

Södertörns högskola | Institutionen för genus, kultur och historia
Magisteruppsats 30 hp | Religionsvetenskap | Vårterminen 2011

Intellektuell *jihad*

– En analys av Fazlur Rahmans och Taha Jabir
al-Alwanis islamtolkningar

Av: Louise Sjödin
Handledare: Susanne Olsson

Sammanfattning/Abstract

Syftet med denna uppsats är att ur ett socialkonstruktivistiskt perspektiv göra en jämförande textanalys av Fazlur Rahmans och Taha Jabir al-Alwanis tolkningar av islam utifrån teman som bl.a. rör deras syn på tidigare tolkningsmetoder och hur de uppfattar muslimers situation idag. Rahman och al-Alwani har olika utbildningsbakgrund men har båda arbetat i U.S.A. De förespråkar förnuftstolkning för att nå vad de anser vara Koranens egentliga budskap och betonar en medvetenhet om att historisk och social kontext måste beaktas i tolkningsprocessen. Analysen visar att båda betonar individens ansvar, plikt och engagemang men att deras uppfattning om enskilda muslimers åtagande skiljer sig något åt. Analysen visar också på att det har något olika uppfattning om de islamiska källorna liksom hur nytolkning får praktiseras. Orsaker till dessa skillnader analyseras i uppsatsen.

Fazlur Rahman, Taha Jabir al-Alwani, Koranen, sunna, nytolkning, förnuft, auktoritet, ijihad, taqlid.

Innehållsförteckning

1	Inledning.....	5
2	Syfte och frågeställning	7
3	Disposition.....	8
4	Metod och material	9
4.1	Fazlur Rahman	Fel! Bokmärket är inte definierat.
4.2	Taha Jabir al-Alwani	10
5	Teoretiska perspektiv	13
6	Tidigare forskning	16
7	Bakgrund.....	19
7.1	Konflikten kring förnuftets roll	19
8	Fazlur Rahman.....	25
8.1	Biografi.....	25
8.2	Källorna.....	25
8.2.1	En systematisk metod för att förstå och tolka Koranen	25
8.2.2	Den verbala och den praktiska traditionen (hadith och sunna).....	30
8.3	Problem inom islam	33
8.4	Muslimers situation idag	36
8.5	Människans relation till Gud	41
9	Taha Jabir al-Alwani.....	45
9.1	Biografi.....	45
9.2	The International Institute of Islamic Thought (IIIT)	45
9.3	Källorna.....	46
9.3.1	Koranläsning på två nivåer	46
9.3.2	Andan hos sunna	51

9.4	Problem inom islam	54
9.5	Muslimers situation idag	60
9.6	Människans relation till Gud	66
10	Jämförande analys	68
10.1	Problemen i tidigare tolkningsmetoder och muslimers situation idag	68
10.2	Åtgärder.....	71
10.3	Människans ansvar	72
10.4	Slutsatser	73
11	Referenser	76
11.1	Källor.....	76
11.1.1	Fazlur Rahman.....	76
11.1.2	Taha Jabir al-Alwani.....	76
11.2	Litteratur.....	77

1 Inledning

Globaliseringsprocesser har gjort att alltfler muslimer kommer i kontakt med skiftande tolkningar av islam vilket öppnar upp mer för reflektion kring vad det innebär att vara muslim. Debatten engagerar muslimer över hela världen och det är nödvändigtvis inte enbart *ulama*, de religiöst lärda i islam, som har tillgång till att tolka de religiösa källorna och avgöra vad som är sann islam och vad som inte är det. Idag talar många om ”islamer” istället för ”islam” eftersom det senare skulle kunna antyda att islam är en enhetlig och statisk företeelse.¹ Det förekommer således en mångfald inom muslimsk tro och praktik idag.

I fokus för denna uppsats är två moderna tolkares uppfattningar om islam. Filosofen Fazlur Rahman och juristen Taha Jabir al-Alwani är två av de som ifrågasätter förespråkandet av *taqlid*, d.v.s. imitation av tidigare etablerade tolkningar, som tycks ha fått en dominerande roll i muslimsk tro och praktik. Båda förespråkar istället en nytolkning med hjälp av förnuftet. Förnuftsanvändning har varit omdiskuterat genom islams historia och det har varit meningskiljaktigheter kring vilken relation förnuftet och uppenbarelsen bör ha,² vilket även är i fokus för Rahmans och al-Alwanis tolkningar.

