

Rhetorica Scandinavica, ISBN 1397-0534

No 39, 2006, pp. 4--16

Publisher: Retorikförlaget AB

Author(s): Philip Halldén, Lund University.

Title: "The 'New rhetoric' and Muslim *vanitas*-preaching – a reading of Perelman in the shadow of al-Hurayfish" [Nyretorik och muslimsk *vanitas*predikan – Perelman läst i skuggan av al-Hurayfish]

Abstract:

The so-called "New rhetoric" associated with Chaïm Perelman (1912-1984) has continued to influence and stimulate research on the subject of rhetoric as it is practiced today. In the present article islamologist Philip Halldén discusses Perelman's influential theory in relation to a medieval Muslim collection of sermons, ascribed to al-Hurayfish (late fourteenth century). Besides presenting this little known example of medieval Muslim rhetoric Halldén discusses whether, and to what extent, Perelman's theory may be of assistance in the study of this kind of material. The conclusion is somewhat pessimistic as, the author argues, Perelman's "New rhetoric" is precisely a theory of argumentation that tends to downgrade certain phenomena which are significant in the case of al-Hurayfish's sermons.

Keywords:

Islamic preaching, Muslim rhetoric and homiletics, al-Hurayfish, medieval sermon, *vanitas*, *memento mori*, *ubi sunt*, Perelman, rhetorical theory and criticism

Philip Halldén:

Nyretorik och muslimsk vanitaspredikan

Perelman läst i skuggan av al-Hurayfish

Chaïm Perelman bidrog till att förnya intresset för retoriken som ett ämne värt seriös uppmärksamhet och hans så kallade nya retorik har påverkat mycket av den retorikforskning som bedrivs idag. I följande artikel diskuterar islamologen Philip Halldén den nya retoriken mot bakgrund av en medeltida muslimsk predikosamling, tillskriven al-Hurayfish. Frågan är i vilken mån Perelman kan vara behjälplig i ett studium av detta material. Diskussionen utmynnar i en försiktig kritik av Perelmans argumentationsteoretiskt orienterade retorik.

Syftet med föreliggande artikel är dels att uppmärksamma en relativt okänd medeltida muslimsk predikosamling, tillskriven en viss Shu'ayb al-Hurayfish (d. ca. 1400), dels att mot bakgrund av denna empiri diskutera den "nyretorik" som förknippas med Chaïm Perelman och dennes medarbetare Lucie Olbrechts-Thyteca (*La nouvelle rhétorique*). Då jag betraktar muslimsk predikokost som en retorisk art, och därmed som ett möjligt studieobjekt för retorikorienterad forskning, har utgångspunkten varit att pröva i vad mån Perelmans nya retorik skulle kunna vara teoretiskt och metodologiskt tillämplig i det aktuella fallet. Dessutom föreföll mig ämnet aktuellt med anledning av att Perelmans *L'Empire Rhétorique* nyligen utkommit i svensk översättning (*Retorikens imperium*, övers. Mats Rosengren, 2004).¹ Det är också ett skäl

till varför jag valt att först och främst förhålla mig till detta verk här. Min redogörelse för Perelman är alltså inte uttömmande, även om jag vill hävda att den tar upp centrala tendenser som tål att diskuteras.²

al-Hurayfish och predikogenren *wa'z*

Al-Hurayfishs predikosamling är känd under titeln *al-Rawd al-fā'iq fi'l-mawā'iz wa'l-raqa'iq* (arab.), vilket jag här förenklat översätter med kortformen "Den strålande trädgården".³ Sam-

Roer i *Rhetorica Scandinavica* nr. 31, 2004.

2 Jag hänvisar i något fall även till det som brukar betraktas som Perelmans huvudverk, *La Nouvelle Rhétorique. Traité de l'Argumentation* (1958), författat tillsammans med Lucie Olbrechts-Thyteca.

3 En mer bokstavlig översättning är "Trädgården som strålar av förmaningar och uppbyggliga berättelser". Jämför Berkey (2001), sida 18: "The Splendid Garden of Sermons and Edifying Tales".

1 Rosengrens översättning recenserades av Hanne

lingen utkommer fortfarande i bokform i Arabvärlden, relativt nyligen 1996 och 1997 på två olika förlag.⁴ Den får således förutsättas ha en viss popularitet. Dock är inte mycket känt om vare sig verket eller dess upphovsman. Den gängse uppfattningen är att han ska ha levt och verkat som predikant i mamluktidens Kairo och Mekka,⁵ under 1300-talets senare hälft, en tid härjad av pestepidemier, konflikter, fattigdom och armod för breda samhällsgrupper, men också en period då många av de institutioner som sedermera kommit att förknippas med "ortodox" sunnitisk islam tog form. Namnet al-Hurayfish betyder "den lille vagabonden" eller "luffaren". Bland annat med ledning av detta har det vidare antagits att han hade någon form av anknytning till det sociala skikt som kallas *harafish* (bestämd form plur. av *harfush*, "vagabond, luffare").⁶ I samtida och senare källor beskrivs dessa närmast som ett slags *lumpenproletariat* med benägenhet för heretiska såväl som småkriminella tendenser.⁷ Karaktären kan i så måtto föra tankarna till den samtida Francis Villon. Det är dock svårt att säga något bestämt om upphovsmannens sociala tillhörighet. I den tidens Egypten förekom det att man i mer förnäma och litterärt bevandrade kretsar imiterade romantiska typer och hjältar, såsom exempelvis den kringvandrande vagabonden.⁸ Följaktligen kan man inte heller helt utesluta att den bok som nu bär al-Hurayfishs namn redan från första början varit ett komponerat "litterärt" verk snarare än, som man kanske trots

4 al-Hurayfish (1996) respektive al-Hurayfish (1997).

5 Politiskt och militärt behärskades området vid denna tid av mamluker ("slavsoldater") av i huvudsak turkiskt och tjerkessiskt ursprung – därav beteckningen mamlukperioden.

6 Brinner (1963) och Lapidus (1984).

7 Av intresse är för övrigt romanen *Malhamat al-harafish* (1977, "Harafishernas kvarter") av Naguib Mahfouz. Mahfouz skildring av miljön är fiktional men icke desto mindre väl underbyggd mot bakgrund av hur *harafish* presenteras i historiska källor från 1400- och 1500-talet. Romanen finns att tillgå i översättning till engelska (1993).

