædrene var der ånderne, som også kunne hjælpe menneskerne i Denne Verden, og som shamanen kunne kommunikere med på det mystiske plan og derved havde en særlig status i samfundet. Øverst i den mongolske shamanisme befandt Köke, eller også kaldet Möngke Tengri, som kan oversættes som Blå Evig Himmel.¹²⁹¹³⁰ Himlen er kilden til magt og succes i mongolsk shamanismen, men himlen tilbeder den ikke. Himlen i mongolsk shamanisme skal ikke forstås som himmel bliver forstået i islam eller kristendommen.¹³¹ Han er Himmelfaderen, som hersker foroven og Moder Jord hersker forneden. Disse er gudeskikkelser, som er geografisk begrænset til Mongoliet,¹³² og derfor havde de ikke stor relevans for mongolerne i eksempelvis deres erobringer. Idet mongolernes shamanisme er mere geografisk bundet, betød dette eksempelvis, at de havde en anderledes tilgang til religion end

¹²⁰ *Ibid.* – s. 20

¹²¹ Kosmologi er læren om universitets opbygning og opståen. Geertz, Armin W., nr. 26, 1996 – s. 123

¹²² Eskatologi er skildringen af verdens undergang – Den store danske, ”eskatologi”, skrevet af Finn Stefánsson, http://denstoredanske.dk/Nordisk_Mytologi/Begreber/eskatologi (set den 17-04-20)

¹²³ Jensen, Hans J. Lundager, aug. 2019 - s. 18

¹²⁴ ”Denne Verden” er den verden, som vi som mennesker lever i. - Schjødt, Jens Peter, ” *Ritualstruktur og ritualklassifikation*”, Religionsvidenskabeligt Tidsskrift, nr 20, 1992 - s. 15

¹²⁵ ”Den Anden Verden” er den hellige verden, hvor guder, ånder og forfædreskikkelserne mm. lever i. Schjødt, Jens Peter, nr 20, 1992 - s. 15

¹²⁶ Jensen, Hans J. Lundager, Nr. 60 (2013) – s. 20

¹²⁷ Jensen, Hans J. Lundager, aug. 2019 - s. 23

¹²⁸ Den eneste mongolske kilde vi har er ”*Secret History of the Mongols*”, som muligvis er skrevet omkring 1240. - Morgan, David, 1990 - s. 9-11

¹²⁹ Dette er oversat fra den engelske oversætning som er ”Blue” og ”Eternal Heaven” - Morgan, David, 1990 – s 43

¹³⁰ Morgan, David, 1990 – s 43

¹³¹ Jackson, Peter, 2017 – s. 298

¹³² Auerbach, Loren m.fl. ”Alverdens mytologier”, Parragon, 2005 – s. 172

bl.a. muslimerne, idet mongolerne bl.a. tilegnede sig hellige mænd fra andre religioner til at hjælpe sig, når de var uden for det geografiske område at deres egne ånder.

Islam i 1200-tallet tilhører derimod den aksiale fase. Det er i denne fase, vi finder verdensreligioner såsom jødedom, kristendom og islam. Det polyteistiske komplekse gudesystem, som eksisterede i arkaisk religion,¹³³ er i disse religioner oftest blevet forsimplet til en monoteistisk religion med én transcendent gud.¹³⁴¹³⁵ Religionen indeholder klar optrukket kosmologi eller/og eskatologi, som har et moralsk indkodet system. Her sker et brud med arkaisk religion i form af en ny dualistisk¹³⁶ verdensforståelse. Skellet mellem Denne Verden og Den Anden Verden er langt mere markant i aksial religion end i arkaisk religion. Den Anden Verden er den ideale verden og anses for at være mere værd end Denne Verden, og derfor ønsker mennesket at nå dertil. Derfor sker der et skift fra velsignelsesreligion til frelserreligion.¹³⁷ Aksial religion er verdensafvisende, og mennesket ønsker at blive frelst fra Denne Verden og indtage sin plads i Den Anden Verden. Det er her, at begrebet synd bliver introduceret i religionen. Derfor beder mennesket til Den Anden Verden om frelse for Denne Verden, i stedet for at bede om velsignelse til at forbedre sin tilværelse i Denne Verden. Det er den religiøse elite, som etableres i særdeleshed i aksial religion, som kan overføre frelsen til lægfolket, hvilket gav dem en magtfuld og betydningsfuld position i samfundet.¹³⁸ Det er således også her, at synde-toposet bliver præsenteret for den litterære verden. Syndige mennesker, som fortjener straf, er et populært topos hos både de kristne og muslimske kronikører igennem tiden.

Det er vigtigt at forstå, at bestemte religiøse faser opstår i bestemte samfundsformer, formet af de økonomiske, politiske og demografiske vilkår.¹³⁹ Muslimerne og mongolerne befinder sig på

¹³³ I den arkaiske fase har samfundet udviklet sig og etableret sig til bysamfund, stater leder af konger eller lignede hierarkiske samfundsinddelinger. Det er i den arkaiske fase, at guderne bliver præsenteret for trosforestillingerne. I det polyteistiske gudesystem har guderne forskellige personligheder modsat i tribal religion, hvor ånderne ikke har forskellige personligheder.¹³³ Selve religionen indeholder nu typisk en klar optrukket kosmologi eller/og en moralsk kodet eskatologi. Guderne dyrkes i en offentlig kult, ofte igennem ofringer og processioner, og der er et etableret religionsinstitution. Denne Verden og Den Anden Verden eksisterer stadig sammen, men i arkaisk religion er der blevet etableret et hierarki mellem disse to forskellige verdner. Guderne styrer verden i denne trosforestilling, og derfor bliver menneskerne nødt til at tilbede guderne og ofre til dem for at få deres velsignelse.¹³³ Arkaisk religion er en velsignelsesreligion, som også kan omtales som livsopretholdelsesreligion, hvor individerne ønsker at udskyde døden, med hjælp af gudernes velsignelse som er rettet mod eksempelvis afgrøder, sygdomme og fertilitet. Dette betyder, at i arkaisk religion, er det blevet nødvendigt at have religiøse specialister, som kan varetage kommunikationen mellem menneskerne og guderne. Jensen, Hans J. Lundager, aug. 2019 - s. 21-22

¹³⁴ Med undtagelse af Hinduisme og Budismen, som her ikke er relevante at uddybe nærmere.

¹³⁵ Jensen, Hans J. Lundager, aug. 2019 - s. 30

¹³⁶ Dualisme omhandler opfattelsen af tilværelsen, alt fra universet til menneskets, består af uforenelige modsætninger af henholdsvis positiv og negativ art. – Den Store Danske, "Dualisme", skrevet af Finn Stefánsson, http://denstoredanske.dk/Symbolleksikon/Religion_og_verdensbillede/dualisme (set den 17-04-20)

¹³⁷ Jensen, Hans J. Lundager, aug. 2019 - s. 30

¹³⁸ *Ibid.* - s. 31

¹³⁹ Jensen, Hans J. Lundager, Nr. 60 (2013) – s. 18

forskellige faser af Bellahs revolutionsteori, idet de befinder sig i forskellige samfundsformer med forskellige demografiske, politiske og økonomiske strukturer. Det er således på baggrund af disse antagelser i forhold til religion, at jeg bygger videre på i min analyse.

Starten på enden

Jeg vil således i dette afsnit argumentere for, at det bl.a. er i det fælles symbolsystem, at al-Athirs og Juzjanis modstand for mongolerne kan forefindes i form af deres anvendelse af topoi og stereotyper. Noget af det første, som al-Athir skriver angående mongolerne er; *"Who is there who would find it easy to write the obituary of Islam and the Muslims."*¹⁴⁰ Al-Athir er overbevist om, at han sidder og skriver islams nekrolog. Dette er et stærkt symbol, som al-Athir benytter sig af her til konstruktionen af det mongolske fjendebillede. Mongolerne bliver her konstrueret som islams død, og i forlængelse heraf den islamiske verden og dens kulturarv.

Her er det dog vigtigt at have in mente, at al-Athir døde i 1233, og derfor ikke levede længe nok til at se det endelige resultat af mongolernes invasion, og vigtigst af alt islams ultimative overlevelse. Al-Athir kendte således kun den første invasionsbølge, som dog også havde været den mest blodigste. Al-Athir beskriver bl.a. angående erobringen af Hamadhan; *"The Tatars¹⁴¹ overwhelmed the Muslims and annihilated them"*¹⁴² Ifølge al-Athir udslettede mongolerne således indbyggerne i Hamadhan, som var en muslimsk by. Dette er blot et eksempel ud af al-Athirs mange beskrivelser af erobringerne af muslimske byer. Dette kunne forklare hans modstand og frygt for dem, og hvorfor al-Athir så mongolerne som værende islams endelige og at islam ikke ville kunne overleve dette folkemord.

Juzjanis beskrivelser af de ødelæggende erobringer ligner førnævnte beskrivelser, som al-Athir præsenterede. Juzjani skriver bl.a. angående byen Samrkand, som hovedsageligt var beboet af muslimer. *"... the news of the taking of Samrkand, and of the massacre and captivity of its inhabitants..."*¹⁴³ Der kan argumenteres for, at al-Athirs og Juzjanis frygt bl.a. er baseret på det faktum, at der i deres samtid var en reel grund til at tro, at der simpelthen ikke ville være nok levende muslimer tilbage i verden efter mongolernes invasion til, at islam kunne overleve, idet at der ikke ville være nok praktiserende muslimer, ikke nok medlemmer af "os", det "forestillet fællesskab", som

¹⁴⁰ Al-Athir, Ibn, 2008 – s. 202

¹⁴¹ Al-Athir bruger udtrykket "Tatars" til at referere til mongolerne

¹⁴² Al-Athir, Ibn, 2008 – s. 219

¹⁴³ The Maulana, Minhaj-ud-Din, Abu-'Umar-I-'Usman, (1991) – s. 981-82

kunne overføre de religiøse traditioner videre i deres ”forestillet fællesskab”. Mødet med det fremmede her medførte således en frygt for ”de andre” og påvirkede konstruktionen af ”os”, ud fra konstruktionen af ”dem”, hvilket er noget jeg vil undersøge nærmere senere i analysen.

Det kan derfor antages, at Juzjani delte denne samme frygt som al-Athir. Juzjani færdiggjorde derimod sit værk i 1260 og levede således, da Hülegüs anden invasionsbølge kulminerede i oprettelsen af Il-khanatet. Il-khanatet skulle senere gennemgå en islamisering med Ghazan Il-Khan i spidsen og derved sikre, at islam overlevede i det mongolske imperium.¹⁴⁴ Juzjanis konstruktion af mongolerne og dette fjendebillede ligner derfor umådelig meget det fjendebillede, som al-Athir også konstruerede næsten 30 år tidligere. Mongolerne blev fremstillet som værende islams ende, og dette fjendebillede blev især bygget op ved brugen af apokalyptiske symboler, som bliver anvendt som topos. Juzjani skriver eksempelvis bl.a.:

*“... the gates of sedition, war, and tumult, were opened, and, in this same year, the Chingiz Khan, the Mughal, rose up in the kingdoms of Chin and Tamghaj, and commenced to rebel; and in all books it is written that the first signs of the end of time are the outbreak of the Turks.”*¹⁴⁵

Dette citat har tre sproglige punkter, som er værd at slå ned på.

Først er der anvendelsen af udtrykket *“the end of time”*, efterfuldt af *“the Turks”*, og til sidst udtrykket *“the outbreak”*. Jeg vil herefter gennemgå betydningen af Juzjanis anvendelse af *“the end of time”* og *“the Turks”*. Jeg vil senere vende tilbage i forhold til Juzjanis beskrivelse af mongolernes kommen som *“the outbreak”*.

Idet islam er en post-aksial religion har de en klar optrukket eskatologi, og dette kommer til udtryk flere steder gennem al-Athir og Juzjanis værker, som jeg her vil gennemgå. Eskatologien er eksempelvis en måde, hvorpå verden forsøges forklaret på et religiøs grundlag. Uheldigvis valgte Major H. G. Raverty ikke at oversætte langt de fleste af disse apokalyptiske topoi i Juzjanis tilfælde. Raverty valgte derimod oftest at skrive lignede;

*“[As our author relates here the various prophecies respecting the end of the world, of which the irruption of the Mughals was one of the chief indications, I need scarcely follow him, since the world has not yet come to an end ... I may pass over these matters altogether ...”*¹⁴⁶

¹⁴⁴ Levi, Scott C. & Sela, Ron, 2010. – s. 139-40

¹⁴⁵ The Maulana, Minhaj-ud-Din, Abu-‘Umar-I-‘Usman, (1991) – s. 935

¹⁴⁶ The Maulana, Minhaj-ud-Din, Abu-‘Umar-I-‘Usman, (1991) – s. 869

Raverty fandt det således ikke relevant at oversætte disse dommedagsforventninger til sine læsere, idet de viste sig ikke at være sande. Jeg anser det for at være ærgerligt og problematisk, at en oversætter finder det i sin ret at vælge og vrage mellem, hvad han finder relevant at oversætte. Dette er problematisk, fordi det betyder, at vi ikke får den fulde og optimale tilgang til Juzjanis verdensforståelse.

Som David Cook og Peter Jackson beskriver, er der en apokalyptisk tradition inden for litteraturen angående tyrkerne. De kristne, specifikt de Byzantiske kristne, har traditionelt set været de primære fjender inden for den muslimske apokalyptiske tradition, men der var også en litterær tradition angående tyrkerne.¹⁴⁷ For de muslimske kronikører i det 9. og 10. århundrede var den vantro tyrker blevet til en stereotyp. Denne stereotyp var primært baseret på deres nomadiske ”primitive” levestil og deres imponerende militære evner.¹⁴⁸ Al-Althir skriver bl.a.: *”After Khwarazm Shah’s governor killed Chingiz Khan’s followers, he sent spies to Chingiz Khan to see what sort of man he was, how many Turks he had with him and what were his intentions... After a long time they returned and told him of their vast numbers, that they were beyond counting, that they were the most steadfast of God’s creatures in battle, knowing nothing of flight, and that they make what weapons they need with their own hands.”*¹⁴⁹ Al-Athir knytter således mongolerne til tyrkerne, og den dertil knyttede stereotyp. Tyrkerne var forbundet med ankomsten af dommedagen. Jackson argumenterer for, at dette især ses hos Juzjani, som således forbinder Tyrkerne med Gog og Magog.¹⁵⁰ Gog og Magog findes i Toraen, Biblen og Koranen. De beskrives som værende henholdsvis en profeterende og invaderende styrke mod Israel, og de var også imod de kristne. De muslimske oversættelser af Gog og Magog er ”Yādjūdj and Mādjūdj”, som i muslimsk teologi anses for at være korrupte styrker, som vil ødelægge jorden inden dommedagen.¹⁵¹ De nævnes eksempelvis i Koranen: *”Gog og Magog skaber fordærv på jorden.”*¹⁵² Ifølge Jackson beskriver Juzjani Tyrkerne som værende fortropper for Gog og Magog, men dette afsnit er desværre et af de mange afsnit, som ikke blevet oversat af Raverty.¹⁵³ Denne tradition omhandlede således, at dommedagen ville komme fra tyrkerne, og denne anti-tyrker tradition var vidtgående især i tidlig islam, og derfor måtte det kunne antages, at det var en velkendt tradition for størstedelen af den muslimske verdensbefolkning. Denne anti-tyrker holdning var dog

¹⁴⁷ Brandes, Wolfrem, Cook, David, m.fl., 2008– s. 301

¹⁴⁸ Jackson, Peter, 2017 – s. 52

¹⁴⁹ *Ibid.* – s. 205-06

¹⁵⁰ Jackson, Peter, 2017 – s. 53

¹⁵¹ Adam Augustyn, m.fl., ”Yājūj and Mājūj”, <https://www.britannica.com/topic/Yajuj-and-Majuj> (set den 13-05-2020)

¹⁵² Koranen, Sura 18, vers 94, dansk oversat af Ellen Wulff

¹⁵³ Jackson, Peter, 2017 – s. 53

en falmende tradition efter 1000- og 1100-tallet. Takket være Seljuq dynastiet var fremmedheden mellem tyrkerne og muslimerne blevet mindre markant, men den var ikke forsvundet i 1200-tallet.¹⁵⁴ Cook påpeger eksempelvis, at denne tradition stadig kan ses i ældre islamiske apokalyptiske tekster.¹⁵⁵ Juzjani benyttede således, såvel som mange andre kronikører, sig af denne velkendte tradition til at skabe konstruktionen af det mongolske fjendebillede. Derfor bliver mongolerne ofte omtalt som ”the Turks”.¹⁵⁶

Juzjani anså således Djengis Khan og den mongolske hær, og den krig som de medbragte, som første tegn på dommedagens ankomst. Dette apokalyptiske topos bliver brugt gentagne gange til at konstruere det mongolske fjendebillede. *”the end of time”* er en apokalyptisk forståelse af verden, som referer direkte til et religiøs symbol. Ved brugen af apokalyptiske topoi skaber al-Athir og Juzjani en kognitiv forbindelse mellem mongolerne og deres muslimske verdensforståelse angående verdens ende. Ikke alle religioner har dog en ontologisk dommedagsopbygning, såsom den mongolske shamanisme, og derfor ville topoi som disse ikke findes hos individer fra eks. tribal religion.