Jag kom i kontakt med Rahmans och al-Alwanis arbeten genom min utbildning i religionsvetenskap, och valde att fokusera på dem i min uppsats eftersom båda två tillskriver förnuftet en stor roll i sina tolkningar. De har båda studerat i det så kallade väst och de har antingen skrivit på engelska eller fått många texter översatta till engelska. Rahmans idéer och tolkningsmetoder har inspirerat andra islamiska tänkare³ och al-Alwani som det än så länge inte finns så mycket forskning kring är aktiv i flera olika islamiska organisationer bl.a. *The International Institute of Islamic Thought* och *the Organization of the Islamic Conference*.

Eftersom jag är intresserad av att närmare undersöka hur relationen mellan förnuft och uppenbarelse i islamtolkningar kan se ut ville jag ta reda på hur Rahman och al-Alwani handskas med problematiken kring förnuftsanvändning i tolkningar av de islamiska källorna

¹ Svensson, 2000: 15

² Martin & Woodward, 1997: 25-41

³ Martin & Woodward, 1997: 200

(Koranen och sunna) och hur de förhåller sig till att muslimer tycks ha förlitat sig på tidigare tolkningar och accepterar principen om imitation.

2 Syfte och frågeställning

Syftet med min uppsats är att systematiskt presentera, analysera och jämföra islamtolkningar framförda av Fazlur Rahman (1919-1988) och Taha Jabir al-Alwani (1935-), med utgångspunkt att dessa utgör nytolkningar och förespråkar förnuftet som tolkningsredskap. Jag vill redogöra för vad de anser problematiskt med islam för muslimer idag, samt hur de presenterar sina tolkningar som möjligheter till att förbättra muslimers situation. Jag kommer att titta på hur de anser att islam ska tolkas för att fungera som en lösning på de problem som de anser förekommer i samtida kontext samt vad de menar krävs av muslimer för att islam ska få den roll och det inflytande som de hävdar att islam borde ha. En fråga rör också hur det legitimerar sina respektive tolkningar och hur de ställer sig till idealet om imitation av tidigare tolkningar och hur de relaterar till förnuftsanvändning. Jag kommer att fokusera på följande frågeställningar i min undersökning:

- Vilka är problem målar Rahman och al-Alwani upp vad gäller tolkningstraditioner?
- Vilka är problemen som de anser att dagens muslimer står inför?
- Hur vill de att dessa problem ska lösas, både vad gäller tolkningstraditioner och den situation som muslimer befinner sig i idag?
- Vilken roll ges förnuftet i deras tolkningar?
- Hur förstår de Koranen och sunna och hur anser de att dessa källor ska kunna bidra till att lösa problemen?
- Hur förhåller de sig till *taqlid* i samtliga av dessa frågor?
- Vad måste muslimer göra enligt Rahman och al-Alwani för att efterleva det som de beskriver som sann islam?
- Vilka likheter och skillnader mellan deras tolkningar blir framträdande?

3 Disposition

Uppsatsen inleds härnäst med en presentation av källmaterial och min metod. Därefter beskriver jag vilka teoretiska perspektiv jag utgått från i min undersökning, som kortfattat kan beskrivas som en socialkonstruktivistisk förståelse av religiösa traditioner, vilket för min del lett till en kontextualiserad tematisk läsning av det empiriska materialet. Jag redogör också för tidigare forskning inledningsvis.

Därefter följer ett kontextualiserande bakgrundskapitel som främst tar upp hur förespråkande av förnuftet historiskt behandlats av teologer, för att sedan övergå till hur förnuftsförespråkande ser ut idag. I empiridelen, presenterar jag Rahman och al-Alwani i varsitt kapitel där jag valt att använda samma struktur och tematisk indelning för att göra deras tolkningar lättöverskådliga. Följt av deras respektive biografi kommer jag att redogöra för synen på Koranen och sunna samt uppfattningar om vilka metoder som bör användas för att tolka och förstå dessa källor. Därefter redogör jag för de problem som de lyfter fram i islamiska tolknings-traditioner, samt vilka problem de anser att muslimer står inför idag. Den empiriska presentationen avslutas med en beskrivning av deras människosyn och vad den resulterar i då det kommer till muslimers åtaganden. Eftersom förnuftets betydelse står i fokus kommer detta att lyftas fram i kapitlen. Avslutningsvis gör jag en jämförande analys utifrån de teman som jag lyfter fram i empirin.