8 Irwin (2003), sida 18-19, 22.

allt är mer benägen att anta, en samling nedteckningar av ursprungligen muntliga framföranden i något slumkvarter.

Oavsett frågan om upphovsmannens identitet framstår den bok vi har tillgång till idag som ett utmärkt prov på medeltida muslimsk *vanitas*-predikan, jämförbar med kristna motsvarigheter från Europa vid ungefär samma tid och senare. Karakteristiskt är variationerna på *Memento mori* – "kom ihåg att du skall dö" – ett bekant tema också i den västerländska retorikens historia. I islamisk tradition representerar al-Hurayfish mer precis en typ av predikokont kallad *wa'z*, en sorts *parenetisk* predikogenre, präglad av förmaningar, retoriska frågor, apostrofer och exklamationer, i kombination med narrativa element, sedelärande narrativa anekdoter (*qasas*) och deskriptiva framställningar av dödens och uppståndelsens färd. Al-Hurayfish, i likhet med andra utövare av genren, anför också gärna berättelser och yttranden som vittnar om verksamheten som sådan. Utövarna traderar med andra ord sina föregångare i genren. Al-Hurayfish återberättar:

Yazid al-Raqashi brukade säga till sig själv: "Ve dig Yazid, vem skall be för dig och vem skall fasta i ditt ställe efter döden? Och vem skall tvätta din döda kropp? O människor, varför gråter ni inte över er själva i era liv? Den som döden stämt möte med, för den skall graven vara hem och stoftet bädd och maskarna intima förtrogna. Och likväl väntar en ännu väldigare skräck [uppståndelsen och den yttersta domen]. Hur skall en sådan varelses nuvarande och kommande tillstånd te sig?" Sedan grät han tills han föll ihop och förlorade medvetandet.⁹

Att denne Yazid tycks rannsaka och förmana sig själv i sin ensamhet är en ironi. Auditoriet är

9 al-Hurayfish (1996), sida 32 f., min övers. Yazid al-Raqashi, en legendarisk gestalt, traditionellt uppfattad som en asket från Basra, första hälften av 700-talet.

betydligt vidare än så. Hans ord når ju ända fram till oss sentida läsare genom al-Hurayfishs anekdoter. Det jag framför allt vill uppmärksamma här är att al-Hurayfish förmanar sitt auditorium genom att citera och porträttera mer eller mindre mytiska föregångare till sig själv. Ett annat exempel, som jag får anledning att återkomma till, är Mansur bin 'Ammar (800-talets Baghdad), bemärkt för sin retoriska förmåga att "mjuka upp hjärtan" (*tarqiq al-qulub*) och att "entusiasmera till engagemang/-religiöst nit (*tabrik al-himam*).¹⁰ Så framträder hos al-Hurayfish ett slags självbespeglande drag, ett *ethos* som han i likhet med många andra predikanter både exemplifierar i sin egen person och samtidigt berättar om. Al-Hurayfish skriver in sig i en anrik tradition med heroiska föregångare. Genren förknippas rentav med profeternas ämbete, med Muhammad och dem han i sin tur betraktade som sina föregångare (Abraham, Moses, Jesus osv.).¹¹

Likväl har denna predikotradition också varit föremål för kontroverser i islams historia. På medeltiden kom kritiken bland annat från de så kallade "traditionisterna", de som specialiserat sig på att klassificera och värdera det omfattande materialet av profettraditioner (*hadith*), och som oroade sig över spridningen av falska och uppdiktade traditioner, för vilket "folkliga" predikanter hölls ansvariga.¹² Men kritiken gällde mer än bara frågan om traditionsmaterialets integritet. Många skolastiska teologer fruktade uppenbarligen också för predikanter förmåga att påverka folk i gemen till utbrott av känslotvingingar som rimmade illa med lärda och nyktrare sinnens uppfattning av vad islam borde vara. En likartad kritik, fast

formulerad utifrån andra utgångspunkter, finner man för övrigt hos de medeltida filosoferna – al-Farabi (Alfarabius), Ibn Sina (Avicenna) och Ibn Rushd (Averroes) – bl.a. i deras kommentarer till Aristoteles retorik.¹³ I detta fall är anknytningen till Platons och Aristoteles kritik av sofister och barden i det antika Grekland uppenbar. Den muslimske predikanten antar med andra drag av oansvarig demagog och ordvrängare, eller kanske snarare rapsod, förmedlare av "stammens" uppdiktade *doxa* i motsättning till vad filosoferna ansåg sig eftersträva av upphöjd abstraktion och objektivitet. Ur deras perspektiv kunde predikanternas verksamhet i bästa fall tjäna till uppbyggelse för enkelt folk, för så vitt man nu höll sig till Koranens bokstav och erkända *hadith*-traditioner, istället för att förvirra och sätta griller i huvudet på enkla ähörare.

"Det finns ingen predikare som döden"¹⁴

Rubriken strax ovan kunde stå som devis för al-Hurayfishs predikokost i stort. Den är hämtad ur predikan nr. 49 i samlingen: "Om erinran av döden och begrundandet av den" (*fi dhikr al-marwt wa'l-tafakkur fihi*).¹⁵ Istället för det i Europa bekanta benränglet möter vi här den personifierade döden i form av en animerad grav (ett vanligare motiv i muslimsk tradition), som anropar den människa som befinner sig på dess jordiska yta:

O Adams son, du vandrar på min yta (*zabri*), ehuru målet för din vandring är mitt inre (*batni*)! O Adams son, du skratrar och ler på min yta och sedan skall du gräta i mitt inre! O Adams son, du förtär det förbjudna på min yta och sedan skall maskarna förtära dig i mitt inre! O

10 Makdisi (1990) sida 177, och där anförda referenser. Mansur bin 'Ammar figurerar i flera anekdoter i al-Hurayfish (1996), bl.a. sida 19, 25 f., 65, 165 f., 188, 192 f., 253, 258 f.

11 Se t.ex. Kishk (1990), sida 134.

12 Man kan notera att al-Hurayfish (1996) är försedd med fotnoter med redaktionella anmärkningar på en del av de traditioner som anförs i al-Hurayfishs text.