Antikrist og Dajjal

Al-Althirs apokalyptiske topoi kommer til udtryk allerede på første side, som omhandler mongolerne. Al-Athir benytter sig af to stærke religiøse symbolikker. Først vil jeg gennemgå den apokalyptiske tradition med Gog og Magog, som al-Athir benytter sig af, og efterfølgende af hans brug af antikrist/Dajjal.

“...Perhaps humanity will not see such a calamity, apart from Gog and Magog, until the world comes to an end and this life ceases to be.”¹⁵⁷ Her benytter al-Athir sig af en velkendt apokalyptisk tradition inden for muslimsk historiografi. Gog og Magog er som nævnt tidligere ikke eneste religiøse apokalyptiske topos, som al-Althir benytter sig af til at konstruere et fjendebillede af mongolerne.

¹⁵⁴ Brandes, Wolfrem, Cook, David, m.fl., 2008 – s. 301

¹⁵⁵ *Ibid.* – s. 301

¹⁵⁶ *Ibid.* – s. 306

¹⁵⁷ Al-Athir, Ibn, 2008 – s. 202

Al-Athir skriver bl.a. også:

*”As for the Antichrist, he will spare those who follow him and destroy those who oppose him, but these [mongolerne] did not spare anyone. On the contrary, they slew women, men and children. They split open the bellies of pregnant women and killed the fetuses.”*¹⁵⁸

I dette stærke symbolske narrativ bliver mongolerne sat op imod *”the Antichrist”*, og mongolerne kommer ikke ud af den sammenligning som sejrherre. Tværtimod bliver mongolerne konstrueret som værende værre end *”the Antikrist”*. Dette er et stærkt religiøs præget topos, som anvendes i konstrueringen af fjendebilledet omkring mongolerne.

Dette bygges videre op med den stereotyp, som bl.a. Juzjani og al-Athir benytter sig af i deres konstruktion af *”dem”*. Mongolerne får tildelt en stereotyp, som opbygges af konstruktionen som værende blodige, barbariske og morderiske. Al-Athir skriver eksempelvis *”A group of them [tatars] then crossed into Khurasan and thoroughly dealt with it, conquering, destroying, slaughtering and plundering.”*¹⁵⁹ Denne beskrivelse ser vi går videre i Juzjanis beskrivelser af den mongolske invasion.

*“... bodies of troops were appointed to proceed into every part of Ghur, Khurasan, and Sistan; and, during the whole of that winter, those bodies of troops from the Mughal forces, which had entered into those different territories, carried slaughter into all the townships and villages thereof.”*¹⁶⁰

*“All the forts of Mulhidistan were destroyed, and the Mughals took their cities and towns and demolished them...”*¹⁶¹

Juzjani beskriver erobringerne som værende ødelæggende – både for muslimerne og deres materiale arv.

Denne beskrivelse går igen og igen gennem både al-Athirs og Juzjanis værker og skaber en stereotyp angående mongolerne. Det skal dog siges, at denne stereotyp, som dannes her af både al-Athir og Juzjani, er baseret på den objektive brutale og ødelæggende tilgang, som mongolerne havde til deres invasioner af Mellemøsten. Men det er alligevel vigtigt at have in mente, at i forhold til konteksten i værkerne, er denne stereotyp et udtryk for et litterært konstrueret narrativ omkring mongolerne. Sagt

¹⁵⁸ *Ibid.* – s. 202

¹⁵⁹ *Ibid.* – s. 203

¹⁶⁰ The Maulana, Minhaj-ud-Din, Abu-‘Umar-I-‘Usman, (1991) – s 1048

¹⁶¹ *Ibid.* – s 1206

med andre ord er denne stereotyp en del af fjendebillede konstruktionen af mongolerne, som forefindes hos både al-Athir og Juzjani.

Inden jeg i det kommende afsnit fortsætter min analyse af Juzjanis og al-Athirs brug af apokalyptiske topoi som et religiøst narrative værktøj, er det relevant hurtigt at klargøre, at jeg på ingen måder tror, at Juzjani rent faktisk brugte begrebet *"the Antichrist"*. Jeg vil argumentere for, at det er Raverty, som har oversat et arabisk begreb til dette. Mit argument skal findes i islam, hvor figuren Antikrist ikke eksisterer, og det er derfor højst usandsynligt, at Juzjani, som var muslim og skrev sit værk med den muslimske demografiske gruppe for højde, ville have brugt begrebet Antikrist, da dette er en kristen konstruktion. Jeg vil derimod argumentere for, at det er mere sandsynligt, at Juzjani havde brugt figuren Dajjal i stedet, men fordi Raverty skrev sin oversættelse med en vestlig kristen demografisk gruppe i tankerne, så oversætte han dette til, hvad der kan svare til sin kristne udgave. Dajjal beskrives på mange måder ligesom Antikrist gøres i kristendommen. Antikrist bliver nævnt flere steder i Biblen, hvor vi her kan se, at beskrivelsen af Antikrist er lignende den med Dajjal. Antikrist er den skikkelse, der forbindes med dommedagens ankomst, ligesom Dajjal i islam anses på samme måde. Modsat Antikrist bliver Dajjal dog ikke nævnt i den hellige bog Koranen. Han nævnes derimod i flere forskellige Hadither.¹⁶² Her er bl.a. to eksempler på Hadither, hvor Dajjal bliver nævnt:

*"Allah's Apostle told us a long narrative about Ad-Dajjal, and among the mange things he mentioned, was his saying, "Ad-Dajjal will come and it will be forbidden for him to pass through the entrances of Medina ..."*¹⁶³ Porten til Medina er bevogtet af to engle, og Dajjal kan ikke tilegne sig adgang til den hellige by, fordi han er ikke-hellig.

*"I was in the company of Ibn Abbas and the people talked about Ad-Dajjal and said, "Ad-Dajjal will come with the word Kafir (non-believer) written in between his eyes."*¹⁶⁴ Dajjal er en ikke-troende og tilhører ikke det muslimske folk. Dermed sagt skal årsagen til dommedagen således findes uden for det muslimske samfund ifølge islam. Dajjal siges at ankomme til jorden i uretfærdighedens tidsalder. Hans tilstedeværelse er tegnet på dommedagens ankomst, og han bringer med sig korruption, undertrykkelse, falsk lære og mirakler. Dommedagen siges at tage enten 40 dage eller 40 år.¹⁶⁵ Disse 40 år kan forklare, hvorfor Juzjani stadig fastholder sin apokalyptiske topos i konstruktionen af

¹⁶² Hadith er fortællinger og udtalelser om og fra Profeten Muhammed. De anses for at være en stor kilde til religiøse love og moralsk vejledning. Haditherne bliver kun overgået i sin religiøse autoritet af selve Koranen. – Shepard, William E., *"Introducing Islam"*, Routledge, 2. udgave, 2014 - s. 86

¹⁶³ Hadith nr. 106, fra Sahih Bukhari, kap 30 - <https://ahadith.co.uk/searchresults.php?q=dajjal> (set 15-05-20)

¹⁶⁴ Hadith nr. 626 fra Sahih Bukhari, kap 30 - <https://ahadith.co.uk/hadithsearchfilter.php?id=1&q=dajjal> (set 15-05-20)

¹⁶⁵ <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e173> - set den 13.04.20

mongolerne på trods af, at de havde etableret et stabilt imperium i store dele af Dar al-Islam. Juzjanis religiøse verdensforståelse ville argumentere for, at mongolerne har igangsat dommedagen, men det plot er en langsom proces, som de ikke har set enden på i 1260.

Der er således i muslimerne en kognitiv forståelse af, at antikrist / Dajjal er den værste tænkelige person, og han medbringer jordens undergang. Intet kan være værre end antikrist / Dajjal. Det er derfor et særdeles stærkt narrativt værktøj, når al-Athir laver end sammenligning mellem mongolerne og antikrist / Dajjal. Ved at lave sådan en sammenligning, forstærker al-Athir således den konstruerede stereotype om ”dem”, mongolerne, som værende blodige, barbariske og morderiske, og yderligere formår han at opnå en kognitiv forbindelse hos læseren mellem mongolerne og dommedagen, som yderligere forstærker det mongolske fjendebillede.

Konstruktionen af fjendebilledet hos al-Athir og Juzjani er således bl.a. bundet op på brugen af religiøse muslimske apokalyptiske topoi og barbariske stereotyper. Dette fjendebillede fortæller os, at al-Athir og Juzjani var modstander af mongolerne, og der er et tydeligt skel mellem ”dem” og ”os”, mellem mongolerne og muslimerne. Disse apokalyptiske traditioner, topoi mm., som al-Athir og Juzjani benytter, kan ses som værende et udtryk for en tid med høj spænding og uro og kan repræsentere befolkningens behov for at behandle en situation, som autoriteterne enten ikke kan eller vil konfrontere.¹⁶⁶ Sagt med andre ord, er der en ny konfronterende fremmedhed, som Dar al-Islam skal tage stilling til. Denne konfrontation med det fremmede, kan jeg, ud fra al-Althir og Juzjanis fremstillinger, således argumentere for at være fundamentet for skellet, som eksisterer mellem ”os” og ”dem”. At al-Althir og Juzjani valgte at anvende apokalyptiske topoi til at konstruere fjendebilledet af mongolerne, fortæller os således, at den fremmedhed, som de stod overfor, stod i voldsom negativ kontrast til deres egen selvforståelse af deres ”forestillet fællesskab”, og henviser til en frygt for fremtiden.

Derfor vil jeg argumentere for, at muslimerne havde en særlig frygt for mongolerne, som de ikke havde haft for de tidligere fjerner af islam, som eksempelvis de kristne europæiske korstogsnationer.

¹⁶⁶Brandes, Wolfrem, Cook, David, m.fl., 2008– s. 296

Mongolernes shamanisme

Muslimerne var ikke ukendt med at have landområder erobret, men den primære forskel var den religiøse overbevisning af de erobrende styrker. Mongolerne med deres shamanisme var i særdeleshed en helt særlig fjende, da de intet havde tilfældes, hverken på en samfundsstrukturel eller kulturel/religiøs plan. Al-Athir skriver eksempelvis:

”The Tatars do not need a supply of provisions and foodstuffs, for their sheep, cattle, horses and other pack animals accompany them and they consume their flesh and nothing else.” Denne beskrivelse stemmer overens med den stereotyp, som tidligere nævnt var knyttet til tyrkerne og i forlængelse heraf til mongolerne. Yderligere beskriver al-Athir:

*”As for their religion, they bow down to sun it rises and hold nothing ritually forbidden, for they eat all animals, even dogs and pigs and others. They have no concept of marriage. Any woman is visited by more than one man.”*¹⁶⁷ Disse beskrivelser står i stor kontrast til islam med deres bydannelser og strikse rituelle regler og samfundsnormer.

Dette var dog ikke tilfældet med de kristne korstogsnationer. De kristne var om ikke andet *”folk af bogen”*¹⁶⁸, omend de havde et korrupt syn på de hellige tekster. Dette betød ifølge David Morgan, at de kristne, i øjnene af muslimerne, i det mindste havde et glimt af sandhed, noget som mongolerne ikke havde.¹⁶⁹ Sagt med andre ord, konstruktionen af ”os” og ”dem” havde flere ligheder mellem muslimerne og kristne, end mellem muslimerne og mongolerne. Der var således mindre, der var fremmed hos de kristne, end der var hos mongolerne. Mongolerne havde yderligere en folkemords-lignende tilgang til de erobrede byer. Al-Athir skriver bl.a. at

*“The defenders in the citadel had become tired and exhausted. They were now overcome by overwhelming forces. The infidels subdued them and entered the citadel, where the Muslims fought them until they were slain to the last man.”*¹⁷⁰

*“They took and sacked the city [Rayy], captured the women and enslaved the children. They perpetrated acts unheard of...”*¹⁷¹

¹⁶⁷ Al-Athir, Ibn, 2008 – s. 204

¹⁶⁸ Folk af bogen er en betegnelse for jøderne, kristne og muslimer. Det refererer til at disse religiøse grupper deler samme fundament af deres hellige tekster.

¹⁶⁹ Morgan, David, 1990 – s. 17

¹⁷⁰ Al-Athir, Ibn, 2008 – s. 208

¹⁷¹ Ibid. – s. 213

Al-Athir skriver gentagende gange, at ødelæggelserne, forårsaget af mongolerne, er uhørt i den kendte historie, og dette er på trods af, at mennesker i Mellemøsten har været vidner til intet mindre end 5 korstog på daværende tidspunkt.¹⁷²

Mongolerne havde ifølge Al-Athir og Juzjani en ødelæggende effekt på Dar al-Islam og Ummaen, og disse beskrivelser får en apokalyptisk konstruktion af fjendebilledet, af ”dem”. Disse dommedagsforventninger afspejler al-Athirs og Juzjani religiøse verdensforståelse. Al-Athir og Juzjani delte dog ikke denne fjendebilledekonstruktion med kronikører såsom Juvaini.

Et nyt fjendebillede

Det er dog interessant at bemærke, at en tredje muslimsk kronikør, Juvaini, som også skriver om mongolerne, også benytter sig af Dajjal i en sammenligning, men ved at se, hvem den anden side af sammenligningen er, kan vi se, at fjendebilledet af mongolerne er markant anderledes på trods af, at den var konstrueret på samme tid med Juzjani.

Som nævnt i kildepræsentationen er Juvaini kompliceret at analysere. Hans konstruktionen af mongolerne afspejlede muligvis ikke hans sande holdning til de erobrede sejherrer. Der kan argumenteres for, at Juvaini stod i en kompliceret situation, hvor han skulle tilpasse sig den nye verdensorden på trods af familiære tilknytninger til den gamle verdensorden. Han var ansat hos det mongolske hof, og derfor kan det sagtens tænkes, at en af hans hovedopgaver med sit værk ville være at skulle retfærdiggøre den nye mongolske verdensmagt. Juvaini var ikke i en position, hvor han kunne kritisere de mongolske herskere, modsat Juzjani, og som ansat hos hoffet kunne det tænkes, at hans ansvar derimod ville være at legitimere det mongolske imperium til deres nye muslimske undersåtter. Dette kunne forklare, hvorfor fjendebilledet, som dannes i Juvainis værk, ikke er baseret på mongolerne, modsat al-Athir og Juzjani, men derimod konstruerer Juvaini fjendebilleder af andre modstandere af islam, som mongolerne bekrigede, og derved skaber en konstruktion af mongolerne som frelser af islam og ikke dens dødsdom. Sagt med andre ord er konstruktionen af ”os” og ”dem” anderledes hos Juvaini end den forefindes hos al-Athir og Juzjani. Juvainis konstruktion af mongolerne er således ikke baseret på et fremmedhedsprincip, som den ellers er hos al-Athir og

¹⁷² 1. korstog (1096-99), 2. korstog (1147-49), 3. korstog (1189-92), 4. korstog (1202-04) og 5. korstog (1217-21) – Den Store danske, ”Korstog” skrevet af Karsten Fledelius, http://denstoredanske.dk/Geografi_og_historie/Mellem%C3%B8sten/Korstogene/korstog (set den 07-05-20)

Juzjani. Om hvorvidt Juvainis konstruktion af mongolerne stemmer overens med hans egen virkelighedsopfattelse, kan man antage, at konstruktionen på trods af dette alligevel afspejler den tilpasning, som den kollektive kulturelle identitet måtte skulle gennemgå i hans geografiske del af Dar al-Islam.

Jeg vil her præsentere to eksempler på denne konstruktion af ”dem” og fjendebilleder. Det omhandler Küchlüg og Sharaf-ad-Din. Begge bliver konstrueret i et fjendebillede, som bygger på, at de er de ”sande” fjender af islam. Juvainis konstruktion af ”dem” står i kontrast med de tidligere gennemgåede konstruktioner. Juvaini fjerner det negative fokus fra mongolerne ved at fokusere konstruktionen af fjendebilledet over på andre individer som eksempelvis Küchlüg, som også tilhører kategorien ”den anden” og Sharaf-ad-Din, som dog umiddelbart ikke tilhører denne kategori, idet han er muslim, men Juvaini formår at placere ham der alligevel.

Küchlüg var født i et nomadesamfund, hans far var lederen af Naiman stammen, og han mor var nestoriantisk kristne. Ved et statskup overtog Küchlüg herskerdømmet over Qara-Khitai i Central Asien. Naboområderne blev efterfølgende plyndret og erobret, og de erobrede fik valget mellem at tvangskonvertere sig til enten kristendom, shamanisme eller buddhisme.¹⁷³ Yderligere fortæller Juzjani, at Küchlüg var ansvarlig for torturen og henrettelsen af en højt respekteret imam Ala-ad-Din Muhammad.¹⁷⁴ Disse to elementer var bl.a. fundamentet for konstruktionen af Küchlüg, som fjende af islam og således en del af ”dem” konstruktionen. Küchlüg tvang muslimerne til at “...*turn from the rays of the light of Guidance to the wilderness of infidelity and darkness, and from allegiance to a merciful King to subservience to an accursed Devil.*”¹⁷⁵ Konstruktionen af fjendebilledet skifter således til, hvem Juvaini anser for at være den “sande” fjende af islam. Mongolerne tvangskonverterede ingen af de erobrede, mongolerne havde ingen interesse for de erobredes religion, og derved fremstår de her ikke som fjender af islam.