4 Metod och material

4.1 Fazlur Rahman

Förutom att göra en tematisk textanalys har jag även tittat på de maktaspekter som förekommer i Rahmans och al-Alwanis texter, t.ex. hur de förhåller sig till andra tolkningsmetoder. Detta är en del av min analys av deras tolkningar som nytolkningar där jag vill analysera hur de förhåller sig till den normativa tolkningstraditionen (*taqlid*). Samtliga texter är skrivna på engelska men några av al-Alwanis böcker är översatta från arabiska, vilket jag också kommenterar nedan. I avsnittet som rör teoretiska perspektiv kommer jag in på hur jag anser att det är svårt att helt och hållet skilja på teori och metod, vilket gör att jag utelämnar denna diskussion här, och det innebär att också att min metoddiskussion fördjupas där.

Islam publicerades 1966 och i den redovisar och analyserar Rahman olika teman i islams historia. Han inleder med att beskriva profeten Muhammeds liv och profetskap, utvecklingen i bl.a. islamisk juridik och filosofi samt det han beskriver som förmoderna och moderna reformrörelser. Han avslutar med att diskutera islams framtid och de interna problem som han anser finnas i muslimska samhällen. Många av de diskussioner som förkommer i den här boken återfinns också i *Islam & Modernity*.(se nedan)

Major Themes of The Qu'ran publicerades första gången 1980 och handlar om, precis som titeln indikerar, korantextens huvudteman som enligt Rahman inkluderar bl.a. synen på Gud, eskatologi och det tidiga muslimska samhället. Jag har huvudsakligen använt mig av de kapitel som behandlar människan som individ och människans funktion i samhället eftersom de relaterar till undersökningens syfte och frågeställningar. I dessa kapitel beskriver Rahman sin syn på människan, hennes relation till Gud och vilka uppgifter hon har på jorden.

Diskussionen i *Islam & Modernity* från 1982 kretsar kring det problem Rahman upplever bland muslimer då det kommer till Koranens relevans för samtida behov. Problemen han lyfter fram är att han menar att många misslyckats att förstå Koranen och därför förespråkar han nya tolkningsmetoder för att felet inte ska återupprepas. Han diskuterar även utbildningens roll i att främja och sprida en ny tolkningsmetod, och vad han anser varit bristerna i tidigare reformförsök inom muslimsk utbildning.

Jag har även använt mig av artiklar som publicerats i olika tidskrifter och som senare blivit bokkapitel. ”Some key ethical concepts of the Qur’an” publicerades 1983 i *The Journal of Religious Ethics* och i den redogör Rahman sin syn på olika arabiska begrepp rör etik och förekommer i Koranen samt diskurerar vad som krävs av människan som ett resultat av hans tolkning.

”The Qur’anic concept of God, the universe and man” publicerades 1967 i *Journal of Islamic Studies*. I denna text beskriver Rahman hur han tolkar Koranen angående Gud, människan och skapelsen. ”The status of the individual in Islam” publicerades i *Islamic Studies* 1966. Här redogör Rahman sin syn på individens status och vilken relation individen har till samhället från ett perspektiv i enlighet med vad som enligt Rahman är islams lära. Både ”The Qur’anic concept of God, the universe and man” och ”The status of the individual in Islam” utgör även kapitel i *Islam: Critical Concepts in Sociology Vol.1 Islam as religion and law* från 2003.

”Islam’s origins and ideals” utgör ett kapitel i boken *Islamic Identity and the Struggle for Justice* som gavs ut 1996. I denna text beskriver Rahman bl.a. sin syn på *taqwa*, som preliminärt kan översättas till ”gudsfruktan”. Detta begrepp diskuterar han i flera av sina texter, och vilken relation det begreppet beskrivs ha till människors engagemang i samhället.