13 Halldén (2001), sida 91-95. Se även Halldén (2005), sida 23, och Halldén (1998), sida 27 f.

14 al-Hurayfish (1996), sida 375 (*la wa'iza ka'l-marwt*).

15 al-Hurayfish (1996), sida 372-382.

Adams son, du är lättsinnig på min yta
och sedan skall du gräma dig i mitt inre!¹⁶

Insisterandet på att alla, hög som låg, är lika inför döden är en röd tråd genom hela samlingen. Det är samma tema som i europeisk tradition brukar kallas "dödens demokrati".¹⁷ Frekvent förekommande är också den retoriska frågan: "Var är nu de som gått före oss?" – en motsvarighet till *Ubi sunt* (av latin: *Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere*, "Var är nu de som gick före oss på jorden?"), med rötter i såväl bibliska som antika stoiska och kyniska traditioner.¹⁸ Variationerna är otaliga i al-Hurayfishs predikosamling, ofta formulerade i en anaforisk struktur och den för genren typiska rimprosan (*saj*):

Var är [nu] städernas och citadellernas folk? (*ayna abl al-mudun wa al-busun*)

Var är de bildande konsternas herrskap? (*ayna arbab al-ma'ani wa al-funun*)

Var är de som förskansade sig i ointagliga citadell och storvulna slott? (*ayna al-mutabassinun bi-kulli busnin mani'in wa-qasrin mushayyad*)¹⁹

Med tanke på att al-Hurayfish ska ha levt och verkat under 1300-talets senare hälft är man benägen att se anspelningar på de härskande mamlukerna och kanske en förtäckt politisk kritik. Men huvudpoängen är att ingen undgår döden, föreskriven som den är av Gud själv.²⁰ Även gudfruktiga typer av människor figurerar

bland de hädangångna som al-Hurayfish räknar upp: – Var är koranrecitatörerna? Och de som vallfärdade till Mekka? Var är de som fastade i månaden Ramadan?²¹ En annan retorisk fråga som repeteras med jämna intervaller är "Hur länge . . .?" , ofta i kombination med "Har du icke hört . . .?" med påföljande korancitat. Innebörden är ungefär densamma som i fallet med *ubi sunt*-formeln, fast med den skillnaden att predikanten här direkt tilltalar åhöraren, som i följande exempel: "O du försumlige, som ej tänker på döden, hur länge skall du förbli i din försumlighets sömn? [. . .] Har du icke hört Guds tal: 'Och så kommer dödsyrseln (*sakratu'l-marwt*) med uppenbarandet av sanningen: Det var detta, som du ryggade för' (Kor. 50:19-18)."²² I förbigående kan noteras att detta är ett koranställe som al-Hurayfish gärna återkommer till.

"Erinra dig ankomsten av din begravning"

Insisterandet på att människan måste *erinra* sig döden och sitt totala beroende av Gud är centralt. Temat formuleras i anekdoter såväl som i förmaningar riktade direkt till auditoriet: "O du olydige syndare, erinra dig ankomsten av din begravning!" (*fa-ya ayyuba'l-'asi tadhakkar hulul ramsika*).²³ En gestalt som lyfts fram i detta sammanhang är kalif 'Umar bin 'Abd al-'Aziz (reg. 717-720)

'Umar bin 'Abd al-'Aziz brukade varje kväll samla de rättslärda (*al-fuqaha*) för att man gemensamt skulle erinra sig och samtala om döden, uppståndelsen och det tillkommande livet. Och de grät tills det

16 al-Hurayfish (1996), sida 376, min övers. Denna sinnebild för döden fördjupas i sin personifikation av att orden för "yta" (*zabr*) och "inre" (*batn*) betyder även "rygg" respektive "mage" på arabiska. Vidare kan noteras att avledningarna *zahir* och *batin* är hermeneutiska beteckningar för den "exoteriska" (yttre) respektive "esoteriska" (inre) meningen i en text.

17 Möller (2003).

18 Fehrman (1952), sida 52.

19 al-Hurayfish (1996), sida 136, min övers.

20 al-Hurayfish (1996), sida 28: "Gud är ock den som instiftat/föreskrivit döden för dem, från vilken ingen kan undfly eller komma undan" (*wa-bakama 'alayhim bi'l-marwt fa-ma li-abadin 'an-hu mahis wa-la mahid*).

21 al-Hurayfish (1996), sida 150.

22 al-Hurayfish (1996), sida 137, min övers. Koranreferenser anges med hänvisning till två olika system för versnumrering, dels till den egyptiska standardeditionen (som följs i Bernströms övers., 1998), dels till det system som används i bl.a. Zettersteéns övers. från 1917.

23 al-Hurayfish (1996), sida 305.

vore som om de befann sig i en begravningsprocession [som om de i sina händer hade en likkista].²⁴

I kontrast till många andra makthavare i islams historia brukar 'Umar bin 'Abd al-'Aziz framställas som en gudfruktig och samvetsöm asket, åtminstone i sunnitiska miljöer. Enligt en tradition, som al-Hurayfish återger, lär han ha tillbringat sina nätter i en källare i sitt hus, iförd tagelskjorta och järnring kring halsen, i ständig bön och gråt.²⁵ Med en illvillig tolkning skulle man kunna tillägga att han dessutom framstår som en rätt påfrestande hufvader, en despot som närmast tycks ha påtvingat omgivningen sin skräckblandade fascination för död och förgängelse. Så till exempel när han besvarar sin dotters önskan att få en pärla att sätta som smycke i örat: "Så sände han henne två glödande kolbitar och sade: 'Om du mäktar sätta de här kolbitarna i öronen skall jag låta sända efter pärlan åt dig.'²⁶ I ett annat sammanhang brister han ut i så ihärdig gråt, efter att ha grunnat över sin egen syndfullhet som människa, att hela hans hushåll, inklusive hustrun Fatima och tjänarna, också faller i otröstlig gråt.²⁷ I al-Hurayfishs framställning avser sådana berättelser förstås att tjäna ett uppbyggligt syfte. Innebördens utläggs i påföljande kommentarer och förmaningar som denna: "Umar fruktade trots sin rättrådighet (*ma'a 'adlihi*) och du, du tror dig vara säker, trots din orättfärdighet och ditt övertramp (*ma'a zulmika wa-jawrika*)!"²⁸