Det er værd at bemærke, at Juvaini lægger stor vægt på, at Küchlüg torturerer og henretter en imam, men han omtaler intet sted i sit værk, at mongolerne i 1258 henrettede kaliffen, den vigtigste levende skikkelse i sunni islam. Juvaini benytter sig desuden også af religiøse symboler til at videre konstruere Küchlüg som fjendebilledet i stedet for mongolerne. Det er dog ikke apokalyptiske topoi, som eksempelvis al-Athir og Juzjani benyttede sig af til deres konstruktion af mongolerne. Derimod benytter Juvaini sig af en anden type topos, som er særdeles gennemtrængende gennem hele værket.

¹⁷³ Juvaini, Ata-Malik, 1997 - s. 65

¹⁷⁴ *Ibid.* - s. 66

¹⁷⁵ *Ibid.* - s. 70

Dette gør Juvaini bl.a. ved at skrive om Küchlüg; *"And when this event had fallen out, God Almighty, in order to remove the evilness of Küchlüg, in a short space dispatched the Mongol army against him; and already in this world he tasted the punishment of his foul and wicked deeds and his ill-omened life"*¹⁷⁶ Mongolerne bliver således konstrueret ikke som fjender, den klassiske barbar stereotyp bliver ikke benyttet, men derimod konstruerer Juvaini et nyt stereotyp; Mongolerne som Allahs våben og udøver af Allahs retfærdighed. Denne stereotyp vil blive nærmere gennemgået senere i analysen i tema 3.

Küchlüg er dog ikke det eneste eksempel på, hvordan Juvaini forsøger at fjerne det negative fokus fra mongolerne ved at konstruere fjendebilleder, som ikke er mongolerne. Juvaini adskiller sig yderligere fra al-Athir og Juzjani, idet han benytter sig af de apokalyptiske traditioner på en anderledes måde end de to andre kronikører. Først vil jeg præsentere, hvordan han benytter sig af Dajjal og efterfølgende, hvordan han benytter sig af den tyrkiske tradition.

Ny konstruktion af "dem"

Ligesom al-Athir laver Juvaini også en sammenligning med Dajjal, men hvor Juvaini adskiller sig fra al-Athir er, at på den anden side af denne sammenligning befinder der sig ikke mongolerne, men derimod en muslim; Sharaf-ad-Din af Khorazm. Dette udgjorde således en kompliceret konstruktion af "dem".

Dette er et markant skift af fjendebilledet. Juvaini indikerer således, at islams fjender ikke nødvendigvis skal findes uden for islam, såsom al-Athir og Juvaini fremlægger det, men at fjenderne også kan findes inden for islam. Skellet mellem "dem" og "os" er således mindre klart i denne konstruktion, idet Juvaini forsøger at konstruere en muslim som værende en del af "dem". Juvaini beskriver eksempelvis Sharaf-ad-Din som havende *"... a mixture of unclean beliefs..."*¹⁷⁷,

Der er forskel på at være vantro, folk som aldrig har troet på Allah, og på at være apostate. Juvaini fremstiller en konstruktion af Sharaf-ad-Din som værende en apostate, hvilket er værre end at være vantro. Som nævnt tidligere i metode afsnittet, er det at være en apostate det værste, du som muslim kunne være, idet det betyder, at du har vendt ryggen til din gud, hvilket er værre end aldrig at have troet på Allah, såsom vantro. Juvaini fremstiller hermed, at det forstås, at en uren tro på Allah er værre

¹⁷⁶ Juvaini, Ata-Malik, 1997 - s. 73

¹⁷⁷ *Ibid.* - s. 526

end at være vantro, såsom mongolerne er. I Koranen står eksempelvis at ”... *Gud har forbandet dem på grund af deres vantro. Kun sjældent tror de.*”¹⁷⁸ og ”*Vær ikke som dem, der siger: ”Vi hører!” og dog hører de ikke.*”¹⁷⁹ Fokus for konstruktionen af fjendebilledet hos Juvaini er således ikke længere fremmedhedsbaseret, men derimod fjendegørelse af andre muslimer, som han ikke længere anser for at være en del af ”os” konstruktionen, og som er fjender af islam og derved udgjorde en trussel.

Det er yderligere interessant at bemærke, at Juvaini benytter et apokalyptisk topos uden at have en overordnet apokalyptisk narrativ i forhold til den mongolske invasion, såsom al-Athir og Juzjani. Juvaini beskriver bl.a. ”*And indeed his ill-fated arrival amongst the people of Khorasan resembled the preliminaries to the arrival of Dajjal, nay it was like the onslaught of the vanguard of Doom*”¹⁸⁰ og ”*He was given a one-eyed donkey and mounting it like Dajjal...*”¹⁸¹ Sharaf-ad-Din sammenlignes her med Dajjal på samme måde som mongolerne blev af al-Athir. Den markante forskel mellem disse to sammenligninger er som nævnt, at Sharaf-ad-Din var muslim. Begrundelsen for denne sammenligning var, ifølge Juvaini, at Sharaf-ad-Din misbrugte sin autoritære plads til at udbringe dårligdom til sine medmuslimer. Juvaini skriver bl.a., at Chin-Temür¹⁸² bad om hjælp, fordi han havde ”... *the intention of laying waste a Moslem country...*”¹⁸³ og ifølge Juvaini tvang malik af Khorazm Sharaf-ad-Din til at hjælpe Chin-Temür med dette formål. Denne misbehandling af andre muslimer og uren tro ligger som fundament til Juvainis konstruktion af fjendebilledet af Sharaf-ad-Din som værende en fjende af islam.

Angående den tyrkiske apokalyptiske tradition skriver Juvaini bl.a.: ”*Chingiz Khan ... being accompanied by Toli alone of his alder sons and by a host of fearless Turks that knew not clean from unclean...*”¹⁸⁴ Det er værd her at bemærke Juvainis brug af tyrkerne. Siden at denne apokalyptiske tradition måtte kunne anses for at være universelt udbredt i den muslimske verden, ville man kunne argumentere for, at Juvaini var velkendt med denne tradition. Ved således at sikre sig at mongolerne og tyrkerne blev adskilt og ikke faldt under samme kategori såsom de gjorde med Juzjani, gjorde Juvaini det tydeligt, at mongolerne ikke faldt under den apokalyptiske kategori. Dette er endnu et

¹⁷⁸ Koranen. Sura 2, vers 88

¹⁷⁹ Koranen. Sura 8, vers 21

¹⁸⁰ Juvaini, Ata-Malik, 1997 - s. 530

¹⁸¹ *Ibid.* - s. 532

¹⁸² Chin-Temür embedsmand i Kharasan - Juvaini, Ata-Malik, 1997 - s. 531-533

¹⁸³ Juvaini, Ata-Malik, 1997 - s. 532

¹⁸⁴ *Ibid.* - s. 98

eksempel på, hvordan Juvaini forsøgte at fjerne fokuset fra det negative fjendebillede, som al-Athir konstruerede i 1231-33.

Splittelse af ummaen

Det er her yderligere interessant, at Juzjani og Juvaini, på trods af at de begge udgav deres værker i 1260, havde markante forskellige konstruktioner af mongolerne. Hvad kan der udlægges af denne forskel af konstruktionerne? Jeg vil argumentere for, at denne markante forskel af konstruktionen af mongolerne, enten som havende et fjendebillede eller ej, påviser dette at kulturmødet mellem mongolerne og Dar al-Islam havde påbegyndt en skiftende identitetsproces hos Ummaen i Persien.

Som nævnt tidligere er kulturmøder en måde, hvorpå ”forestillet fællesskaber” kan have en dialog med sin omverden, og således igennem denne dialog kan fællesskabet formes og ændres. Dar al-Islams identitet påvirkes af denne dialog med omverdenen, og forskellen mellem Juzjani og Juvaini antyder, at denne påvirkning i forbindelse med kulturmødet med mongolerne, således ikke var universel, og derfor ændrede den kollektive identitet sig anderledes i Indien og Persien. Persien blev underlagt mongolsk herredømme og var derfor anderledes stillet i forhold til mongolerne end muslimerne i Indien, og dette reflekteres i Juzjanis og Juvainis konstruktion af mongolerne. Persien kunne ikke længere kaldes en del af Dar al-Islam. Som nævnt tidligere argumenterer Jacques Derrida for, at kulturelle identiteter er baseret på skellet mellem ”dem” og ”os”.

Ud fra konstruktionen af mongolerne kan det udlægges, at dette skel mellem mongolerne og muslimerne bliver præsenteret for at være mindre markant i Ummaen i Persien, hvor magtforholdet mellem mongolerne og muslimerne er mere dominerende. Sagt med andre ord ses det, ud fra brugen af religiøse symboler, at skellet mellem mongolerne og muslimer blødgøres i litteraturen i Persien. Som nævnt tidligere hænger menneskers konstruktion af fjendebilleder nøje sammen med konstruktionen af menneskets egen identitet. Ved forskellen af konstruktionen af fjendebilleder kan det derfor udlægges, at islam er i en identitetsproces på baggrund af deres kulturmøde med mongolerne. Om disse fjendebilleder stemmer overens med virkeligheden eller ej, er for sig selv ikke afgørende. Det afgørende her er således ikke om dette blødgørende skel, som Juvaini præsenterer, også afspejlede virkeligheden, men det vigtige er her, at den påviser, at Ummaens identitet er under udvikling. En udvikling som jeg vil argumentere for, at kulturmødet med mongolerne har påbegyndt. En af årsagerne til, at den persiske Umma så sig nødsaget til at ændre sin kulturelle identitet kunne

tænkes at have en forbindelse med deres religiøse overbevisning. Som nævnt tidligere er islam en aksial religion og derved dybt implementeret i muslimernes kultur. Det kan således tænkes i denne forbindelse, at for at både religion og kultur skulle kunne overleve mongolernes invasion, måtte kulturen og derved religionen se sig nødsaget til at ændres og tilpasse sig sin nye omverden. Benedict Anderson skriver eksempelvis: *"The extraordinary survival over thousands of years of Buddhism, Christianity or Islam in dozens of different social formations attest to their imaginative response to the overwhelming burden of human suffering – disease, mutilation, grief, age, and death."*¹⁸⁵

Denne tilpasning var især nødvendig i Persien, og det kan ses på to punkter, både på baggrund af magtforholdet og den manglende indførte dommedag. I Indien havde Juzjani ikke et magtforhold til mongolerne at tage hensyn til, og han var stadig overbevist om, at dommedagen var nær, og derfor var det ikke nødvendigt for religion at tilpasse sig. Islam i Persien derimod skulle tilpasse sig det nye magtforhold, der eksisterede i deres land, og som opstod med mongolernes erobring. Al-Athir og Juzjani skrev angående mongolernes invasion med den forståelse, at dommedagen var nær, men da denne ikke havde indfundet sig i 1260, måtte Juvaini have set sig nødsaget til at tilpasse denne apokalyptiske tradition, så islam ikke stod tilbage som fejlbart, og dermed var han med til at danne dette svar, som Anderson beskriver, at religionen måtte udforme på baggrund af mongolernes invasion.

Konstruktionen af fjendebillederne, "dem" og "os" er således markant anderledes hos de udvalgte kronikørere. Hos al-Athir og Juzjani er der et markant skel mellem mongolerne og muslimerne, i forhold til "dem" og "os". Dette skel er fremmedhedsbaseret, og konstruktionerne af fjendebillederne er bl.a. fremstillet ved anvendelse af religiøse topoi og stereotyper baseret på eksempelvis deres nomade levestil. Hos Juvaini er skellet mellem muslimerne og mongolerne mindre markant, idet hans konstruktion af "dem" er fokuseret primært på specifikke individer, som ikke er mongoler. Dette betyder således, at konstruktionen af "os" hos de udvalgte kronikører også er forskellige, idet konstruktionen af "os", den kollektive kulturelle identitet, er konstrueret i forbindelse med konstruktionen af "dem" i forbindelsen med kulturmødet.

¹⁸⁵ Anderson, Benedict, 2016 - s. 10

Tema 2: Jihad og martyrdom.

Jeg vil i dette afsnit afklare, hvad Jihad betyder, og hvordan den blev brugt af mine udvalgte kronikører. Hvordan Jihad bliver fortolket, og hvordan Jihad bliver retfærdiggjort fortæller os, hvilket fjendebillede der bliver konstrueret.

Jihad er et komplekst begreb, som siden islams opståen har haft forskellige fortolkninger. Der er fortsat til denne dag en debat om, hvorvidt Jihad er ”hellig krig”. Jihad har nemlig en tendens til at blive oversat til hellig krig, men dette burde have været oversat til ”stræben” eller ”kamp (for Guds sag)”.¹⁸⁶ Desværre er der ikke et simpelt svar på denne debat, idet selvom Jihad ikke i sig selv er hellig krig, så, set fra et historisk synspunkt, er Jihad blevet benyttet til forskellige årsager gennem årene, og en af disse har bl.a. været hellig krig for at beskytte islam.¹⁸⁷ Koranens egen lære om Jihad er bundet meget op på beskyttelse af islam, men historisk set har det været svært for de islamiske ledere at afstå imperialistiske ambitioner, og derfor har det været nødvendigt at finde forskellige fortolkninger på Jihad, som tillader erobringer af landområder. Det har oftest været de muslimske lederes privilegium at give Jihad en politisk/geopolitisk fortolkningsramme frem for en mere spirituel fortolkning.¹⁸⁸ Dette gør Jihad svært at afklare som begreb, idet Jihad ikke kun har én betydning. Det altafgørende for Jihad er hvilken fortolkningsramme, der sættes på begrebet. Hvorvidt det er en politisk, teologisk, esoterisk eller materialistisk ramme, så hænger det hele sammen med, hvordan man personligt identificerer sig med Jihad.¹⁸⁹ Sagt med andre ord er Jihad, hvad end muslimer eller ikke-muslimer siger, det er.¹⁹⁰ Om hvorvidt Jihad er en hellig krig eller ej er således afhængig af den individuelle fortolkning af begrebet, da mennesket altid forstår og fortolker alt inden for egen verdensforståelse.

Koranen tillader, at muslimerne kan føre krig af to årsager: enten selvforsvar eller for at opretholde deres ret til at udføre deres religiøse praksis. Hvis en eller begge af disse årsager eksisterer kan muslimerne tillade at bekrige deres modstandere ifølge Koranen. Men det er her op til den individuelle fortolkning, hvornår eksempelvis deres ret til at udføre deres religiøse praksis er i fare, og derved op til individuel fortolkning, hvornår Jihad er nødvendigt.¹⁹¹ Jihad kræver således et klart skel mellem ”dem” og ”os”, i forhold til hvem der skal udføre Jihad, og hvem der skal føres Jihad

¹⁸⁶ Shepard, William E., *”Introducing Islam”*, Routledge, 2. udgave, 2014 - s. 49

¹⁸⁷ Marranci, Gabriele, *”Jihad Beyond Islam”*, Berg, Oxford International Publishers, 2006 – s. 17

¹⁸⁸ *Ibid.* – s. 17

¹⁸⁹ *Ibid.* – s. 30

¹⁹⁰ *Ibid.* – s. 29

¹⁹¹ *Ibid.* – s. 18

imod. Således kan vi se, hvem der defineres som værende en del af ”os” og en del af ”dem” ved at undersøge, hvordan de udvalgte kronikører anvender Jihad i deres narrativer.

Jihad bliver dog ikke nævnt i Koranen i et direkte format. Her er tre udvalgte vers, som er blevet fortolket til at omhandle Jihad:

*”Kæmp for Gud, som Han fortjener det! Han har udvalgt jer og ikke pålagt jer noget besværligt i religionen... Han er jeres skytsherre. Hvilken herlig skytsherre! Hvilken herlig hjælper!”*¹⁹²

*”Så giv ikke efter for de vantro, men bekæmp dem af al magt med Koranen.”*¹⁹³

*”I, der tror! Hvis I er draget ud for at kæmpe for Min sag og i ønsket om at være Mig til behag, så skal I ikke tage Mine og jeres fjender til venner, som I tilbyder kærlighed.”*¹⁹⁴

I alle tre af disse vers, kan Jihad fortolkes som at omhandle beskyttelsen af Islam. Hvem Jihad skal beskyttes imod er de vantro, og det er her, at fortolkningsdelen bliver relevant for vores kronikører.