4.2 Taha Jabir al-Alwani

Många av de böcker som jag läst av al-Alwani är engelska översättningar av texter som ursprungligen skrivits på arabiska. Detta kan ses som problematiskt då översättning är liktydigt med tolkning. Översättningarna av dessa böcker och föreläsningar har gjorts av eller i samarbete med den organisation som al-Alwani är aktiv i, nämligen *the International Institute of Islamic Thought* (IIIT), och jag utgår från att de inte på något sätt vill förvanska eller förändra al-Alwanis texter, eftersom han förväntas dela IIIT:s syn på islam. I förorden till dessa publikationer, som är formulerat av IIIT, kommenteras utförandet av översättningarna. Bland annat nämns det att översättningarna använder translittererad islamisk terminologi, vilket sägs ingå i de riktlinjer som organisationen utfärdat för översättningar. De skriver också att några av de arabiska termer som förekommer är oöversättbara, och att vissa termer är så viktiga att IIIT anser att någon slags bekantskap med dem är väsentlig. Därför använder de vissa arabiska begrepp även i översättningarna och dessa är försedda med fotnot som beskriver vad termen

betyder. Ibland ges arabiska termer istället en kort översättning eller beskrivning inom parentes i brödtexten. De ord som ännu inte accepterats engelska i ordböcker är kursiverade och förekommer ett flertal gånger i översättningarna. IIIT råder läsaren att återgå till fotnoterna närhelst det är nödvändigt. IIIT försöker således att ge den information som de verkar anse att de engelskspråkiga läsarna behöver för att förstå översättningen. Jag tror att detta gör att översättningarna håller en hög kvalitet, om inte annat vad det gäller eftersträvan att inte avvika från den arabiska texten. Detta gör att jag har valt att använda mig av översättningar i källmaterialet, trots att jag är medveten om att det inte är idealiskt.

Outlines of a Cultural Strategy, The Qur'an and the Sunnah: Time-Space Factor, Ijtihad och *Towards a Fiqh for Minorities – Some Basic Reflections* är alla korta publikationer med en längd på mellan 15–60 sidor. De är utgivna av IIIT:s Londonkontor i vad som kallas ”Occasional Paper Series” som publicerar olika arbeten, artiklar och föreläsningar i individuella häften för att öka deras tillgänglighet. *Outlines of a Cultural Strategy* kom ut 1989 på arabiska och översattes till engelska 1991. Den var ursprungligen en föreläsning av al-Alwani från 1988 och handlar huvudsakligen om de olika problem som han uppfattar i den muslimska gemenskapen, umma, bl.a. vad det gäller utbildning och samhällelig utveckling. Han presentera vidare här en strategi för hur muslimer ska bemöta krisen i enlighet med islams sanna lära.

The Qur'an and the Sunnah: Time-Space Factor gavs ut på arabiska 1991 och översattes senare till engelska av IIIT. Al-Alwani beskriver här hur han anser att muslimer inte lyckats utnyttja de tillgångar som han menar finns i Koranen och sunna. Han hävdar att de tillgångar som finns i Koranen och sunna bara kan nås med korrekt utarbetad tolkningsmetod, som han även förser läsaren med.

Ijtihad gavs ursprungligen som en föreläsning på arabiska 1990. Häftet översattes och publicerades på engelska 1993 och i det diskuterar al-Alwani vad han uppfattar som utmaningar för dagens muslimer och vad de bör göra för att kunna implementera islams sanna lära.

Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections gavs ut 2003, och är översatt till engelska av IIIT. Här beskriver al-Alwani det behovet han anser finnas att formulera en islamisk juridik, dvs. en metod för att tolka källorna juridiskt, som är särskilt utvecklad för muslimer som lever i minoritet och som tar hänsyn till en sådan särpräglad situation. Han diskuterar också hur islamisk juridik bör förhålla sig till samhällsvetenskaper.

Islamic Thought - An Approach to Reform publicerades på arabiska 1995 och översattes till engelska av Nancy Roberts i samarbete med redaktörerna vid IIIT:s kontor i London. I den

här boken skildrar al-Alwani det han anser vara avsaknaden av en islamisk vision i vetenskapliga verksamheter, och hur han anser att vetenskap och utbildning bör bedrivas.

Issues in Contemporary Islamic Thought gavs ut 2005 och är en sammanställning av artiklar som skrivits av al-Alwani och publicerats i *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vilket är en tidskrift som ges ut av *Association of Muslim Social Scientists in North America* tillsammans med IIIT. I stort sett alla artiklar behandlar den kris som al-Alwani tillsammans med IIIT menar att umma, den muslimska gemenskapen, befinner sig i. Det finns också ett flertal artiklar som specifikt diskuterar *ijtihad*, självständig tolkning med hjälp av förnuftet, och *taqlid*, imitation av tidigare tolkningar.