Den fruktan för döden som kommer till uttryck i al-Hurayfishs predikosamling är generellt påtaglig, kroppslig och konkret. Är det inte en död människa som reser sig ur graven för att åskådligt berätta om vad de levande har att vänta så är det "graven" själv. Så till exempel när den berättar hur den rivit huden av kroppar som tillhört anförvanter och vänner till den

levande åhöraren, sugit dem tomma på blod och förtärt deras kött, separerat händerna från armarna och knäskälarna från benen och fötterna.²⁹ I princip samma upptagenhet vid kroppens fasansfulla förfall, såväl som kravet på åhöraren att begrunda och bejaka skrällen inför detta, finner vi i 1600-talets kristna predikokonst, så till exempel hos Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704).³⁰ Omskrivningar för döden och graven som till exempel "maskarnas hus" (*bayt al-dua*) känns familjära i jämförelse.³¹

I en annan berättelse är det Jesus som uppväcker Sem ur graven på anmodan av några "israeliter". Israeliterna manar Jesus:

'Hur vore det om du återupplivade invånaren i denna grav så att han må underätta oss om hur döden är?' Och så begav sig Jesus till graven, utförde två bönemoment (*rak'á*) och bjöd Gud att uppväcka Sem, Noas son. Och så reste han sig ur graven och se, så hans hår och skägg hade vitnat [blivit vitt/grått]. Jesus sade: 'Av vad kommer sig detta [att håret är vitt]? Ty så där var det ju inte medan du levde?' Då svarade Sem: 'När jag hörde kallelsen trodde jag att uppståndelsens dag hade kommit och av skräck blev mitt hår och mitt skägg vitt.' Så frågade Jesus honom: 'Hur länge har du varit död?' Han svarade: 'I 4000 år och ännu har inte dödens bittra galla (*maratul-marwat*) lämnat mig.'³²

Inte ens en profet som Sem undgår alltså den fasa som består i att vara död i väntan på domens dag. När man väl är död upphör möjligheten att bättra på sina chanser genom bot och välgärningar. Al-Hurayfish erinrar ständigt sina åhörare om detta faktum. Ett talande exempel finns i predikan nr. 3 i samlingen, där en from man, som invid en gammal väns grav

24 al-Hurayfish (1996), sida 272 respektive al-Hurayfish (1997), sida 236.

25 al-Hurayfish (1996), sida 270.

26 al-Hurayfish (1996), sida 273.

27 al-Hurayfish (1996), sida 271.

28 al-Hurayfish (1996), sida 271.

29 al-Hurayfish (1996), sida 150 f.

30 Elias Wraaks inledning i Bossuet (2003), sida 103.

31 al-Hurayfish (1996), sida 30.

32 al-Hurayfish (1996), sida 138, min övers. En snarlik variant på samma berättelse på sida 379.

ber en bön och beklagar sig över att vännen inte kan svara. Strax därpå talar plötsligt en ”osynlig röst” (*batif*) till honom:

Och hur skulle jag då kunna svara er, då jag är bunden i sten och stoft och stoftet har förtärt mina behag och gömt mig för mina anförvanter och vänner
För mig är det icke längre möjligt att besvara era fridshälsningar
då min hud är riven i strimlor, den på vilken jag fordom bar praktfulla kläder och de där fingertopparna söndrats från mina händer, de som var så vackra att skriva med
och de där glittrande tänderna rasat in, de som fordom så vackert gav ett leende till svar
och mina ögon sjunkit in i hålorna ovan kind, de med vilka jag så ofta såg på mina vänner och kära.³³

Den döde vännen är uppenbarligen ironisk när han på detta vis bekräftar att han ju inte kan svara på tilltal. Ordet *al-batif*, ”den osynliga rösten”, förtjänar för övrigt en kommentar. Det betecknar ett begrepp som omhuldats inom sufismen, den islamiska mystiken, och avser då ett obestämt subjekt som liksom på inrådan av en högre makt erinrar en människa om någonting för henne personligt eller existentiellt. På modern arabiska har det helt enkelt kommit att betyda ”telefon”.

Argumentation vs. demonstration

Perelmans nya retorik kan vid första anblicken framstå som vittomfattande och allmängiltig. Den gör anspråk på att handla om många olika former av kommunikation människor emellan, tämligen oberoende av huruvida den är muntlig, skriftlig eller på annat sätt medierad. Ja, Perelmans teori omfattar till och med sådant som den enskilda individens inre överläggning-

33 al-Hurayfish (1996), sida 34–35. Min övers.

ar med sig själv, något som man i den äldre retoriken bekyrade sig föga om.³⁴ För övrigt är det intressant att Perelman också refererar till exempel ur homiletikens historia, och då gärna till den store 1600-talspredikanten Jacques-Bénigne Bossuet.³⁵ I *Retorikens imperium* citeras vid något tillfälle även Augustinus maning till den värtalige prästen, att denne måste äga förmågan att ”rycka med sig anden för att därigenom vinna viljan”.³⁶ Dessutom behandlar Perelman typer av argumentation som brukar vara aktuella i predikan, såsom illustrationer, modeller och exempel.³⁷ Likväl finns det, som jag ska utveckla i det följande, tendenser hos Perelman som faktiskt talar emot att al-Hurayfishs predikokost skulle vara ett lämpligt studieobjekt för den nya retoriken.