Fortolkningen af Jihad har dog ændret sig over de forskellige århundreder. I dag er Jihad eksempelvis delt op mellem den lille Jihad og den store Jihad. Den lille Jihad er krigsførelse, og den store Jihad er åndelig forbedring i form af eksempelvis personlig bestræbelse og kampen mod éns lavere selv.¹⁹⁵ Jihad har i dag en uheldig forbindelse til diverse terrororganisationer, som ikke opholder de basale regler for Jihad om ikke at gøre skade på børn og andre nonkombattanter.¹⁹⁶

Jihad i 1200-tallet

Synet på Jihad var dog anderledes i middelalderen. Fortolkningen af Jihad var i 1200-tallet påvirket af korstogene og den mongolske invasion, idet de udgjorde nye militæriske og politiske udfordringer. Ibn Taymiyyah¹⁹⁷ præsenterede sin holdning angående Jihad i forbindelse med disse nye udfordringer. Før den mongolske invasion ansås Jihad som værende tilladt på baggrund af en offentlig autoritet, og deltagelsen af Jihad skulle ske på baggrund af en invitation til frivillig indmeldelse.¹⁹⁸

¹⁹² Koranen, sura 22 vers 78

¹⁹³ Koranen, sura 25 vers 52

¹⁹⁴ Koranen, sura 60 vers 1

¹⁹⁵ Shepard, William E., 2014 - s. 49

¹⁹⁶ Bowering, Gerhard, *“Islamic Political Thought : An Introduction.”*, Kap. “Jihad”, skrevet af John Kelsay, Princeton University Press, 2015. ProQuest Ebook Central, online udgave - s. 108

¹⁹⁷ Ibn Taymiyyah, født 1263 i Harran, Øvre Mesopotamien. Han døde i 1328, Damascus, Syrien. Ibn Taymiyyah var en af Islams mest fremtrædende teologer. <https://www.britannica.com/biography/Ibn-Taymiyyah> (set den 02-05-20)

¹⁹⁸ Bowering, Gerhard, 2015, online udgave - s. 109

Med korstogene og den mongolske invasion anså Taymiyyah i stedet, at Jihad skulle have en karakter af individuelt ansvar – alle havde pligt til at forsvare islam. Der var et håb om, at ved at flytte ansvaret over på den individuelle, så ville nærliggende muslimske leder, som nødvendigvis ikke var i direkte krig med eksempelvis mongolerne, støtte andre muslimer i deres kamp mod mongolerne uden en invitation.¹⁹⁹ Dette betyder således, at alle kunne og burde kæmpe, da det ses som et individuelt ansvar, og derved vil alle muslimske autoriteter kunne oprette modstand. Sagt med andre ord ligger autoriteten for at indføre krig hos den etablerede muslimske leder, således at krig bliver til en offentlig handling.²⁰⁰ Under normale omstændigheder er det kun dem, som ønsker at kæmpe, der skal deltage i Jihad. Ellers er det også muligt at deltage i Jihad med støtte af økonomiske midler i stedet, men Taymiyyah noterer, at i voldelige tider, såsom under den mongolske invasion, er dette ikke tilfældet. Under særlige omstændigheder, såsom den mongolske invasion, så skal alle muslimer kæmpe, ikke kun de fysisk stærke og raske mænd, men også kvinder og børn har et ansvar til at deltage i Jihad mod islams fjender, hvis altså den muslimske leder kaldte til Jihad.²⁰¹ Konstruktionen af fjendebilledet kan derved analyseres nærmere ved at undersøge, hvordan Jihad bliver anvendt. Jihad kan anses for at være en del af den dialog, som opstår på baggrund af kulturmøder.

Kronikørernes brug og fortolkning af Jihad kan således fortælle os mere om, hvordan den kollektive kulturelle identitet i Ummaen er i færd med at ændre sig. Kulturmøder er, som nævnt tidligere, en måde hvorpå kulturer er i konstant dialog med sin omverden, og som resultat af dette er i forandring. Sagt med andre ord, vil jeg således argumentere for at ved at analysere, hvordan Jihad bliver anvendt af kronikørerne, kan vi se, hvordan den kollektive kulturelle identitet i Ummaen er i færd med at ændre sig. Dette mener jeg, fordi Jihad bliver konstrueret som værende en religiøs begrundet beskyttelse det ”forestillede fællesskab” – Jihad bliver således brugt i af kronikørerne i deres konstruktion af, hvem der er ”os” og ”dem”. I næste afsnit vil jeg her præsentere, hvordan de udvalgte kronikører konstruerer ”os” og ”dem”.

¹⁹⁹ *Ibid.* - s. 110

²⁰⁰ Bowering, Gerhard, 2015, online udgave - s. 110-111

²⁰¹ *Ibid.* - s. 111

Anvendelse af Jihad

Al-Athirs fortolkning af Jihad er tydelig rettet mod mongolerne. Al-Athir skriver bl.a.:

“He [Jalal al-Din] visited him [Sayf al-Din Bughrag²⁰²] in person, reminded him of the duty of Jihad and warned him of God’s displeasure. He [Jalal al-Din] travelled on, taking his leave. The Muslims were broken and weakened because of this.”²⁰³

Jihad er, i denne kontekst, en pligt for den muslimske befalingshavende at indkalde til, som beskyttelse for islam. Skellet mellem ”os” og ”dem” bliver således tydeligt optrukket her med brugen af Jihad. Dette er endnu et eksempel på et religiøs symbol/fænomen, som benyttes til at udlægge al-Athirs modstand af mongolerne, og hans konstruktion af det mongolske fjendebillede. Ligesom religiøse symboler, såsom Dajjal, skaber brugen af Jihad kognitiv forbindelse for læseren med blot dette ene ord. Der sker automatisk en ontologisk kategorisering af mongolerne, når denne kognitive forbindelse oprettes, hvilket er et vigtigt redskab i konstruktionen af fjendebilledet. En kognitiv kategorisering omhandler objekter, som får tildelt visse kerne karakteristika, uden at der er behov for en bevidst tanke fra læseren.²⁰⁴ Denne kognitive kategorisering bliver anvendt i samtlige tilfælde af en konstruktion af et fjendebillede. Ved brugen af religiøse symboler/topoi formår kronikøren således at sige rigtig meget uden at skulle besvære sig med en lang og detaljerede forklaring. I tilfældet med Jihad betyder dette, at de kerne karakteristika, som tilknyttes Jihad i forbindelse med den kognitive kategorisering, er karakteristika såsom religiøs kamp, religiøse fjender og vantro.

En anden måde at forme en reference til Jihad på, er at gøre som Juzjani og kalde soldaterne for *“... the holy warriors ...”*²⁰⁵ Disse islamistiske krigere var underlagt særlige regler, der lignede dem som bl.a. de kristne korsriddere også var underlagt. Dette var bl.a., at uskyldige mennesker ikke måtte slås ihjel, herunder kvinder, børn og ældre, kvinder må ikke voldtages, sårede krigere skulle behandles ligesom ens egne sårede krigere, og bygninger måtte ikke ødelægges.²⁰⁶ Der var således, både for muslimerne og for de kristne, forskellige regler alt afhængig af, om man kæmpede under Jihad/bellum justum²⁰⁷ eller om man var under normal krigsførelse.

²⁰² En muslimsk emir, en emir er en befalingshavende.

²⁰³ Al-Athir, Ibn, 2008 – s. 229

²⁰⁴ Boyer, Pascal, *“Functional origins of religious concepts: ontological and strategic selection in evolved minds.”*, Royal Anthropological Institute, 2000 – s. 197-99

²⁰⁵ The Maulana, Minhaj-ud-Din, Abu-‘Umar-I-‘Usman, (1991) – s. 1053

²⁰⁶ https://www.bbc.co.uk/religion/religions/islam/beliefs/jihad_1.shtml (set den 30.05.20)

²⁰⁷ Kristne Retfærdig krig. Et koncept som på mange punkter ligner Jihad.

Udtryket *"holy warriors"* skaber en kognitiv forbindelse til Jihad og skaber således ubevidst en konstruktion af mongolerne som værende fjender af islam og som derfor skal bekæmpes. Ved at benytte Jihad sammen med mongolerne cementerer al-Athir den konstruktion af det mongolske fjendebillede, som jeg tidligere har gennemgået, som værende fjender af islam, som er i færd med at slå hele islam ihjel. Al-Athir, ligesom de andre kronikører, skrev til en muslimsk målgruppe, og derfor må jeg antage, at de er bevidste i deres valg af brugen af religiøse symboler/topoi til at konstruere et fjendebillede, om hvorvidt det var af mongolerne eller andre.

Matyr

I forbindelse med konstruktionen af fjendebilledet af mongolerne, konstruerer al-Athir også et billede af muslimerne som værende martyr i forbindelse med Jihad. Som nævnt tidligere forefindes der i konstruktionen af "dem" således også en konstruktion af "os". Al-Athir skriver bl.a. *"They [muslim civilian volunteers soldiers] were killed to the last man as matyrs (may God be pleased with them)."*²⁰⁸ Martyr er endnu et religiøst fænomen/topos, som danner en kognitiv forbindelse hos læseren. En tolkning af Jihad kunne således være, at kernen af Jihad er at tilbyde ens eget muslimske liv til islam. Sagt med andre ord bekræfter muslimerne således deres underkastelse til Allah ved at dø for ham. Det er her vigtigt at forstå, at underkastelse er fundamentet i islam.²⁰⁹ Islam i sig selv betyder underkastelse eller overgivelse (til Gud), og dette reflekterer muslimernes forhold til deres gud – de overgiver og underkaster sig til deres gud.²¹⁰

Hvis man som muslim overlevede Jihad, havde man således fuldført sit ansvar over for Allah og islam, og hvis man døde, så opnåede man martyrdom og belønning for sin villighed ved at kæmpe og dø for islam. Således "vandt" man lige meget hvad, men det er vigtigt her at forstå, at det er ikke ens død, man bliver belønnet for, men derimod ens villighed til at dø for islam.²¹¹ Juzjani benytter sig ligeledes af denne konstruktion af muslimerne som værende martyr i forbindelse med den mongolske invasion. Han skriver bl.a.: *"... they took Utrar and put both small and great – young and old – to the sword, and left not a soul alive: they martyred the whole of them."*²¹² Disse litterære topoi kan muligvis ses som værende værktøjer benyttet af kronikørerne til at vække muslimsk stolthed, iver og

²⁰⁸ Al-Athir, Ibn, 2008 – s. 209

²⁰⁹ Shepard, William E., 2014 - s. 2

²¹⁰ *Ibid.* - s. 2

²¹¹ Talmon-Heller, Deaniella, "Muslim Martyrdom and Quest for Martyrdom in the Crusading Period", *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*, 2002 – s. 133

²¹² The Maulana, Minhaj-ud-Din, Abu-'Umar-I-'Usman, (1991) – s. 970-71

selvopofrelse hos sine muslimske læsere, som kunne bruges imod de mongolske invasioner.²¹³ Dette ville eventuelt kunne forklare, hvorfor det kun var al-Athir og Juzjani, som benyttede sig af denne religiøs martyr narrativ, da de var de eneste af mine udvalgte kronikører, som ønskede, at muslimerne gøre opstand mod mongolerne. Talmon-Heller lægger herved op til, i sin artikel, at dette ønske om martyrdom i kampen mod mongolerne ikke blot var en litterær konstruktion, en topos, men derimod var et typisk udtryk for religiøs hengivenhed i 1200-tallet, som kunne ses ikke blot med de mongolske invasioner men også med de kristne korstog.²¹⁴

Yderligere benytter Juzjani sig også af samme konstruktion, som al-Athir angående Jihad: “... *and engage in holy-warfare with the infidels...*”²¹⁵ Jihad mod de vantro, som i denne kontekst er mongolerne. Juzjanis konstruktion af ”dem” er således bygget op på en konstruktion af mongolerne som værende vantro, en konstruktion, som stemmer overens med al-Athir tidligere konstruktion af mongolerne.

Dog skal det nævnes at, siden dette er en oversættelse, kan jeg ikke udtale mig med sikkerhed, om Juzjani brugte begrebet Jihad, eller om han reelt benyttede udtrykket ”holy-warfare” (hellig-krig). Om ikke andet så valgte Raverty at oversætte det til hellig-krig, hvilket betyder at det er dette, jeg må arbejde ud fra. Det fortæller os, at Jihad her får fortolkning af, at det er en hellig-krig, som skal føres mod mongolerne, hvilket betyder at mongolerne blev anset for at være fjender af ikke blot Mellemøstens folk, men derimod fjender af selveste islam. Juzjanis konstruktion af ”dem”, betyder således, at mongolerne er tydeligt adskilt fra det muslimske ”os”.

Juvainis anvendelse af Jihad

Dette klare optrukkede skel mellem ”os” og ”dem” i form af mongoler og muslimer er dog ikke at finde i Juvainis konstruktion af fjendebilledet baseret på hans fortolkning af Jihad. Som tidligere nævnt befandt Juvaini sig i en markant anden politisk situation end både Juzjani og al-Athir, og med mongolerne som nye herskere kan de selvfølgelig ikke danne fokuspunkt for konstruktionen af et fjendebillede for Juvaini, og det er således interessant at se, hvordan Juvaini konstruerer et anderledes fjendebillede, og hvem dette fjendebillede er rettet imod.

Juvaini rettede sin Jihad fortolkning og fjendebillede mod Isma‘ili ordren. Juvaini skriver bl.a.: “*On the next day, when the Light-King [Möngke Khan] thrust his head through the collar of the East, the*

²¹³ Talmon-Heller, Deaniella, 2002 – s. 137

²¹⁴ *Ibid.* – s. 137

²¹⁵ The Maulana, Minhaj-ud-Din, Abu-‘Umar-I-‘Usman, (1991) – s. 1268

mighty warriors of the King's army set to once again, drawing their hands through the sleeve of Holy War and leaning the back of firmness against the mountain of resistance." ²¹⁶ Konteksten er her, at Juvaini skriver om Isma'ili ordenen. Som nævnt tidligere var Isma'ili ordenen en minoritetsgruppe inden for islam. Det er her relevant at pointere, at mine udvalgte kronikører alle var sunni muslimer, som tilhørte majoriteten af islam. Juvaini skriver således, at Jihad (hellig-krig) skal rettes imod Isma'ili ordenen. Juvaini retter således sin fortolkning af Jihad mod andre muslimer, og i den forbindelse bliver "dem" konstruktion opbygget af andre muslimer og ikke af mongolerne. Dette er selvfølgelig besværligt, idet de "dem" og "os" deler fundamentet af samme religion. Udfordringen for Juvaini lå således i at opbygge en konstruktion af Isma'ili ordenen som værende fjender. Dette er dog problematisk, idet der i koranen står "... *I må ikke slå jeres egne ihjel!* ..." ²¹⁷, og således blev det nødvendigt for Juvaini at konstruere Isma'ili ordenen som værende ikke én af deres egne og i forlængelse heraf danne et fjendebillede, som retfærdiggjorde brugen af Jihad mod dem. Sagt med andre ord var Juvainis strategi at konstruere Isma'ili ordenen som værende vantro. Dette gjorde Juvaini ved bl.a. at skrive: "... *and of the devil-like Heretics...*" ²¹⁸ og "... *crooked-hearted unbelievers...*" ²¹⁹. Isma'ili ordenen består således, ifølge Juvaini, af kættere ²²⁰ og vantro, og derfor er de ikke værdige for beskyttelse under koranen, idet de ikke er rigtige troende muslimer. Juvaini går endda så vidt i sin konstruktion af Isma'ili ordenen til at beskrive deres forter som værende "... *nest of Satan...*" ²²¹

Satan er endnu et stærkt religiøst symbol med kognitive forbindelser, som danner et stærkt fundament for konstruktionen af fjendebilledet. Satan er den ultimative fjende af islam. I koranen står der bl.a.: "Følg ikke i Satans fodspor! Han er en åbenlys fjende af jer." ²²² Satan er således i særdeleshed berettiget til Jihad, hvilket med stor sandsynlighed er grunden til, at Juzjani benyttede sig af dette religiøse symbol i sit forsøg på at retfærdiggøre bekæmpelsen af andre muslimer. Juvaini konstruerer således Isma'ili ordenen som værende ikke-værdige for beskyttelse af koranen, men at de derimod har overtrådt dette hellige vers. Her bliver det lidt paradoksalt, idet Juvaini skriver: "*They began to murder Moslems...*" ²²³ Isma'ili ordenen begår således en af de værste forbrydelser af dem alle –

²¹⁶ Juvaini, Ata-Malik, 1997 – s. 633

²¹⁷ Koranen, sura 4 vers 29

²¹⁸ Juvaini, Ata-Malik, 1997 – s. 631

²¹⁹ *Ibid.* – s. 635-36

²²⁰ Som præsenteret i metode afsnittet så kunne det muligvis være en konstruktion af apostate og vantro i stedet for. Pointen her er stadig at Isma'ili ordenen konstrueres som værende ikke-muslimer.

²²¹ Juvaini, Ata-Malik, 1997 – s. 636

²²² Koranen, Sura 2, vers 168

²²³ Juvaini, Ata-Malik, 1997 – s. 648

muslimer som slår andre muslimer ihjel, og ifølge Juvaini gør dette dem til fjende nr. 1. Det paradoksale ligger således i, at Isma'ili ordenen bliver konstrueret som værende både muslimer og ikke-muslimer i denne konstruktion af fjendebilledet. Skellet mellem "dem" og "os" er således ikke klart optrukket i Juvainis konstruktion. Der forefindes således en anden type opfattet fremmedhed hos Isma'ili ordenen end hos mongolerne.

Isma'ili ordenens fremmedhed forefindes i deres anderledes opfattelse af islam. Hvor befinder mongolerne sig i Juvainis konstruktion af "os" og "dem"? Han skriver bl.a.: "*The propagators of Isma'ilism have fallen victims to the swordsmen of Islam.*"²²⁴ Det er særdeles interessant her at se, hvordan Juvaini konstruerer mongolerne som værende det modsatte af at være fjender af Islam, men derimod islams sværdmænd, hermed ment islams beskyttere. Ved at fokusere på andre typer af fremmedhed såsom Isma'ili ordenen, fremfor den fremmedhed, som mongolerne repræsenterede, så fjerner Juvaini således fokuset væk fra mongolerne som værende fremmed udefrakommende elementer, og derved kan han således nemmere implementere dem som værende en del af "os" konstruktionen.

Mongolerne bliver således inkluderet i Juvainis konstruktion af "os" idet fundamentet af "os" er islam, og ved at konstruere en forbindelse mellem mongolerne og islam, skaber Juvaini således en åbning for mongolerne til at blive en del af "os" konstruktionen. Dette viser, at der i den persiske Umma er ved at ske en ændring i den kollektive kulturelle identitet. Dette "forestillet fællesskab" skal tilpasse sig den nye politiske situation med mongolerne som herskere, og det kan tænkes, at denne tilpasning var nemmere at acceptere, hvis mongolerne kunne blive anset for at være en del af "os" konstruktionen, uanset hvor lille en del de end måtte blive.

Som nævnt tidligere er der en debat om, hvordan Jihad skal forstås, og jeg kan hermed konkludere, at mine udvalgte kronikører benytter Jihad som værende hellig-krig, som skal benyttes mod dem, som kronikørerne anser for at være fjende af islam. Brugen af Jihad er derfor et spørgsmål om fortolkning, og denne fortolkning kan fortælle os, hvordan fjendebilledet er konstrueret, og hvem det er rettet imod. Yderligere kan det berette om, hvordan den muslimske kollektive kulturelle identitet i henholdsvis Persien og Indien, bliver påvirket, på den ene eller anden måde af de mongolske invasioner.

²²⁴ Ibid. – s. 639-40

Hvordan passer mongolerne ind i "dem" og "os"?

Juzjani fortsætter den konstruktion, som al-Athir konstruerede næsten 30 år tidligere, og som var upåvirket af mongolsk politisk indflydelse. Juvaini præsenterer derimod en markant anderledes fjendebillede, som præsenterer en forandring af den kollektive kulturelle identitet i Ummaen i de områder, som kom under mongolsk styre. Dette er bl.a. et udtryk for den utrolige fleksibilitet, som kulturer og religioner kan gennemgå i mødet med andre kulturer og tilpasning af religiøse forventninger. Evnen til at tilpasse "os" konstruktionen er en nødvendighed, hvis dette "os" skal kunne overleve en invasion af en fremmed kultur. De religiøse topoi/fænomener viser os, hvordan den kollektive kulturelle identitet i Ummaen blev påvirket af mongolerne – hvordan nogle dele af Dar al-Islam blev tvunget til at tilpasse sig de nye politiske omstændigheder under ikke-muslimske herrer.

Mongolerne var et udefrakommende element, som påvirkede den muslimske kollektive kulturelle identitet, og som udviklede sig i visse dele af det mongolske imperium til at være et indefrakommende element, som påvirkede den kollektive kulturelle identitet i Ummaen. Dette kan ses i forbindelse med, hvem "os" konstruktionen inkluderer. Da mongolerne i Il-Khanatet senere hen konverterede til islam, eksisterede splittelsen af den kollektive kulturelle identitet i Ummaerne stadig. Denne modstridende konstruktion af mongolerne forefindes således ikke alene hos Juzjani og Juvaini i 1260, men den forefindes også senere hos andre kronikører og historikere.

Det eksempel som jeg her vil benytte er Rashid al-Din²²⁵ og Taymiyyah. Begge disse kronikører og historikere skrev efter, at Ghazan Il-Khan i 1295 konverterede til islam,²²⁶ og efter at langt de fleste af mongolerne i Il-Khanatet havde gjort ligeledes. Den samme splittelse af den kollektive kulturelle identitet i Ummaen ses også i 1300-tallet gennem disse to kronikører og historikere. Det interessante ved denne splittelse af den kollektive kulturelle identitet, som reflekteres i konstruktionen af mongolerne og fjendebillederne, er at forskellen mellem Juzjani og Juvaini, og Rashid og Taymiyyah, er at i 1300-tallet er langt de fleste mongoler i Il-Khanatet muslimer og således i teorien en del af Dar al-Islam – en del af "os". Hvis vi antager, at splittelsen af den kollektive kulturelle identitet i Ummaen bl.a. er baseret på det politiske forhold til mongolerne, altså om muslimer er under mongolsk ikke-

²²⁵ Rashid al-Din (1247-1318) var kun var et lille barn, da Hülegü påbegyndte erobringen af Persien. Rashid var fra jødisk afstamning, født i Hamadan, Iran, men konverterede senere i sit voksenliv til Islam. Rashids familie har af flere generationer været ansat hos det Mongolske hof i bureaukratiske stillinger. Rashid selv blev ansat som læge under Abaqa, søn af Hülegü, som regerede over Il-Khanatet mellem 1265-82. Senere blev Rashid forfremmet til stillingen som Stor visir af Ghazan Il-Khan, som også havde konverteret til islam. Således kan det argumenteres, at af alle de udvalgte kronikører er Rashid den med de stærkeste politiske forbindelser til det mongolske imperium, hvilket tydeligt kan ses gennem hans historiske værk. - Levi, Scott C. & Sela, Ron, 2010. – s. 139-40

²²⁶ Sunni-Islam

muslimsk herredømme eller ej, så burde konverteringen til islam have forenet splittelsen, men det var ikke tilfældet.

Fællesnævneren mellem disse eksempler kan argumenteres for at være om, hvorvidt kronikørerne skrev inden eller uden for de dele af Dar al-Islam, som var under mongolsk herredømme. Dette er ikke usædvanligt, det er derimod naturligt at kronikører, som skrev under mongolsk herredømme, ikke havde de samme kreative friheder som de muslimske kronikører, der skrev uden for mongolernes grænser.

Rashid havde, som nævnt tidligere, en bureaukratisk stilling inden for det mongolske hof, modsat Taymiyyah, som skrev uden for mongolernes grænser, og oftest skrev han inden for grænserne af fjender af mongolerne. Disse omstændigheder ligner dem, som Juzjani og Juvaini også skrev under. Man skulle ikke umiddelbart tro det, givet deres modstridende syn på mongolerne, men der er sammenligneligheder mellem konstruktionerne, som opbygges af Juvaini og Taymiyyah.

Ud fra Bettina Kocks kapitel i Bollermanns bog kan jeg herved påvise, at ligheden mellem Juvaini og Taymiyyah forefindes i deres konstruktion af udvalgte muslimer som værende ikke en af deres egne. Det er således i konstruktionen af ”dem”, hvori der forefindes ligheder mellem Juvaini og Taymiyyah. Juvaini forsøgte, som nævnt tidligere, at konstruere Isma’ili ordenen som værende ikke-muslimer, og ligeledes, ifølge Kock, konstruerer Taymiyyah de ny-konverterede mongoler som værende ikke-muslimer, og derfor værende berettiget til Jihad.²²⁷

Hvis mongolerne ikke blev anset for at være vantro, så ville det, ud fra et religiøst synspunkt, ikke være berettiget for lande som eksempelvis Syrien eller Egypten at bekriige mongolerne. Der er en sunni muslimsk tradition, som ikke understøtter eller retfærdiggør, at oprørende undersætter modarbejder den herskende magt.²²⁸ Taymiyyah mener således, at selv en syndefuld hersker skal følges, for syndefuld eller ej, er herskeren muslim, og det er det vigtigste. “[t]he Prophet has asked us to obey every man of authority (amir), even if he is a black slave.”²²⁹

Det er dog her vigtigt, at herskeren er muslim, ellers er denne tradition ikke relevant, men Kock præsenterer det således, at Taymiyyah forsøger at konstruere mongolerne som værende ikke rigtig

²²⁷ Bollermann, K., “Religion, power, and resistance from the eleventh to the sixteenth centuries : Playing the heresy card.”, Kap 11 ”Religious dissent in premodern Islam: Political usage of heresy and apostasy in Nizam al-Mulk and Ibn Taymiyya”, Kock, Bettina, Palgrave Macmillian, 2014 – s. 227

²²⁸ Shepard, William E., 2014 - s. 127

²²⁹ Bollermann, K., 2014, (fatwa 35) – s. 227

troende muslimer. Hvordan han præcis beskriver denne konstruktion kan jeg ikke udtale mig om, idet jeg ikke har haft adgang til Taymiyyahs tekster, men ud fra Kocks kapitel kan det udlægges, at det er denne ”ikke rigtig muslim” konstruktion, som Taymiyyah baserer sin retfærdiggørelse af Jihad mod mongolerne på,²³⁰ ligesom den tidligere gennemgået Juvaini og Isma’ili ordenen. Sagt med andre ord baseres det religiøse fundament for Jihad på mongolernes ”uægte” version af islam, og dette bliver grundlaget for at legitimere Jihad mod mongolerne. Taymiyyah konstruerer således ikke mongolerne som værende en del af ”os” konstruktionen, men derimod er de stadig i særdeleshed en del af ”dem” konstruktionen.

Rashid derimod konstruerer mongolerne som værende ikke blot troende muslimer, men som værende islams frontfigur. Mongolerne bliver således en del af ”os” konstruktionen. Rashid skriver bl.a.: ”... *Lord of Islam (may God cause him to reign forever!) had become a Muslim, a monotheist, and a man of pure faith, and that all the Mongols in Persia had become Muslims... the cause of Islam has attained to perfection in those countries ...*”²³¹

”*Lord of Islam* “ Her refereres til Ghazan Il-Khan, og således er Rashids konstruktion af mongolerne markant anderledes end Taymiyyahs. Den tydelige forskel i konstruktionen af ”os” og ”dem” afspejler således den vedvarende splittelse af den kollektive kulturelle identitet i Dar al-Islam, som mongolerne påbegyndte.

Opsummerende kan brugen af Jihad således fortælle os, hvordan den kollektive kulturelle identitet i Ummaen er i færd med at ændre sig. Dette kan ses på baggrund af, hvordan kronikørerne anvender Jihad i deres konstruktioner af fjendebillederne. Dar al-Islam og Ummaen er ikke længere det ”forestillet fællesskab” som det var før mongolerne ankomst. Den litterære ”os” konstruktion har muligvis ikke gennemgået de store markante og tydelige forandringer, men det har ”dem” konstruktionen i særdeleshed, hvilket har resulteret i, at ”os” konstruktionen i forlængelse heraf også har ændret sig, blot ikke med så tydelige spor. Jeg vil mene, at man sagtens kan antage, at disse ændringer er et resultat af de mongolske invasioner og mongolernes etablering af et imperium i Mellemøsten.

²³⁰ *Ibid.* – s. 228

²³¹ Al-Din, Rashid, 1971 – s. 325

Tema 3: Offer eller skurk? Sygdom eller kur?

I dette afsnit vil jeg analysere, hvordan de muslimske kronikører så sin egen rolle i mongolernes invasion. Hvordan er konstruktionen af ”os” opbygget – var de ofre eller årsagen? Dette skal analyseres i forlængelse af kronikørernes generelle konstruktion af mongolerne – var de en sygdom, som ødelagde islam, eller var de kuren på den sygdom, som allerede befandt sig i de troede muslimer?

Jeg vil gennemgå mine udvalgte kronikørers forklaringer på, hvorfor den mongolske invasion fandt sted. Disse forklaringer forefindes i konstruktionen af både mongolerne og muslimerne. Alle kronikørernes konstruktioner er selvfølgelig farvet og påvirket af deres egne politiske omstændigheder, hvilket påvirker konstruktionerne af ”os” og ”dem”.

Al-Athir

Al-Athir konstruerede muslimerne både i en offer-rolle konstruktion og i en ”skurk” konstruktion. Hans konstruktion af ”os” er således komplicerende. Al-Athir anså Dar al-Islam som en helhed og som et offer for den mongolske ødelæggelse. Han skriver bl.a.: *“One of the greatest disasters they [history books] mention is what Nebuchadnezzar did to the Israelites, slaughtering them and destroying Jerusalem. What is Jerusalem in relation to the lands that these cursed ones destroyed ... And what are the Israelites compared with those they killed?”*²³² Intet kan sammenlignes med det, der er sket for muslimerne postulerer al-Athir, og således konstruerer han et billede af muslimerne som værende de ultimative ofre for ødelæggelse, som ingen historisk sammenligning har. Al-Athir fortsætter således i denne forlængelse sin konstruktion af fjendebilledet af mongolerne, af ”dem”, som værende den ultimative dødsdom for islam. Der er dog også en anden side af ”os” konstruktionen. Al-Athir er alt andet end imponeret over den muslimske elite og deres håndtering af den mongolske trussel, og det er her ”skurke” konstruktionen af muslimerne forefindes hos al-Athir. Han skriver eksempelvis:

*“God Almighty will Himself provide aid for Islam and the Muslims, but for now we do not see among the princes of Islam one who has a desire to wage Jihad or to aid the religion. On the contrary, each of them looks to his pleasures, his sport and the oppression of his subjects. For me this is more frightening than the enemy.”*²³³

²³² Al-Athir, Ibn, 2008 – s. 202

²³³ Al-Athir, Ibn, 2008 – s. 304-05

Den muslimske elite bliver således konstrueret som værende syndere og derfor værende årsagen til, at Allah ikke på det givne tidspunkt hjælper muslimerne mod mongolerne. Da den muslimske elite stadig er en del af ”os” konstruktionen, betyder det således, at denne konstruktion har flere forskellige sider. Al-Athir fortæller, at Allah således gerne vil hjælpe sine troende, hvis blot de er gode troende, og så længe den muslimske elite er syndere og ude af stand til at føre Jihad mod mongolerne, vil Allah ikke hjælpe dem. Al-Athir mener, at det er den eneste grund til, at den mongolske invasion kunne sprede sig uhindret. *“The cause of these Tatars only prospered because of the lack of a strong defender”*²³⁴

Dette antyder om et håb fra al-Athirs side af om, at denne invasion stadig kan forhindres yderligere spredning. Dette antyders som et håb om, at Allahs hjælp stadig er i vente, hvis blot de er bedre muslimer. Al-Athir skrev sit værk i en tid, hvor det mongolske imperium ikke havde vedvarende hold i Persien og før oprettelsen af Il-Khanatet, og dette afspejles i det håb om, at mongolerne, ”de andre”, stadig kunne nås at drives ud af Mellemøsten, hvis blot Allah ville hjælpe. Dette håb om at drive mongolerne bort er dog forsvundet 30 år senere, hvilket kan ses i Juvainis konstruktion af den mongolske invasion. Dette vil jeg komme nærmere ind på senere.

Juzjani

I forhold til Juzjani så skriver han eksempelvis: *“ACCOUNT OF THE OUTBREAK OF THE CHINGIZ KHAN THE MUGHAL – ON WHOM BE GOD’S CURSE!”*²³⁵ og yderligere som tidligere nævnt under tematik 1: *“... the first signs of the end of time are the outbreak of the Turks.”*²³⁶.

”Outbreak” har jeg valgt at oversætte her med udbrud, men da jeg ikke har haft adgang til den originale udgave af Juzjanis værk, ved jeg ikke, fra hvilket arabisk ord Raverty har oversat ”outbreak” fra. Jeg vil her arbejde videre med oversættelsen udbrud, og jeg vil præsentere tre mulige fortolkninger; sygdom-topos, religiøs plage og geografisk udbrud.

Jeg vil her starte med at argumentere for, hvorfor udtrykket *“outbreak”* kan fortolkes som, at Juzjani benytter sig af en sygdom-topos i sin konstruktion af ”dem” som værende en sygdom mod muslimernes ”os”. Juzjani konstruerer mongolerne som værende en sygdom, som i sidste ende vil

²³⁴ *Ibid.* – s. 204

²³⁵ The Maulana, Minhaj-ud-Din, Abu-‘Umar-I-‘Usman, (1991) – s. 935

²³⁶ *Ibid.* – s. 935

være islams endelige. I Koranen står der ”*De bærer en sygdom i hjertet, og Gud gør dem mere syge.*”²³⁷ Der refereres her til de muslimer, som omtaler sig selv som værende rettroende muslimer, men i virkeligheden bedrager de sig selv i deres oprigtighed for deres tro. Dette bedrag kaldes i Koranen for en sygdom. Der benyttes her en sygdom-topos, som Juzjani bygger videre på. Sygdom-topos er ikke usædvanligt at finde i litteraturen på tværs af landegrænser og sprog. Dette topos bygger på en sammenligning mellem et objekt og en sygdom, eksempelvis en virus, som ødelægger alt i sin spredning. I forhold til mongolerne benytter Juzjani sig af dette sygdom-topos til at konstruere et fjendebillede af mongolerne som værende et destruktivt folkefærd. Jeg vil således argumentere for, at ordet udbrud skaber en kognitiv forbindelse hos de fleste individer, til epidemiologi – altså spredningen af en sygdom/virus.

Ved at formulere mongolernes ankomst til Dar al-Islam som et udbrud konstruerer Juzjani således et billede af mongolerne som at være en ødelæggende styrke uden, at det var nødvendigt at skrive det i detaljer. Sagt med andre ord konstruerede Juzjani et fjendebillede af mongolerne som værende en sygdom for islam, hvilket, sammen med de førnævnte konstruktioner, beskriver mongolerne som værende islams dødsdom – en sygdom som islam ikke kan overleve. I puljen af mine udvalgte kronikører stod Juzjani derimod alene med denne konstruktion af det mongolske fjendebillede som værende bygget op på bl.a. dette sygdoms-topos.