En avgränsning Perelman formulerar för sin nya retorik är att dess syfte är att studera icke-demonstrativa tal.³⁸ Han gör alltså åtskillnad mellan *demonstration* och *argumentation*, och hävdar att det är det endast är det sistnämnda som hör till retorikens område.³⁹ I det ena fallet handlar det om att dra otvetydiga slutsatser utifrån givna premisser, i det andra om att med utgångspunkt i ett naturligt språk försöka argumentera för en sak snarare än att bevisa dess absoluta giltighet. Poängen är att man därmed skiljer det retoriska fältet från sådant som bevisföring utifrån till exempel matematiska axiom. Ett problem är nu att religiöst motiverad retorik ofta vill övertyga genom att citera heliga urkunder, Guds ord, vilket då framställs som en sorts axiom. Att den som inte redan är övertygad inte accepterar detta motsäger inte att Koranen faktiskt anförs som ett självförklarande bevis när de troende ”argumenterar” sinsemellan. Det som eventuellt kan ifrågasättas är

34 Perelman (2004), sida 32 f., passim.

35 Se t.ex. Perelman (2004), sida 76 ff., 78, 101, 107, 112, 119, 121, 128, 135, 141, 164.

36 Perelman (2004), sida 40.

37 Perelman (2004), sida 129 ff.

38 Perelman (2004), sida 33.

39 Perelman (2004), sida 33, 37 samt översättarens not på sida 25. Se även Perelman och Olbrechts-Tyteca (1958), sida 17 ff.

huruvida kontrahenten utnyttjar Guds ord på ett felaktigt och illegitimt sätt, inte ordet som sådant. Till detta kommer den traditionellt omhuldade doktrinen om Koranen som ett mirakel av överträffbar vältalighet (doktrinen *i'jaz al-Qur'an*) och föreställningen om koranrecitation såsom någonting i sig persuasivt. Traditionellt har detta uppfattas bero på framförandets estetiska och formella skönhet i minst lika hög grad som det tematiska och diskursiva "innehållet" i texten.⁴⁰ Koranen har traditionellt vördats som ett heligt objekt på ett sätt som kan vara svårt att förstå för moderna läsare som frågar efter textens "budskap".⁴¹ I fallet med al-Hurayfishs predikningar är det visserligen inte fråga om ren koranrecitation, men korancitat anförs ofta som belägg eller heliga "objekt" på detta sätt. Inte sällan repeteras ett och samma koranställe flera gånger med jämna intervaller som en sorts förmanande "refränger" eller magiska signaler.⁴² Så vitt jag kan bedöma tenderar Perelman att ignorera företeelser av det här slaget, eller rättare sagt nedvärdera dem. Så till exempel skriver han vid något tillfälle om "deklamationer och litterära uppvisningar *utan någon större vikt*" [min kurs.].⁴³ Mot detta ställer han sin egen retorikdefinition i termer av "Den- na det övertalande talets [diskursens] teknik, som är oundgänglig i de diskussioner som *föregår varje genomtänkt beslut*" [min kurs.].⁴⁴ Den nya retorikens primära objekt är alltså förnuffigt argumenterande diskurser. Perelman tar i viss mån upp något av det jag efterlyser i termer av "auktoritetsargument",⁴⁵ men ur mitt perspektiv är det inte tillräckligt. Tendensen är klar: det är just *argumentationen* och dess förstånds- och innehåll och struktur som står i

fokus för Perelmans uppmärksamhet.

Exhortation vs. argumentation

Det är väl tveksamt om de framställningsformer, eller diskurstyper, som förekommer i al-Hurayfishs predikosamling kan definieras som just argumentativa.⁴⁶ Man argumenterar knappast när man förmanar ett auditorium med vokativer som "O ni de försumliga hop!".⁴⁷ Som helhet betraktad är samlingen snarare ett exempel på *exhortation*. Den dominerande framställningsformen kan betecknas som *hortativ* eller *parenetisk* (förmanande). Detta är förvisso inte den enda formen av framställning i samlingen men den utgör en överordnad kategori, som har med predikans institutionaliserade syfte att göra. En annan frekvent framställningsform är den *narrativa*, exemplifierad i de sedelärande anekdoter som anförs. Till detta kommer en rad former som är svårare att exakt definiera: deskriptorer, supplikationer, exklamationer, poem, aretalogier (prisanden av Guds eller av heroers dygder och attribut) etc. Däremot saknas praktiskt taget helt den framställningsform eller diskurstyp som textlingvister urskiljer som *argumentativ*, det vill säga resonerande framställningar där det ena vägs och prövas mot det andra (*pro et contra*, "för och emot", "å ena sidan – å andra sidan" o.d.).⁴⁸

De narrativa framställningarna är som sagt underordnade det övergripande *hortativa* syftet. Detta framgår tydligt när al-Hurayfish inleder med en sedelärande anekdot för att sedan vända sig till direkt till åhöraren med förmanande retoriska frågor och förebrående tilltal. Så till exempel när han, efter att ha berättat om kalifen Umar bin Abd al-Aziz och dennes självrannsakning, vänder sig till auditoriet (inklusive oss sentida läsare): "Umar fruktade trots sin rättrådighet (*ma'a 'adlihi*) och du, du tror dig

40 Se t.ex. Lings (1997), sida 61, för exempel ur den traditionella Muhammadbiografiska litteraturen.

41 Brown (2004), sida 53-68 ger en bra introduktion till denna problematik.

42 al-Hurayfish (1996), se t.ex. predikan nr. 16, nr. 18, nr. 20 och nr. 21.

43 Perelman (2004), sida 23. [Min kurs.]

44 Perelman (2004), sida 22. [Min kurs.]

45 Perelman (2004), sida 119 f.

46 För en mer ingående diskussion av olika typer av framställningsformer, inkl. en bestämning av detta begrepp, se Halldén (2001), sida 38 ff.

47 al-Hurayfish (1996), sida 306.

48 Halldén (2001), sida 38 f. med vidare referenser.

vara säker, trots din orättfärdighet (*ma'a zulmi-ka*)!'⁴⁹ De narrativa elementen fungerar på så sätt som "sprängbräda" för ett påföljande hortativt tilltal.⁵⁰ Bara i överförd bemärkelse, och under förutsättning att man tänjer rejält på gängse begrepp, kan detta beskrivas som argument. Mer exakt är det fråga om en utläggning av anekdotens moral och en tillämpning av den retoriska figur som i islamisk skolretorik (*'ilm al-balagha*) brukar benämnas *iltifat*, "vändning", det ögonblick då predikanten går ifrån den upphöjda och föredömliga värld han frammanat i narrativ form och vänder sig (*iltafata*) direkt till sitt auditorium med retoriska frågor och förmaningar.⁵¹

Suggestion vs. argumentation

Ett berättartekniskt grepp som al-Hurayfish och andra muslimska predikanter ofta använder är att återge en situation, eller ett händelseförlopp, i vilket det förlutnas heroer agerar i en roll motsvarande den som predikanten intar i förhållande till sitt auditorium i nuet. Ett exempel är då al-Hurayfish berättar om en ung syndare som, efter att ha upplevt predikanten Mansur bin 'Ammars förmaningar, blir botfärdig och full av ånger.⁵² Berättelsen inleds med en beskrivning av Mansur i rollen som utövare av predikogenren *wa'z*. En rad centrala termer och begrepp används för att karakterisera det han gör i förhållande till sina åhörare: han inja-gar fruktan (*takhwif*) och klandrar dem (*zajr* och *ta'nif*) tills det "själarna var utom sig av ångest och höll på att dö av skräck" (*kadat al-nufus tabimu qalaqan wa-tamitu faraqa*).⁵³ Så långt är det alltså en beskrivning av en typisk

representant för det ämbete al-Hurayfish själv ikläder sig. Berättelsen växlar sedan perspektiv till den unge syndaren, som genom sin upplevelse av Mansurs kraftfulla predikan, grips av en sådan fasa att han bestämmer sig för att helt förändra sitt liv. I botfärdighet hänger han sig därefter åt stränga asketiska övningar, vilket slutligen gör honom så utmärglad att hans stackars mor måste bönfälla honom om att åtminstone dricka litet vatten. Detta hjälper emellertid inte. Vattnet i koppen som hans mor räcker honom får honom bara att erinra sig Guds ord i Koranen: "det som han läppjar på och måste tvinga sig att svälja" (Kor. 14: 17/20). Al-Hurayfish återger endast detta fragment av koranstället men de av hans åhörare/läsare som kan sin Koran förstår att det handlar om den vidriga dryck tillredd av "var och blod" (*sadiid*) som invånarna i helvetet ska få dricka. Protagonisten faller i gråt, ger ifrån sig ett skrik av ångest och faller död till marken.⁵⁴ Som sedvanligt uttolkar och tillämpar al-Hurayfish sedan berättelsens moral genom att mana den som förlösar sin tid på att skjuta sin bättring på framtiden att ta varning av exemplet.⁵⁵

Berättelser av denna karaktär ger stereotypa roller för både predikant och åhörare. Berättelsen speglar med andra ord den situation vår predikant och hans auditorium befinner sig. Rollerna illustreras samtidigt som de föreskrivs. Greppet skulle eventuellt kunna liknas vid det narratologer diskuterar i termer av *mise en abyme* eller "mirror-text", ett slags emblematiske relation mellan det som omtalas i berättelsen och de omständigheter under vilka berättelser framförs.⁵⁶ Belysande är också Edwin Blacks resonemang om den "implicerade" åhöraren (den andra persona), när han hävdar att kritiker i denna kan se en modell av vad retorn önskar att hans verkliga åhörare ska bli.⁵⁷ Så vitt

49 al-Hurayfish (1996), sida 271.

50 För en detaljerad redogörelse för begreppet framställningsform (narrativ, hortativ, deskriptiv, argumentativ etc.) i relation till begreppet genre, se Halldén (2001), sida 38-44, passim.

51 Se Abdel Haleem (1992) för en detaljerad redogörelse på engelska av *iltifat* med fokus på Koranen.

52 al-Hurayfish (1996), sida 258 f.

53 al-Hurayfish (1996), sida 258.

54 al-Hurayfish (1996), sida 259.

55 al-Hurayfish (1996), sida 259.

56 Bal (1997), sida 146; Genette (1995), sida 233; och Halldén (2001), sida 115 för vidare diskussion, exempel och referenser.

57 Black (1999), sida 10.

jag kan se är det fråga om en form av retorik som inte så enkelt låter sig förklaras inom ramen för Perelmans argumentationsteori. Det är inte argumentation, men väl retorik. Möjliga skulle aspekter av fenomenet gå att inordna i de Perelman diskuterar i termer av "närvaro",⁵⁸ eller sättas i samband vad han säger om illustrationer som ska "appellera till föreställningsförmågan".⁵⁹ Men frågan är om detta räcker för att förklara saken.

En central fråga är förstas hur man väljer att definiera termen "argument" i förhållande till andra medel som används för att övertyga eller förföra ett auditorium. Mitt intryck är att det ofta, så även hos Perelman själv, primärt refererar till aktivitet som förutsätter minst två motstridiga åsikter (*dissensus*). Den som argumenterar underförstår detta och vinnlägger sig om att tala för sin sak gentemot andra möjliga uppfattningar, primärt genom att appellera till förståndet när det är fråga om argumentation. Det är i varje fall så begreppet tenderar att definieras när vederhäftiga argumentationsteoretiker lägger pannan i veck.⁶⁰ Detta är inte ointressant, men man kan ifrågasätta vilken betydelse argumentation i denna mening egentligen har haft i retorikens historia. Det är rimligt att tänka sig att människor lika ofta låtit sig övertygas och förföras genom upplevelser och intryck av estetisk art, av berättelser som givit upphov till inlevelse, av enkla signaler som upprepats genom socialisation och iscensättningar av imponerande manifestationer. Även sådana fenomen torde vara av intresse för retorikforskningen.

"Genuin" retorik vs. propaganda

Perelman kom till retoriken via sitt intresse för moralfilosofiska problem och präglad av den tyske logikern Gottlob Frege. Som han själv skriver sökte han ursprungligen efter en "vär-

deomdömenas operativa logik".⁶¹ Mot den bakgrunden är det inte förvånande att tonvikten i Perelmans nya retorik ligger vid det *intelligibla* i argumentationsstrukturer, sådant som riktar sig till människans förstånd snarare än hennes emotioner, estetiska upplevelser och rituella/repetitiva beteenden. Frågan är om den nya retoriken inte snarare är att betrakta som en ny dialektik än en retorik. Perelman själv betonade gärna retorikens släktskap med dialektiken och var tydligtvis medveten om att detta i någon mån utgjorde ett avsteg från den aristoteliska traditionen.⁶² Både Perelman och Olbrechts-Tyteca såg sig uppenbarligen också föranledda att vid tillfällen anföra skäl till varför de ändå inte, trots allt, ville kalla den teori de grundade för en ny dialektik.⁶³ Ett skäl lär ha varit att termen "dialektik" approprierats av marxismen och förlorat sin ursprungliga betydelse, vilket skulle kunna leda till missförstånd. Det förefaller mig vara ett svagt argument med tanke på att Perelman ju i allt övrigt strävade efter att rehabilitera en annan korrumpierad term, nämligen retorik. Den uppgiften kan ju knappast ha varit lättare än att vrida dialektikbegreppet ur marxisternas händer.