En anden fortolkning af benyttelsen af udtrykket udbrud kunne være en religiøs plage fortolkning. Med dette henviser jeg her til, at anvendelse af at udbrudsbegrebet kunne referere til en tolkning af mongolerne lignede de bibelske plager. Plager sendt af Gud/Allah kommer som udbrud og påføres de troende som en form for straf. Denne straffe fortolkning vil jeg argumentere for kunne være problematisk, idet Juzjanis syn på muslimerne og mongolernes invasion af Dar al-Islam ikke var præget af en konstruktion af muslimerne som værende syndige, og derfor ville et gudeligt afstraffelsesmotiv være problematisk.

Juzjani konstruerer derimod muslimerne som værende en trussel for det mongolske imperiums overlevelse, og det var således derfor, at de mongolske invasioner fandt sted. Juzjani hentyder i sin konstruktion således, at mongolerne var skæbnebestemt af Allah, fordi muslimerne udgjorde en trussel, og således konstrueres muslimerne ikke som værende svage, såsom al-Athir, men som værende stærke. Konstruktionen af ”os” er således forskellige hos al-Athir og Juzjani angående synet på syndighed og styrke, men hvem ”os” omhandler er de dog ikke uenige om – ”os” er muslimerne i

²³⁷ Koranen, sura 2, vers 10

Dar al-Islam. Denne ”os” konstruktion forefindes bl.a. ved indirekte fortællinger i Juzjanis værk, hvor Juzjani eksempelvis fortæller om et mandat, som Djengis Khan skulle have udsendt og en drøm, som han skulle have haft. Her er to eksempler på dette:

“The mandate is this that the Chingiz Khan has commanded, saying : “The Musalmans have grown exceedingly numerous, and, in the end, the downfall of all the Mughal empire will be brought about by the Musalmans, therefore it is necessary that the whole of them that are in our whole dominions...” ”²³⁸

”The Interpretation is this, that the kingdoms of Islam will come into thy possession, and the countries in which the Muhammadan faith prevails thou wilt reduce under thy sway.”²³⁹

Juzjani mener således, at det var Allahs vilje, at mongolerne skulle ankomme til Dar al-Islam, fordi muslimerne havde potentialet til at være mongolernes undergang, hvis de forenede sig i kamp mod mongolerne. Det er her vigtigt at have in mente, at Juzjani konstruerede dette billede af muslimerne, mens han skrev uden for mongolernes grænser og i en muslimsk stat, som formåede at forblive uden for mongolernes herredømme. Derfor kunne denne religiøse plage fortolkning bedre hænge sammen med Juzjanis overordnede narrativ, hvis udbrud fik en fortolkning af at være en test, fremfor en straf.

En tredje måde hvorpå udbrud kunne forstås, er ved den mere direkte anvendelse, hvori ordet henviser til, at mongolerne/tyrkerne bryder ud af deres egne territorier og ind i Dar al-Islam. På denne måde omhandler tolkningen således ikke muslimerne, men henviser i stedet udelukkende til mongolerne og deres ekspansion. Ved denne fortolkning ligger der således ikke noget større bagvedliggende narrativt motiv bag Juzjanis ordvalg, og således ville det ikke kunne give en afspejling af den kulturelle identitet, som jeg beskæftiger mig med i dette speciale.

Således fremviser jeg her, at der er flere forskellige mulige fortolkninger, som alle ville kunne skabe forskellige narrativer. Derfor er ”udbrud” et interessant, men problematisk begreb at fortolke, da valget af ens fortolkning kan påvirke ens analyse af Juzjanis narrativ, og hvordan eftertiden skal forstå hans konstruktion af muslimerne og mongolerne. Selv ville jeg ikke kunne vælge, hvilken fortolkning der er korrekt samtidig med, at jeg ikke ville kunne udelukke, at der ikke eksisterer alternative fortolkninger, som ikke nævnes her. Sagt med andre ord kan denne pointe understrege vigtigheden af

²³⁸ The Maulana, Minhaj-ud-Din, Abu-‘Umar-I-‘Usman, (1991) – s. 1111

²³⁹ Ibid. – s. 974-75

forståelsen af betydningen af ordvalg, og hvilken afgørende betydning den valgte fortolkning heraf kan have.

Juvaini

Allahs anses i islam som værende en transcendent gud, som er direkte involveret i sine skabninger, derfor er der intet, der sker, som ikke er bestemt af Allah.²⁴⁰ Med denne religiøse overbevisning som baggrund bliver det således nødvendigt for ikke blot Juzjani, men også Juvaini, at kunne forklare, hvorfor muslimerne led så frygteligt under de mongolske invasioner. Juvaini og Juzjani konstruerede dog to forskellige forklaringer dertil.

Denne ”skæbnebestemte” konstruktion forefindes således også hos Juvaini, som benytter sig heftigt af det gennemgående topos, som er bygget op omkring skæbnen og i forlængelse heraf Allahs vilje. Juvaini benytter sig af udtrykkende ”*Destiny*” og ”*Fate*” et imponerende antal af gange, og de nævnes næsten på hver side i værket. Det skal her nævnes, at Juzjani, som udgav sit værk samme år som Juvaini, også benytter sig af dette topos, men dog i langt mindre grad end Juvaini. Juzjani benytter sig kun af dette topos få gange i løbet af sit værk, eksempelvis: ”... *and the decree of Fate...*”²⁴¹

Juvaini benytter sig tydeligvis af disse religiøst forbundne begreber til at skabe det litterære topos som forbindes med mongolernes indtagelse af Persien mm. Ét ud af mange eksempler på dette er: ”*For since the Mongols were aided by Fortune and assisted by Fate, none was able to contend with them...*”²⁴²

Juvaini mener, at det var Allahs vilje, at mongolerne skulle ankomme til Dar al-Islam, fordi de alle havde syndet og derfor skulle straffes. Dette er en dobbeltsidet konstruktion, som indeholder en konstruktion af både ”dem” og ”os”. Ved at konstruere mongolerne som værende instrumenter af Allah, konstruerer Juvaini samtidig muslimerne som værende syndere og styret af Satan. Juvaini skriver eksempelvis i sin konstruktion af mongolerne:

“It was the will of God (holy are his Names!) that these people should be roused from the slumber of neglect ... and recover from the drunkenness of ignorance ... and that He should prepare a certain person, and make his nature the receptacle of all manner of power, and daring, and ruthlessness, and

²⁴⁰ Shepard, William E., 2014 - s. 38

²⁴¹ The Maulana, Minhaj-ud-Din, Abu-‘Umar-I-‘Usman, (1991) – s. 1025

²⁴² Juvaini, Ata-Malik, 1997 – s. 160

vengeance ...”²⁴³ Juvaini danner en konstruktion af mongolerne som værende styret af Allah. Allahs vilje bliver således benyttet som grundlag til forklaringen på, hvorfor mongolerne bekrigede muslimerne. Juvaini danner herved en konstruktion af mongolerne som værende uundgåelige og til og med en del af Allahs større plan for muslimerne. Juvaini skriver eksempelvis: *”He [Allah] is the Avenger, and the glittering sword of the Tartar was the instrument of His severity...”*²⁴⁴ Mongolerne konstrueres således som værende Allahs instrumenter, og derfor under Allahs indflydelse og en del af sin plan, som alle muslimer må underlægge sig.

Herved skaber Juvaini en kognitiv forbindelse mellem underlæggelse til Allah og underlæggelse til mongolerne. Juvaini befandt sig som nævnt tidligere i en kompliceret politisk situation med mongolerne, og denne konstruktion afspejler dette behov for at forene den nye politiske situation med mongolerne som herskere og islam. Ved at benytte islam som legitimation for mongolernes ankomst forsøger Juvaini således, ikke blot at appellere til den muslimske læser, men også at sikre islams overlevelse ved at finde den nødvendige fleksibilitet i religionen til at tilpasse sig. Juvaini konstruere således en ”os” konstruktion, som åbner op for muligheden for at inkludere mongolerne. Men Allah gør selvfølgelig intet uden en grund, så hvilket grundlag anvendte Juvaini som værende retfærdiggørende for den ødelæggelse, som mongolerne førte med sig?

Juvaini skriver eksempelvis, at Djengis Khan skulle have sagt: *“oh people, know that you [muslimerne] have committed great sins, and that the great ones among you have committed theses sins. If you ask me what proof I have for these words, I say it is because I am the punishment of god. If you had not committed great sins, god would not have send a punishment like me upon you.”*²⁴⁵ Juvaini følger al-Athir's konstruktion i, at muslimerne har syndet, ikke blot eliten, men hele den muslimske befolkning, og det er dette, som har fået Allah til at gribe ind og rette op på denne syndige vej, som muslimerne var på vej ned ad. For at cementere konstruktionen af muslimerne som værende syndige, benytter Juvaini sig af yderligere religiøse narrative redskaber: *”The whisperings of Satan drove them far from the path of rectitude and the highway of righteousness...”*²⁴⁶ Ved at forbinde muslimer med Satan cementerer Juvaini denne ”os” konstruktion, muslimerne som værende syndige og derfor berettiget til afstraffelse.

²⁴³ *Ibid.* – s. 18-19

²⁴⁴ Juvaini, Ata-Malik, 1997 – s. 3

²⁴⁵ *Ibid.* – s. 105

²⁴⁶ *Ibid.* – s. 18

Allah bruges således på to markant anderledes måder i konstruktionen af den mongolske invasion. Ifølge Juvaini og Juzjani er det Allahs vilje, og således skæbnebestemt, at invasionen skulle komme, hvorimod al-Athir ikke angiver et skæbne element i invasionen, men derimod venter på Allahs hjælp mod mongolerne. Juzjani og Juvaini skrev samtidig, men uafhængig af hinanden, og jeg vil argumentere for at det, at de begge anvendte det samme topos til at opbygge deres konstruktioner, kan fortælle os, at dette var normal måde for det muslimske samfund at fortolke sin omverden på.

Allah benyttes til at danne meget forskellige konstruktioner af den mongolske invasion, og hvordan invasionen skal fortolkes af læseren. Begge konstruktioner afspejler historisk kontekst, som kronikørerne skrev i. Håbet om mongolernes forsvinden er eksempelvis ingen steder at finde hos Juvainis konstruktion, fordi der ikke længere er et tydelig skel mellem ”os” og ”dem” og således ment, at mongolerne ikke længere er fuldt ud adskilt fra den muslimske verden i Persien. Med etableringen af Il-Khanatet blev Persien placeret inden for grænserne af det mongolske imperium. Dette tildelte således perserne et nyt lag af deres identitet. Den kollektive kulturelle identitet blev tilpasset den dynamiske politiske verdenssituation, som muslimerne befandt sig i.

De udvalgte kronikører viser her, hvor forskelligt individuel fortolkning kan være. På trods af, at al-Athir og Juzjani på mange punkter deler samme konstruktioner af ”os” og ”dem”, er deres fortolkning af årsagerne bag dette kulturmøde mellem muslimerne og mongolerne, mellem ”os” og ”dem”, forskellige. På trods af at de deler det samme kulturelle symbolske system, kan vi se, at det er op til individerne at fortolke deres verden inden for den ramme, som dette kulturelle symbolske system har opsat. Dette er også gældende for Juvaini.

På trods af at han ikke deler en konstruktion af ”os” og ”dem”, som ligner al-Athir og Juzjani, deler han alligevel det samme kulturelle symbolske system med dem, og derfor ligger hans fortolkning af sin verden også inden for samme fortolkningsramme som al-Athir og Juzjani. Dette kulturelle symbolske system er deres religion, islam, som danner en fortolkningsramme for alle de udvalgte kronikører. Det er derfor, at det er relevant at undersøge, hvordan religionen bliver brugt i konstruktionen af ”os” og ”dem”, idet islam ligger som fundamentet for de muslimske kronikørernes fortolkningsramme og verdensforståelse.

Tema 4: Religionsfrihed

Påvist gennem specialet, har den kollektive kulturelle identitet i det ”forestillet fællesskab” således oplevet en ændring. Denne splittelse er primært forårsaget af de mongolske invasioner og etableringen af det mongolske imperium inden for Dar al-Islam. Derfor opstår der en ændringsproces, som splitter Ummaen, og det afgørende bliver hvorvidt Ummaen er uden eller inden for grænsen til det mongolske imperium. I det næste afsnit af specialet vil jeg undersøge hvordan Ummaen inden for det mongolske imperium bliver påvirket, og jeg vil her have særlig fokus på hvordan mongolernes egne religiøse verdensforståelse påvirker muslimerne. I dette afsnit vil jeg undersøge to teser omhandlende mongolernes religionsfrihed.

I 1948 vedtog FN's Verdenserklæringen om Menneskerettigheder i artikel 18, at ethvert menneske uanset hvor i verden de er født eller bor, har ret til tanke-, samvittigheds- og religionsfrihed. Dette betyder, at alle har frihed til skifte religion eller tro, og dette har de ret til at gøre enten alene eller i fællesskab med andre. Denne religionsfrihed inkluderer også, at alle har frihed til at udøve sin religiøse praksis og gudedyrkelse.²⁴⁷ Denne ide om religionsfrihed var dog ikke en ny tanke, som opstod i det 20. århundrede efter Anden Verdenskrig. I Oplysningstiden var tanken om frihed og lighed opblomstrende i den vestlige verden, og disse kom især til udtryk i USA's ”Uafhængighedserklæring” fra 1776 og Frankrigs ”Erklæring om Menneskerettigheder” fra 1789.²⁴⁸ Begge kan anses for at være udtryk for den bølge af frihedstænkende, som Oplysningstiden især er kendt for. Denne frihedstilgang til religion havde dog ikke rødder i Oplysningstiden, men den kan derimod opleves spredt ud over den tidligere verdenshistorie. Vedrørende mongolerne var det især den engelske historiker og oplysningstænkter Edward Gibbon, som for alvor introducerede den lærde del af Vesten for mongolerne.²⁴⁹ Jackson og Morgan påpeger begge, at Gibbon præsenterede Djengis Khan som værende forløberen for disse oplyste frihedstankegange.²⁵⁰ Gibbons præsentation af Djengis Khan havde stor indflydelse på den efterfølgende forskning inden for mongolerne, og det er først i nyere tid at der bliver sat spørgsmålstejn ved denne fremstilling. Jackson argumenter for, at det var den pluralistiske attitude til religion, som mongolerne havde, som blev tolket af mange historikere, inkluderende Gibbon, som at være et tegn på en religiøs tolerance.²⁵¹

²⁴⁷ https://amnesty.dk/om-amnesty/fns-verdenserklæring-om-menneskerettigheder?gclid=CjwKCAjwztL2BRATEiwAvnALcvY8MCwKPLAchnX6zgmzYcsNwTiik12CZ-slLqln7pIMTDbbGVEQWxoCxJsQAvD_BwE (set den 01-06-20)

²⁴⁸ ”Religionsfrihed”, skrevet af Lisbet Christoffersen, <https://denstoredanske.lex.dk/religionsfrihed> (set den 10-06-20)

²⁴⁹ Jackson, Peter, 2017 – s. 303 & Morgan, David, 1990 – s. 41

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ Jackson, Peter, 2017 – s. 303

Juvaini skriver eksempelvis angående mongolernes religionstolerance:

*“And as he [Djengis Khan] viewed the Moslems with the eye of respect, so also did he hold the Christians and idolaters in high esteem. As for his children and grandchildren, several of them have chosen a religion according to their inclination, some adopting Islam, others embracing Christianity, others selecting idolatry ...”*²⁵²

Peter Jackson præsenterer dog en tese om, at den religionsfrihed, som mongolerne i særdeleshed har fået ros for, ikke var nær så uproblematisk som først antaget, idet det ikke var alle undersåtter, der var lige begejstret for det friheds- og ligestillingsprincip, som mongolerne havde i forhold til religion. Han skriver bl.a. at: *“It is bizarre that many historians since Gibbon have become so fixated on the idea of Mongol “toleration” (not uncommonly equated with indifference) as to ignore completely the incompatibility between such edicts and the intrammelled practice of the Islamic faith.”*²⁵³

Dette er en tese, som jeg i dette afsnit vil undersøge nærmere, og med en religionsvidenskabelig tilgang vil jeg således kunne komme dybere ned i denne tese end Jackson tidligere har gjort.

For at undersøge denne tese nærmere vil jeg først præsentere, at forståelsen af hvilken type religion man beskæftiger sig med, er vigtig at inddrage i sin undersøgelse. Hvis man som forsker har en religionsvidenskabelig tilgang til undersøgelsen af mongolernes tolerance over for andre religioner, ud fra Bellahs grundlæggende forståelse for religioner, kan man få en bedre forståelse af, hvorfor mongolerne havde en helt anden tilgang til andre religioner, end muslimerne havde.

Religiøs fleksibilitet

Som tidligere nævnt tilhører mongolernes shamanisme, ifølge Bellahs religionsforståelse, den tribale religionsfase. Det betyder, at mongolerne havde en polyteistisk tilgang til religion. Jeg vil argumentere for at dette udgør fundamentet for, at jeg kan antage, ud fra en religionsvidenskabelig tilgang, at de var mere fleksible end eksempelvis de aksiale og monoteistiske religioner, såsom kristendom og islam.

Et eksempel på denne fleksibilitet, som oftest forefindes hos polyteistiske religioner kunne eksempelvis være den arkaiske nordiske mytologi og dens sameksistens med kristendommen. De

²⁵² Juvaini, Ata-Malik, 1997 – s. 26

²⁵³ Jackson, Peter, 2017 – s. 304

nordiske vikinger så muligvis kristendommen som et supplement til de nordiske guder. Der er dog ikke noget, som tyder på, at for vikingerne var det enten eller. Det er på grund af deres polyteistiske religionsopbygning, at nye guder, såsom den kristne gud eller Jesus, kunne eksistere side om side med de ældre nordiske guder såsom Odin og Thor. Det var således ikke unaturligt for polyteistiske religioner, at man helgarderede sig ved at tro på så mange gudeskikkelser som muligt for at øge sine chancer for at få guddommelig hjælp.²⁵⁴ Polyteistiske religioner har dermed oftest en tendens til at være bedre i stand til at leve side om side med andre religioner end monoteistiske religioner.²⁵⁵ Med denne forståelse af polyteistiske religioner vil jeg antage, at mongolerne havde en lignende tilgang til de religioner, som eksisterede side om side med deres egen shamanisme i imperiet. Ved at byde velkommen til så mange religioner som muligt, øges chancen for at få hjælp fra Den Anden Verden.

Den polyteistiske attitude over for religion mente Gibbon, ifølge Morgan, var et tegn på ”*high-mindedness*”²⁵⁶, tegn på de oplysningstanker, som prægede Gibbons egen samtid, hvorimod Morgan selv argumenterer for, at mongolernes tolerance tilgang derimod mere er et tegn på ”*indifference*”.²⁵⁷ Morgan beskriver bl.a. at: “*The Mongols’ lack of religious fervour is well demonstrated in one of their most lauded characteristics, their firm policy of religious tolerance ... Toleration there certainly was, but it was determined not so much by high-mindedness as by indifference, by the felling that any religion might be the right and that therefore it would be sensible to have every subject praying for the khan...*”²⁵⁸

Det er som nævnt en typisk polyteistisk tankegang at tilegne sig elementer fra forskellige religioner. Mongolerne var ikke alene om at gøre dette, det gjorde de nordiske vikinger som nævnt også. Baseret på den religionsforståelse, som jeg har præsenteret, er jeg således ikke enig med Morgans fremstilling af, at mongolernes tolerance overfor andre religioner skal ses som et resultat af deres ligegyldighed over for religion. Jeg mener derimod, at deres tolerance nærmere er et produkt af deres polyteistiske religionsforståelse. Mongolernes shamanisme er til dels geografisk bestemt, og derfor kan man antage, at det måtte have givet mening for dem at finde ”guddommelig” hjælp andre steder fra, såsom kristendommen, islam og buddhismen i forbindelsen med, at de forlod deres hjemland.

²⁵⁴ Nationalmuseet, ”Kristendommen kom til Danmark”, <https://natmus.dk/historisk-viden/danmark/oldtid-indtil-aar-1050/vikingetiden-800-1050/tro-og-magi-doed-og-ritual/kristendommen-kom-til-danmark/> (set den 01-06-20)

²⁵⁵ Morgan, David, 1990 – s. 123

²⁵⁶ Morgan, David, 1990 – s. 41

²⁵⁷ *Ibid.* – s. 41

²⁵⁸ *Ibid.* – s. 41

Jeg vil argumentere for, at denne tolerance kan afspejle den religiøse verdensforståelse, som ligger bag mongolerne tilgang til omverdenen. Denne tolerance som Morgan her henviser til, og de karaktertræk han tildeler mongolerne, har rødder i deres religiøse polyteistiske verdensforståelse, som forefindes i den tribale og arkaiske religionsfase og som yderligere er kulturelt forankret. Ved at tage en religionsvidenskabelig tilgang til mongolernes religionstolerance, kan man se en forbindelse mellem, hvordan et ”forestillet fællesskab” interagerer med omverden og dets religiøse verdensforståelse, som er tilknyttet en særlig religionsfase.

Mere problematiske end først antaget?

På trods af min uenighed med Morgan om hvorfra mongolernes tolerance over for andre religioner stammer fra, skal det dog siges, at det ikke gør deres tolerance mindre bemærkelsesværdig. Ud fra et vestligt synspunkt, var denne tolerance overfor andre religioner i 1200-tallet forholdsvis utraditionel. Baseret på de religiøst baserede konflikter i 1200-tallet med kristne og muslimske aktører, fremstår mongolernes tolerance overfor andre religioner som værende i særdeleshed bemærkelsesværdig, men måske var den ikke så uproblematisk som først antaget.

Som nævnt tidligere i specialet, er vores viden om mongolernes egen religion desværre begrænset. Morgan skriver bl.a.: *”The difficulty is that religious belief as such seems to have sat rather lightly on the Mongols: it was not long before they took the line of least resistance and adopted ... a more developed religion learned from their conquered subjects.”*²⁵⁹ Ifølge Morgan fyldte mongolernes egen religion ikke meget for de enkelte individer, og dette var således årsagen til deres indifference og tilbøjelighed til at skifte til andre religioner. Det kan tænkes, at Morgans opfattelse af mongolernes egen tilgang til deres religion er præget af de historiske kilder, som han arbejder med. Morgans syn på mongolernes religion, som ikke havende en rolle i forhold til deres interaktion med verden, stammer muligvis fra, at nogle kronikører ikke anerkendte mongolernes shamanisme som en religion. Juvaini skriver eksempelvis:

“Being the adherent of no religion and the follower of no creed, he eschewed bigotry, and the preference of one faith to another, and the placing of some above others; rather he honored and

²⁵⁹ Morgan, David, 1990 – s 41

respected the learned and pious of every sect, recognizing such conduct as the way to the Court of God.”²⁶⁰

Derfor mener jeg, at det kan antages, at den præsentation som Juvaini her fremstiller – mongolerne som ikke havende nogen religion – eventuelt har kunnet påvirke Morgans forestilling om, hvilken rolle mongolernes religion måtte have haft for dem.

Jeg er igen uenig med Morgan i hans præsentation af rollen af mongolernes religion, og dette er jeg ikke den eneste, der er. Christopher P. Atwood²⁶¹ beskriver eksempelvis også: *“Mongol religious policy was based on a series of assertions about heaven’s (or God’s) role in human affairs that added up to a coherent political theology. Religions that contradicted it were ignored, if beyond reach, or ruthlessly suppressed, if within.”*²⁶²

Atwood fremstiller således, at mongolernes religion, modsat Morgans præsentation, påvirker mongolernes levemåde. Atwood beskriver eksempelvis her, at mongolerne havde en mere kompleks religiøs verdensforestilling end først antaget, og hvis disse forestillinger blev modsagt af nogen, ville det blive håndteret med potentiel hård hånd. Det kan antages, at sådan en håndtering ikke ville være nødvendig for mongolerne, hvis deres religion ikke havde en betydningsfuld rolle i deres ”forestillet fællesskab”. Dette kunne eventuelt forklare de forbud, som mongolerne implementerede i deres nyerobrede landområder som eksempelvis Persien. Disse forbud påvirkede især muslimerne, hvilket er grunden til tesen om, at denne ”religionsfrihed”, som mongolerne er kendt for, ikke var så uproblematisk som først antaget.

I den tribale religionsfase, hvor shamanismen befinder sig, er det en typisk tendens, at menneskers handlinger er reguleret af bestemte tabuer. Tabuer er foranstaltninger, som mennesker anvender i forbindelse med interaktionen med Den Anden Verden i Denne Verden. I Shamanismen generelt er der ikke en negativ eller positiv implikation tilknyttet disse tabuer. De er neutrale af natur, men skal ses som en slags instruktion, som mennesker skal følge, hvis de ønsker at skabe et godt forhold til det hellige.²⁶³ Disse tabuer kunne eksempelvis tage form af forbud. Forbuddene var især problematiske, når de forhindrede muslimske praksisser. Især to forbud var problematiske for muslimerne. Forbuddet

²⁶⁰ Juvaini, Ata-Malik, 1997 – s. 26

²⁶¹ Professor for Mongolsk og Kinesisk grænse og etnisk historie, University of Pennsylvania

²⁶² Atwood, Christopher, *“Validation by Holiness or Sovereignty: Religious Toleration as Political Theology in the Mongol World Empire of the Thirteenth Century”* The International History Review, Vol. 26, No. 2 (Jun., 2004) – s. 238

²⁶³ Pratt, Christina, *“An Encyclopedia of Shamanism, vol 2”*, Rosen Publishing Group, 2007 – s. 479

mod at slagte dyr på særlige måder og vaske sig i løbende vand om foråret og sommer, idet dette ansås af mongolerne som værende fornærmende overfor ånderne i vandet, som til gengæld kunne forårsage lyn- og tordenvejr. Mongolerne implementerede derfor disse forbud, fordi deres religiøse forestillingsverden fortalte dem, at dette var nødvendigt for at beskytte menneskerne og deres dyr mod at dø af lynnedslag.²⁶⁴

Disse forbud kan findes hos bl.a. Juzjani og Juvaini.

Juzjani skriver bl.a.:

*”... and custom of the Mongols that in the season of spring and summer no one may sit in water by day, nor wash his hands in a stream, nor draw water in gold or silver vessels, nor lay out washed garments upon the plain; it being their belief that such actions increase the thunder and lightning.”*²⁶⁵

*”...that none might slaughter meat in the Moslem fashion...”*²⁶⁶

Lignede beskrivelser forefindes hos Juvaini, som skrev samtidig med Juzjani.

*“... and whosoever should enter a piece of water ... they were to kill him also, and likewise any one who should wash his face at the edge of any water, so that the water from the washed face of such person should enter that water.”*²⁶⁷

*“... it used not to be possible even to slaughter a sheep according to the ordinances of Islam, and all [sheep] used to be rendered [thereby] unclean. To say one’s prayers [publicly] used to be impossible for any Musalman.”*²⁶⁸

Udfordringen er her, at muslimerne bliver forhindret i at opretholde det renhedsprincip, der i islam i særdeleshed er stor fokus på. I islam skal muslimerne vaske sig hver gang inden bøn og slagte deres dyr på en speciel måde, og disse traditioner er bundet op på renhedsprincippet. Det er således problematisk, når disse forbud forhindrer disse traditioner, idet det forhindrer muslimerne i at udøve deres religiøse praksisser.

²⁶⁴ Jackson, Peter, 2017 – s. 298

²⁶⁵ Juvaini, Ata-Malik, 1997 – s. 204

²⁶⁶ Juvaini, Ata-Malik, 1997 – s. 272

²⁶⁷ The Maulana, Minhaj-ud-Din, Abu-‘Umar-I-‘Usman, (1991) – s. 1107

²⁶⁸ *Ibid.* – s. 1146

Forbuddene blev implementeret, fordi disse praksisser gik imod specifikke nomadiske traditioner. I hvilken udstrækning det var muligt at håndhæve disse forbud i hele det mongolske imperium kan diskuteres. Det ville trods alt kræve en omfattende tilstedeværelse af mongolske militærstyrker, men dette ændrer ikke ved, at forbuddene havde ulovliggjort vigtige muslimske traditioner og derved besværliggjorde muligheden for udøvelsen af visse religiøse praksisser.

Baseret på dette vil jeg argumentere for, at Atwoods pointe kan understøttes ud fra disse eksempler. Det tyder på, at mongolernes religion havde en mere betydningsfuld rolle, end Morgan antager, idet jeg finder det usandsynligt, at sådanne forbud ville blive implementeret i det mongolske imperium, hvis ikke religionen havde en større betydning for mongolerne. Derved var mongolernes ”religions-tolerance” mere problematisk end tidligere forskning først har antaget. Ud fra dette mener jeg at kunne argumentere for at, hvis man har en dybdegående basisviden for de forskellige religionsfaser, såsom tribale religionsfasen, kan man opnå en dybere forståelse af den kultur og de mennesker, som ligger bag det ”forestillet fællesskab” og deres interaktioner med andre kulturer.

Religionerne ligestilles

Den anden tese omhandler en antagelse om, at muslimerne ikke var særlig begejstret for den ligestilling mellem religionerne, som mongolerne indførte. Ligestillingen betød, at islam mistede sin privilegerede plads i samfundet, og den mistede sin monopol som den øverste af alle religioner. Islam havde en særlig status i Dar al-Islam, idet landene var styret af islamistiske love, Sari’a loven. Siden kirke og stat ikke var adskilte enheder i de muslimske lande i 1200- og 1300-tallet, måtte det især have været svært for de muslimske embedsmænd og klient fyrster,²⁶⁹ at begå sig i det nye ikke-muslimske bureaukrati. Her var de islamiske love ikke længere styrende, men derimod var det ikke-muslimer, som vedtog lovene.²⁷⁰ Muslimerne blev bl.a. beskattet på en måde, som ikke stemte overens med Sari’a loven, hvilket ikke måtte have hjulpet på forholdet mellem muslimerne og mongolerne.²⁷¹ Som Jackson præsenterer, var skattebyrden for alle, uanset religiøs overbevisning,

²⁶⁹ Denne definition for klientkongedømmer, henviser til det romerske imperium, men jeg vil argumentere for at dens grundidé kan overføres til andre styreformer, heriblandt klientfyrster. Idéen omhandler at en overordnet fremmed enhed har politisk magt over en delvis selvstyrende enhed. <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803095617746> (set den 23-06-20)

²⁷⁰ Morgan, David, 1994 – s. 27

²⁷¹ Jackson, Peter, 2017 – s. 297

blev signifikant forhøjet under mongolsk herredømme, hvilket heller ikke måtte have hjulpet på det generelle forhold til mongolerne.²⁷²

Morgan skriver eksempelvis: *“The fact that the Mongols were infidels was by no means the only point of difference between them and the Persians; but it may well have been seen as the most conspicuous and unacceptable.”*²⁷³ De nye love betød bl.a., at muslimerne ikke længere kunne tillægges en særlig skat, *jizya*, på *”Folk af bogen”*. *Jizya* var en særlig skat, som blev tildelt alle ikke-muslimer (*Dhimmi*), kristne og jøder, og de blev anset som værende en slags andenrangsborgere.²⁷⁴ Ingen steder blev denne nyfundne ligestilling mere tydeligt end med afskaffelsen af *jizya*. Denne afskaffelse blev indført med mongolernes overtagelse af herredømmet i store dele af Dar al-Islam. Efterfølgende blev muslimerne beskattet på lige fod med de kristne og andre religiøse grupper, hvilket resulterede i, at muslimerne blev ligestillet med folkegrupper, som de havde anset for at være andenrangsborgere.

Jeg vil mene, at det kan antages, at muslimerne måtte have haft det svært med denne ligestilling. Dette er baseret på idéen om, at det historisk set har været svært for privilegerede folkegrupper, som ser sig nødsaget til blive ligestillet med andre folkegrupper, som tidligere blev anset for at være under den privilegerede folkegruppe i samfundet, at forene sig med tanken om denne ligestilling. Islam havde en særlig privilegerede plads i samfundet, både politisk og religiøst. Dette stemte overens med den muslimske verdensforståelse. Muslimerne anser islam som værende den eneste sande tro. I koranen står der at man skal respektere de hellige tekster der kom før Koranen. *”Han har sendt Skriften med sandheden ned til dig til bekræftelse af det, der var før den. Han har sendt Toranen og Evangeliet ned tidereligere, som en retledning for menneskene...”*²⁷⁵ Jøderne og de kristne er dog ikke sande troende, idet de har misforstået Gud, men de fortjener alligevel en grad af respekt, hvorimod buddhismen ingen forbindelse har med islam. Dette gør at muslimerne således så sig ligestillet med religiøse grupper som blev set som vantro. Denne religiøse ligestilling som mongolerne indførte havde således både en religiøs og politisk betydning, og den havde også betydning for deres selvopfattelse.

Det kan antages, at mongolerne tidligere blev anset af deres nyerobrede undersåtter som værende anti-muslimske eller anti-kristne, grundet deres forbud. Som Jackson fremfører skulle alle udenlandske udsendinge bukke for et billede af Djengis Khan, når de ankom til det mongolske hof,

²⁷² *Ibid.* – s. 301

²⁷³ Morgan, David, 1994 – s. 72-73

²⁷⁴ Jackson, Peter, 2017 – s. 315

²⁷⁵ Koranen, Sura 3, vers 3-4

hvilket Jackson anser for at have været problematisk for bl.a. de kristne, da det blev fortolket som om, mongolerne forsøgte at tvinge de kristne til at forsage deres tro.²⁷⁶ For muslimernes vedkommende må det også antages, at de nyimplementerede forbud må have været problematiske.

Jeg vil dog argumentere for, at på trods af at mongolernes religions tolerance ikke var så uproblematisk som først antaget, vurderer jeg alligevel, at mongolerne ikke var anti-muslimske eller anti-kristne. Som Jackson præsenterer, blev mange moskeer ødelagt og brændt ned under de mongolske invasioner, men intet tyder på, at mongolerne gik direkte efter hellige bygninger. Vigtigst af alt i argumentet mod at mongolerne skulle have været anti-muslimske, er at moskeerne efter erobringen ikke blev omdannet til at opfylde andre funktioner, såsom kirker, som ellers var tilfældet i mange af de byer, som blev erobret under de kristne korstog.²⁷⁷

Afrunding

Dette speciale har fokuseret på problemformuleringen:

Hvordan fremstillede udvalgte 1200-tallets muslimske kronikører konstruktionen af fjendebilleder på baggrund af den mongolske invasion?

I tidligere forskning har det primære fokus været baseret på en mere klassisk, kildekritisk tilgang til emnet ”mongolske invasioner”, hvoraf det mere har været handlingsforløbet, som har været centralt end den kulturelle identitets konstruktion. Når konsekvenserne har været undersøgt, har fokuset primært været med en politisk eller økonomisk tilgang. Jeg har derimod undersøgt mere dybdegående, kulturelle konsekvenser for de mongolske invasioner i dette speciale.