Att tonvikten i så hög grad ligger vid argumentation hänger samman med Perelmans strävan att återupprätta retorikens rationalitet, legitimitet och relevans i sin egen tid. En premiss är att det finns en så att säga *genuin* retorik som är att skilja från vanföreställningar om retoriken såsom en beteckning på "tomma ord", stilistiska övningar och propaganda. Så framträder också retoriken hos Perelman som en praktik i god humanistisk anda, något som står i motsats till "tvång och dressyr".⁶⁴ Retoriken blir till en sorts bildningstradition, ett värn mot "fundamentalism" av olika slag, såväl scientis-

61 Perelman (2004), sida 21.

62 Se t.ex. Perelman (2004), sida 27, 29 ff., 33. Se även Romano (1989), sida 13, och Dearin (1989), sida 28.

63 Onsberg (1998), sida 71.

64 Perelman (2004), sida 38. Se även Dearin (1989), sida 8.

58 Perelman (2004), sida 63-67, passim. Se även Karon (1989), sida 163 ff.

59 Perelman (2004), sida 131.

60 Se t.ex. Eemeren, Grootendorst och Kruiger (1987).

tiska som religiösa. Denna tendens kommer till uttryck inte minst i Perelmans kritik av Descartes, där denne den moderna rationalismens portalfigur framstår som inte bara en retorikfientlig scientist utan dessutom som en religiös fundamentalist.⁶⁵ Som en uttolkare formulerat det är Perelmans arbete till stor del ägnat åt att kullkasta nävt rationalistiska epistemologier som den cartesianska, enligt vilka människan oberoende av språk och "retorik" kan nå sann kunskap genom en sorts gudomligt given intuition.⁶⁶ I *Retorikens imperium* utvecklas denna filosofiska kritik i ett kapitel om "Dissociation av begrepp", där Perelman analyserar hur olika filosofiska tankesystem byggs upp kring begrepppar och dissociationer av begrepp, som sedan i sin tur ger upphov till nya begrepppar och dikotomier.⁶⁷ Den nya retoriken fungerar här som ett verktyg för kritisk analys av filosofiska och ideologiska system, och som sådan skulle den förstås kunna tillämpas även på tankekonstruktioner inom islamisk teologi. Så länge man begränsar sig till att analysera islam som lära, tankesystem, finns det alltså en hel del ammunition att hämta i Perelmans argumentationsteori. Det gäller då även resonemangstekniker som utvecklats i den islamiska jurisprudence och rättsvetenskapen. I det fallet skulle även till exempel det Perelman har att säga om analogier vara användbart.⁶⁸ Detta förutsätter emellertid att man intresserar sig mer för den världsbild och de intellektuellt formulerade idéer som kommer till uttryck i sådana diskurser än för själva diskursen och framförandet som sådant, och att man i någon mening finner det mödan värt att diskutera detta som ett seriöst alternativ till andra världsbilder. Som icke-konfessionell religionshistoriker är det inte min uppgift att gå så långt. För övrigt har Perelmans filosofiska analys dessutom ett annat, mer specifikt syfte, nämligen att visa hur retoriken utsatts för

attacker på grundval av en viss särskild begrepps-dikotomi: den har förknippats med *procedur* och *artefakt* och ställts i motsats till *uppriktighet* och *naturalighet*.⁶⁹ Mot detta uppställer Perelman en annan dikotomi, när han skiljer på "den formalistiska, statiska och skolära retoriken" å ena sidan och "en persuasiv retorik som dynamiskt anpassar sig till alla slags auditorier" å den andra.⁷⁰ Enligt Perelman skulle det alltså finnas en genuin och okonstlad retorik, som inte ska förväxlas med den konstlade retoriken. Resonemanget är märkligt med tanke på den kritik Perelman samtidigt riktar mot bland annat existentialismen för det sätt på vilket dess företrädare, Jean-Paul Sartre, lovordar det förment autentiska och ursprungliga. Kanske ska det tolkas som en självironi.⁷¹

Mer generellt sällar sig Perelman i sin plädering för en retorikmedveten humanism till Ernesto Grassi och traditionen efter Giambattista Vico (1688-1744). I kampen mot scientism och fundamentalism blir retoriken här till en hjälpgumma eller, som den av Perelman citerade W. Jens uttrycker det, "humanvetenskapernas antika och nya drottning".⁷² Risken är att man därmed faktiskt uppställer en *normativ* definition av vad (god) retorik är eller bör vara snarare än att ägna sig åt ett intresselöst och kritiskt studium av retorik. På detta följer vidare att många fenomen och företeelser i talekonstens historia kanske måste avgränsas såsom icke genuint retoriska, trots att de är *oratoriska* i konkret medial mening. För Perelman är det som avgör huruvida en viss diskurs ska räknas som ett uttryck för retorik *inte* att den framförs av en retor inför ett auditorium. Det avgörande tycks snarare vara framförandets argumentativa struktur och disposition, oberoende av om det förmedlas i tal, skrift eller vilket som helst annat medium. Tonvikten ligger på *inventio* och *dispositio* medan *elocutio* och i synnerhet *actio* skjuts i bakgrunden.