Jeg havde i specialet en tese om, at man som historiker kan få en dybere forståelse for den ændrende identitetsproces, som det muslimske fællesskab gennemgik i forbindelse med de mongolske invasioner, ved at inddrage en religionsvidenskabelig tilgang til emnet. Ved at undersøge hvordan religion bliver brugt i konstruktionen af fjendebilleder ved kulturmødet mellem mongolerne og Dar al-Islam, ville man ifølge min tese, således få en dybere forståelse af den kollektive kulturelle identitet, som ligger bag disse historiske værker.

Hvorfor er religion vigtigt at inddrage i et speciale, som beskæftiger sig med kulturmøder som det overordnede emne? Fordi religionen er en del af kulturen. I dette speciale har jeg præsenteret to

²⁷⁶ Jackson, Peter, 2017 – s. 312

²⁷⁷ Ibid. – s. 304

kulturdefinitioner af henholdsvis Tylor og Geertz, og begge fremstiller religion som værende en del af kulturen. Geertz præsenterede kulturen som et fælles symbol system, hvor religion er en del af disse symboler. Symbolerne anvendes bl.a. til socialiseringen af nye individer i det ”forestillet fællesskab”. Sagt med andre ord påvirker religionen, i form af disse kollektive symboler, vores verdensforståelse. De kulturelle og religiøse symboler danner en fortolkningsramme for os, og det er gennem denne ramme, vi ser verden. I nogle kulturer er de religiøse symboler, som findes i det kulturelle symbol system, mere dominerende end hos andre. I tilfældet med muslimerne i Dar al-Islam i 1200-tallet, er de religiøse symboler en meget stor del af det kulturelle symbol system. Derfor mener jeg, at det er vigtigt at inddrage discipliner fra eksempelvis religionsvidenskab, når man som historiker ønsker at undersøge kulturmøder mellem to ”forestillet fællesskaber”. Konstruktionen af ”den anden” sker med den førnævnte fortolkningsramme som fundament, og for bedst muligt at kunne forstå denne fortolkningsramme, skal vi undersøge, hvad fortolkningsrammen indeholder.

I specialet har jeg undersøgt de udvalgte kronikørers konstruktion af mongolerne herunder, hvorvidt denne konstruktion er fremstillet som et fremmedhedsbaseret fjendebillede eller som værende en separat del af ”os”. Undersøgelsen har taget udgangspunkt i kronikørernes fortolkningsramme, og religiøse topoi og stereotyper tilhører denne ramme, som er kulturelt forankret. Jeg udvalgte emner såsom de apokalyptiske traditioner, Jihad og skæbnen, idet det var emner, som alle tre kronikører benyttede sig af i deres konstruktioner af mongolerne og således også i forlængelse heraf i konstruktionen af muslimerne. Ved at have en kulturel og religiøs fællesnævner for kronikørerne bliver det mere tydeligt for læseren, at der sker en splittelse i den kollektive kulturelle identitet i Dar al-Islam, idet Persien ikke længere hører ind under dette begreb med mongolernes ankomst og deres etablering i Persien. Dar al-Islam var, som præsenteret i dette speciale, et ”forestillet fællesskab”, som strakte sig over store geografiske områder på tværs af stammer og kongedømmer. De religiøse topoi, stereotyper, fænomener m.m., som mine udvalgte kronikører anvender, er alle kulturelt forankret. Da disse kronikørerne benytter sig af nogenlunde de samme topoi m.m. er der her belæg for, at Dar al-Islam er et ”forestillet fællesskab”, som deler en religiøs baggrund. Derfor kan de forstå hinandens kulturer på tværs af landegrænser, men de forskellige konstruktioner og anvendelse af topoi m.m. fortæller os, at der sker en splittelse i det ”forestillet fællesskab”.

I 1984 skrev den franske filosof Jacques Derrida (1930-2004) at *”Every culture is haunted by its others”*²⁷⁸ Derrida beskriver her, at kulturen for et ”forestillet fællesskab” er hjemsogt af dets egen

²⁷⁸ Jacobsen, Brian Arly, 2013, nr. 2, Oktober – s. 14

”andre”. Sagt med andre ord eksisterer der ”de andre” inden i det ”forestillet fællesskab”. Dette viste sig i særdeleshed at være sandt i tilfældet med Ummaen i Persien. Som gennemgået i min analyse startede mongolerne med at være et udefra kommende element, der ankom til Dar al-Islam som en voldsom, konfronterende styrke. Kronikører såsom al-Athir og Juzjani, som skrev uden for grænserne af det mongolske imperium, konstruerede et fjendebillede af mongolerne, som var fremmedhedsbaseret. Mongolerne fik tildelt en tydelig ”dem” konstruktion, hvor skellet mellem ”dem” og ”os” var opbygget af bl.a. kulturelle og religiøse forskelligheder.

Dette var dog ikke tilfældet hos alle de muslimske kronikører. Hos eksempelvis Juvaini, kan det udledes fra analysen, at anvendelsen af religiøse symboler i konstruktionen af ”dem” og ”os”, præsenterer et skel mellem ”dem” og ”os”, som viser en forandringsproces. Skellet var i færd med at blive mere flydende, som var et resultat af en tilsvarende tilpasningsproces fra muslimernes side. Det er her, at Derridas udtalelse bliver relevant. Med oprettelsen af Il-Khanatet i Persien var mongolerne og muslimerne i midten af en tilpasnings- og identitetsproces. Mongolerne, især senere i 1300-tallet, da flertallet af mongolerne i Il-Khanatet konverterede til islam, blev til ”de andre”, som ligeledes også blev til en del af muslimernes kultur. Som jeg har vist i min analyse, blev mongolerne på denne måde både en del af ”os” samtidig med, at de stadig var ”de andre”.

I specialet har jeg gennem min analyse påvist, at én af konsekvenserne af kulturmødet mellem mongolerne og Dar al-Islam var en splittelse af den muslimske kollektive kulturelle identitet, som opstod på baggrund af dette kulturmøde. I takt med at mongolerne indtog mere og mere af Dar al-Islams landområder, og en tilpasning af den nye politiske situation var nødvendig for muslimerne, opstod der også en splittelse af den kollektive kulturelle identitet i Dar al-Islam. Muslimerne uden for det mongolske imperium og muslimerne, som befandt sig inden for det mongolske imperiums grænser, skulle foreholde sig forskelligt til mongolerne, og dette afspejles i deres fjendebillede konstruktioner. Ved at undersøge kronikørernes anvendelse af religiøse symboler i konstruktionen af ”dem” og ”os”, kan jeg konkludere, ud fra de historiske kilder jeg har haft til rådighed, at kulturmødet mellem mongolerne og Dar al-Islam igangsatte en ændret identitetsproces hos muslimerne. Ummaen i Persien skulle eksempelvis tilpasse sig nye politiske herskere, der ikke var muslimer. Mongolerne indførte love, som ligestillede islam med andre religioner og forbud, som begrænsede muslimerne i udførelsen af religiøse praksisser. Muslimerne i Persien skulle anvende deres fortolkningsramme til at forstå den nye verden, de levede i. Intet sker uden om Allahs vilje, ergo måtte mongolerne og de ødelæggende invasioner have en årsagsforklaring, som stemte overens med muslimernes fortolkningsramme. Men de muslimer, som ikke levede under mongolsk styre, havde ikke samme

behov for at tilpasse mongolerne i en mere positiv fremstilling, og derfor behøvede de ikke at ændre på den tidligere negative konstruktion af mongolerne. Mit belæg for denne konklusion, tager udgangspunkt i, at Juzjani fortsætter langt hen af vejen, samme konstruktion af fjendebilledet af mongolerne som værende fremmedhedsbaseret, som al-Athir konstruerede 30 år tidligere.

Juvaini derimod, som skrev inden for Il-Khantetet, havde fjernet konstruktionen af fjendebilledet fra mongolerne. Dette er argumentet for, at den tidligere forenede kollektive kulturelle identitet i Dar al-Islam var blevet underlagt en ændringsproces, som startede med kulturmødet mellem mongolerne og Dar al-Islam.

Jeg vil hermed argumentere for, at det mest centrale resultat i specialet er at have påvist, at man ved undersøgelse af kulturmøder, med inklusioner af religionsvidenskabelige discipliner, skaber muligheden for at kunne forstå og forske i kulturmøder på en ny og anderledes måde.

Sagt med andre ord, har dette speciale dermed lagt op til en ny måde at tilgå forskningen af kulturmøder på.

Litteraturliste

Kildemateriale:

Al-Athir, Ibn, ”*The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kamil fi’l-ta’rikh. Part 3: the Years 589-629/1193-1231: The Ayyubids after Saladin and the Mongol Menace*” (Crusade Texts in Translation; 17), Ashgate Publishing Limited, 2008

Al-Din, Rashid, ”*The Successors of Genghis Khan*”, Columbia University Press, 1971

Ata-Malik Juvaini, ”*Genghis Khan – The History of the World-Conqueror*”, Manchester University Press, 1997

Koranen, oversat af Ellen Wulff, forlaget Vandkunsten, 2. udgave, 2009

The Maulana, Minhaj-ud-Din, Abu-‘Umar-I-‘Usman, ”*Tabaqat-i-Nasiri: A general History of the Muhammadan Dynasties of Asia, Including Hindustan, From A.H. 194 [810 A.D.], to A.H. 658 [1260 A.D.], and the Irruption of the Infidel Mughals Into Islam.*”, Vol 2, (Bibliotheca Indica ; Vol. 78), London, Gilbert and Rivington, reprint of the edition London 1881-1897 (1991)

Hadith nr. 106, fra Sahih Bukhari, kap 30 - <https://ahadith.co.uk/searchresults.php?q=dajjal>

Hadith nr. 626 fra Sahih Bukhari, kap 30 -
<https://ahadith.co.uk/hadithsearchfilter.php?id=1&q=dajjal>

Sekundærlitteratur:

Anderson, Benedict, ”*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*” Verso, 4. Udgave, 2016

Atwood, Christopher, ”*Validation by Holiness or Sovereignty: Religious Toleration as Political Theology in the Mongol World Empire of the Thirteenth Century*” The International History Review, Vol. 26, No. 2 (Jun., 2004)

Bollermann, K., ”*Religion, power, and resistance from the eleventh to the sixteenth centuries: Playing the heresy card.*”, Kap 11 ”*Religious dissent in premodern Islam: Political usage of heresy and apostasy in Nizam al-Mulk and Ibn Taymiyya*”, Kock, Bettina, Palgrave Macmillian, 2014

Boyle, J. A., ”*The Cambridge History of Iran: vol. 5 The Saljuq and Mongol Periods.*”, Cambridge University Press, 1968

Boyer, Pascal, "*Functional origins of religious concepts: ontological and strategic selection in evolved minds.*", Royal Anthropological Institute, 2000

Bowering, Gerhard, "*Islamic Political Thought : An Introduction.*", Kap. "*Jihad*", skrevet af John Kelsay, Princeton University Press, 2015. ProQuest Ebook Central, online udgave

Brandes, Wolfram m.fl., "*Millennium Studies in the culture and history of the first millennium C.E.*", vol 16, Artikel "*Apocalyptic Incidents during the Mongol Invasions*" af David Cook , Walter de Gruyter GmbH & Co, Berlin, 2008

Carspecken, Phil Francis, "*Critical Ethnography and Education*" Studien in Educational Ethnography, vol. 5, Emerald Insight, 2001

Geertz, Clifford, "*The Interpretation of Cultures*", 1973, New York

Geertz, Armin W., "*Begrebet religion endnu engang. Et deduktivt forsøg.* ", Chaos, dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier, nr. 26, 1996

Hastrup, Kirsten, "*Kultur: Det fleksible fællesskab*", Aarhus, 2004

Høiris, Ole, "*Antropologi i Middelalderen i Renæssancen*", Aarhus, 2006

Jacobsen, Brian Arly, "*Tidsskrift for Religionslærerforeningen for Gymnasiet og HF. Religion.*", 2013, nr. 2, Oktober. Kap. "*Farlige forestillinger. Hvad er fjendebilleder, og hvordan opstår de?*"

Jackson, Peter "*The Mongols & the Islamic world: from conquest to conversion.*", Yale University Press, 2017

Jensen, Hans J. Lundager, "*Robert Bellah, religion og menneskelig evolution*", Religionsvidenskabeligt Tidsskrift, Nr. 60 (2013): Tema: Robert Bellag og asketidsteori.

Jensen, Hans J. Lundager, "*Religionshistorie: kort overblik*", Aarhus Universitet, Afd. for Religionsvidenskab, aug. 2019

Lange, Carsten H, "*The Logic of Violence in Roman Civil War*" (forthcoming)

Levi, Scott C. & Sela, Ron, "*Islamic Central Asia: An Anthology of Historical Sources.*" Indiana University Press, 2010

Marranci, Gabriele, "*Jihad Beyond Islam*", Berg, Oxford International Publishers, 2006

Morgan, David, "*The Mongols*", Blackwell Cambridge MA & Oxford UK, 1990

Morgan, David, "*Medieval Persia 1040-1797*", Longman Publishing, New York, 4. udgave, 1994

Pratt, Christina, "An Encyclopedia of Shamanism, vol 2", Rosen Publishing Group, 2007

Rasmussen, Susanne William, "*Kulturmøder og religiøse fjendebilleder. I antikken og nutidens Europa.*" Syddansk Universitetsforlag, 2018

Schjødt, Jens Peter. ”*Definitionsproblemer i forhold til begrebet religion.*”, ”Det brede og det skarpe Religionsvidenskabelige Studier. En gave til Per Bilde på 65-årsdagen.”, Forlaget Anis, 2004

Shepard, William E., ”*Introducing Islam*”, Routledge, 2. udgave, 2014

Talmon-Heller, Deaniella, ”*Muslim Martyrdom and Quest for Martyrdom in the Crusading Period*”, Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean, 2002

Tosh, John, ”*The Pursuit of History. Aims, methods and new directions in the study of history.*” Routledge, 6. Udgave,

Yoshino, Kosaku, ”*The Discourse on Blood and Racial Identity in Japan*”, Frank Dikötter (red) ”*The construction of racial identities in China and Japan. Historical and contemporary perspectives.*”, Hong Kong, Hurst, 1997

Hjemmesider:

<https://reli.rice.edu/people/faculty/david-cook> (set den 23-05-2020)

<https://mq.academia.edu/GabrieleMarranci/CurriculumVitae> (set den 23-05-2020)

<https://religion.fsu.edu/person/john-kelsay> (set den 23-05-2020)

<https://edinburghuniversitypress.com/daniella-talmon-heller.html> (set den 23-05-2020)

<https://www.bettinakoch.net/about.html> (set den 23-05-2020)

<https://www.religion.dk/leksikon/semiotik> (set den 13-05-2020)

The Oxford Dictionary of Islam – ”Dar al-Islam”, Oxford University Press, 2003, Online version 2003. <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780195125580.001.0001/acref-9780195125580-e-491?rkey=RuAEF2&result=492> (set den 09-04-20)

<https://www.themaparchive.com/mongol-invasions-120659.html> (set den 26-04-20)

Den Store Danske, ”Topos”, skrevet af Finn Stefánsson,
http://denstoredanske.dk/Symbolleksikon/Litter%C3%A6re_og_sproglige_begreber/topos,_topik
(set den 24-04-20)

Den Store danske, ”Kurdere”, skrevet af Susanne Storm m.fl.
http://denstoredanske.dk/Om_sitet/Temaer/Kurdere (set 08-04-20)

Den Store danske, ”Lurer”, skrevet af Estrid Liljedahl.
http://denstoredanske.dk/Geografi_og_historie/Folkeslag/Asiatiske,_mellem%C3%B8stlige_og_kaukasiske_folkeslag/lurer (set 08-04-20)

Den Store danske, ”eskatologi”, skrevet af Finn Stefánsson,
http://denstoredanske.dk/Nordisk_Mytologi/Begreber/eskatologi (set den 17-04-20)

Den Store Danske, ”Dualisme”, skrevet af Finn Stefánsson,
http://denstoredanske.dk/Symbolleksikon/Religion_og_verdensbillede/dualisme (set den 17-04-20)

Den Store danske, "Korstog" skrevet af Karsten Fledelius,

http://denstoredanske.dk/Geografi_og_historie/Mellem%C3%B8sten/Korstogene/korstog (set den 07-05-20)

Den Store danske, "Religionsfrihed", skrevet af Lisbet Christoffersen,

<https://denstoredanske.lex.dk/religionsfrihed>

<http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e173> - set den 13.04.20

Nationalmuseet, "Kristendommen kom til Danmark", <https://natmus.dk/historisk-viden/danmark/oldtid-indtil-aar-1050/vikingetiden-800-1050/tro-og-magi-doed-og-ritual/kristendommen-kom-til-danmark/>

https://amnesty.dk/om-amnesty/fns-verdenserklæring-om-menneskerettigheder?gclid=CjwKCAjwztL2BRATEiwAvnALcvY8MCwKPLAchnX6zgmzYcsNwTiik12CZ-slLqln7pIMTDbbGVEQWxoCxJsQAvD_BwE

https://www.bbc.co.uk/religion/religions/islam/beliefs/jihad_1.shtml