65 Perelman (2004), sida 177 f. Se även Dearin (1989), sida 24.

66 Citerat i Dearin (1989), sida 24.

67 Perelman (2004), sida 149-160.

68 Perelman (2004), sida 137 ff.

69 Perelman (2004), sida 160.

70 Perelman (2004), sida 160.

71 Perelman (2004), sida 160.

72 Perelman (2004), sida 183.

Slutsats

Sammanfattningsvis måste man konstatera att det finns tendenser hos Perelman som talar emot att al-Hurayfishs predikokost skulle vara ett lämpligt studieobjekt för den nya retoriken. Ett centralt problem är att det inte är fråga om argumentation utan om exhortation och andra företeelser som inte enkelt låter sig definieras i termer av argument. Nu är det i och för sig inget som hindrar att muslimska och religiösa texter i allmänhet underkastas en filosofisk argumentationsanalys, men som oberoende icke-konfessionell forskare är man inte nödvändigtvis primärt intresserad av det teologiska tankesystemet som sådant utan kanske snarare av själva framförandet, diskursen, och dess funktioner. Man kan då vidare observera att argument sällan är det enda eller främsta medlet när det gäller att attrahera och förföra i religiösa sammanhang. I det aktuella fallet står vi inför ett empiriskt material som vittnar om en institutionaliserad verksamhet vars primära funktion inte så mycket är att övertyga ett auditorium genom intelligibla argument som att inskräpa, mana fram eller underbygga upplevelser, inlevelse, rentav hänryckning. Ett annat

problem är att Perelman inte nöjer sig med att studera retoriska fenomen utan dessutom uppsätter en normativ definition av "genuin" retorik. Denna tendens kan förstås mot bakgrund av hans strävan att komma till rätta med vanföreställningar som reducerar retoriken till en fråga om "tomma ord", stilistiska överdrifter och figurlära, men det innebär samtidigt att en mängd viktiga aspekter därmed faller ur blickfånget. Det huvudsakliga syftet förefaller mig vara att göra retoriken filosofiskt rumsren, att visa på dess rationalitet, legitimitet och relevans. Därav också insisterandet på retorikens släktskap med det ämne Aristoteles urskiljde som dialektik. (De gängse modellerna i Perelmans samtid förutsatte väl snarare ett släktskap med poetiken.) På sätt och vis är dessa tendenser redan medvetna och uttalade hos Perelman och det vore orätt att klandra den nya retoriken för att den inte omfattar alla tänkbara aspekter på retorik. Det är alltid lättare att kritisera en intressant och väl genomlyst teori än en ogenomtänkt. Icke desto mindre kan det finnas anledning att påminna om att Perelmans nyretorik primärt är en argumentationsteori, om än en retorikorienterad sådan.

Om författaren:

Philip Halldén är Fil.dr i islamologi vid Lunds universitet. Föreliggande artikel är ett resultat av ett forskningsprojekt om al-Hurayfish som bedrivits med stöd av Vetenskapsrådet.
E-post: Philip.Hallden@teol.lu.se

Litteratur

- Abdel Haleem, M. A. S. (1992): "Grammatical Shift for Rhetorical Purposes: Iltifat and Related Features in the Qur'an", i: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 55:3, sida 407-432.
- Bal, Mieke (1997): *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*. University of Toronto Press, Toronto.
- Berkey, Jonathan P. (2001): *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*. University of Washington Press, Seattle och London.
- Black, Edwin (1999): "Den Andre Persona", i: *Rhetorica Scandinavica*, Nr. 9/1999, sida 7-16.
- Bossuet, Jacques-Bénigne (2003): "Predikan om döden och livets korthet", i: *Res Publica* Nr. 61, sida 103-112.
- Brinner, William M. (1963): "The significance of the Harafish and their 'Sultan'", i: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. VI., sida 190-215.
- Brown, Daniel (2004): *A New Introduction to Islam*. Blackwell, Oxford.
- Dearin, Ray D. (1989): "The Philosophical Basis of Chaim Perelman's Theory of Rhetoric", i: Dearin, Ray D. (red.), *The New Rhetoric of Chaim Perelman: Statement & Response*. University Press of America, Lanham, sida 17-35.
- Eemeren, Frans H. van, Rob Grootendorst och Tjark Kruijer (1987): *Handbook of Argumentation Theory*. Foris, Dordrecht.

- Fehrman, Carl (1952): *Diktaren och döden*. Bonniers, Stockholm.
- Genette, Gérard (1995): *Narrative Discourse. An Essay in Method*. Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Halldén, Philip (1998): "Demostenes på arabiska. Den islamiska retoriktraditionen", i: *Rhetorica Scandinavica*, Nr. 6 / 1998, sida 25-32.
- (2001): *Islamisk predikan på ljudkasset: En studie i retorik och fonogramologi*. Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- (2005): "What is Arab Islamic Rhetoric? Rethinking the History of Muslim Oratory Art and Homiletics", i: *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 37, sida 19-38.
- al-Hurayfish, Shu'ayb (1996): *al-Rawd al-fa'iq fi'l-marwa'iz wa'l-raqa'iq*. Maktabat al-Iman, al-Man-sura [Egypten].
- (1997): *al-Rawd al-fa'iq fi'l-marwa'iz wa'l-raqa'iq*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut.
- Irwin, Robert (2003): "Mamluk Literature", i: *Mamluk Studies Review*, Vol. 7 (January 2003), sida 1-29.
- Karon, Louise A. (1989): "Presence in The New Rhetoric", i: Dearin, Ray D. (red.), *The New Rhetoric of Chaim Perelman: Statement & Response*. University Press of America, Lanham, sida 163-178.
- Kishk, 'Abd al-Hamid (1990): *Ila fursan al-manabir* [Till predikstolarnas riddare]. Maktabat al-sahafa, u.o. [Kairo?]
- Lapidus, Ira Marvin (1984, 1967): *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Lings, Martin (1997): *Muhammad, his life based on the earliest sources*. The Islamic Texts Society, Cambridge.
- Mahfouz, Naguib (1977): *Malbamat al-barafish* ["Harafishernas kvarter"]. Maktaba Misr, Kairo.
- (1993): *The Harafish*. Anchor Books, New York.
- Makdisi, George (1990): *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Möller, Daniel (2003): "Dödens demokrati: Om en tanke i 1600-talets förgängelsediktning", i: *Res Publica* 61, sida 79-94.
- Onsberg, Merete (1998): "En feministisk ny dialektik?", i: *Rhetorica Scandinavica*, nr. 5 / 1998, sida 71-72.
- Perelman, Chaïm (2004): *Retorikens imperium*. Symposium, Stockholm/Stehag.
- Perelman, Chaïm och L. Olbrechts-Tyteca (1958): *La Nouvelle Rhétorique. Traité de l'Argumentation*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Romano, Carlin (1989): "Rhetorically Speaking: Chaim Perelman Rediscovered Western Philosophy", i: Dearin, Ray D. (red.), *The New Rhetoric of Chaim Perelman: Statement & Response*. University Press of America, Lanham, sida 11-16.