Jag har delat in mina referenser i två sektioner, där den första består av Rahmans och al-Alwanis texter och den andra av övrig litteratur jag använt mig av. Eftersom materialet i empiridelen uteslutande är hämtade från Rahmans och al-Alwanis texter har jag valt att skriva bokens/artikelns titel i fotnoten istället för deras namn. Avsikten är att jag tror detta kan underlätta läsningen för de som inte är så bekanta med deras material .

5 Teoretiska perspektiv

Clemens Cavallin skriver i sitt kapitel i *Metode – i religionsvetenskap* att det är komplicerat att betrakta teori och metod som två helt och hållet separata företeelser, samtidigt som teoriutveckling och metodisk utforskning av empiriskt material inte är identiska verksamheter.⁴ Cavallin skriver att metod inte enbart innebär ett konkret sätt att arbeta med materialet på, utan metod är även ett uttryck för hur teorin kommer i kontakt med materialet. Metoden är systematiska tillvägagångssätt som våra teoretiska formuleringar sammanfogas med, och enligt detta perspektiv kan metoden ses som en utströmning från den teori som formulerats. Man kan också se det som att teorin formar egna metodiska förutsättningar, vilket är ett perspektiv jag delar.

Även Vivien Burrs resonemang kring socialkonstruktivism uttrycker detta samband mellan metod och teori. Hon skriver att det är svårt att föreställa sig att en person skulle kunna ställa sig utanför sina egna perspektiv för att samla ihop empiriskt material och arbeta med det oberoende av sina personliga förutsättningar och antaganden.

[...] since each of us, of necessity, must encounter the world from some perspective or other (from where we stand) and the questions we come to ask about that world, our theories and hypotheses, must also arise from the assumptions that are embedded in our perspective. No human being can step outside of their humanity and view the world from no position at all [...].⁵

Min undersökning baseras inte på perspektivet att islam är en enhetlig företeelse då en mångfald inom islam är en förutsättning för att jag ska kunna jämföra två samtida tolkningar. Islam behandlas här som ett socialt fenomen som är anknuten till och formas av sociala interaktioner. Vad som bedöms som korrekt tro och praktik uppfattas inte som statiskt, eller som att det har en objektiv motsvarighet oberoende sociala faktorer, utan som att det kontinuerligt konstrueras mellan människor. Burr skriver att liksom de sätt som vi förstår världen på och de begrepp och kategorier vi använder för att beskriva och reflektera över den är historiskt och

⁴ Cavallin, 2006: 22

⁵ Burr, 2003:152

kulturellt specifika. Alla skiljelinjer vi drar, t.ex. mellan vad som är rätt och vad som är fel, beror på när och var i världen vi lever, eftersom vi alla är historiskt situerade och betingade. Det betyder således att vår uppfattning om saker och ting alltid står i förhållande till vår historiska och kulturella kontext. Burr skriver vidare att kunskap konstrueras mellan människor i sociala interaktioner t.ex. genom tal och text. Kunskap är därmed inte objektiva observationer av verkligheten utan snarare produkter av de sociala processer och interaktioner som förekommer mellan människor.⁶ Med detta i åtanke kommer jag inte titta på hur väl Rahmans och al-Alwanis utsagor stämmer överens med ”sann” islam eller vilken teologisk sanningshalt det har utan istället undersöka vad de säger om de teman jag valt att fokusera på i min analys och därefter försöka förstå och förklara varför de säger som de gör och hur det, enligt mitt teoretiska perspektiv, oundvikligen relaterar till den kontext de befinner sig i.

Till skillnad från den förståelsen av islam som jag instämmer med anser Rahman och al-Alwani sannolikt att islam har en ”sann” och ”evig” innebörd, eller essens, som kan blottas med hjälp av vad de anser vara den rätta metoden för tolkning av de islamiska källorna. De gör det till sin uppgift att presentera vad islam *egentligen* är och *egentligen* står för. Islam blir då snarast uppfattat som ett självständigt system som kan beskrivas och karaktäriseras.

Dale Eickelman och James Piscatori talar om en ”objektivering” av religion, d.v.s. en process där grundläggande frågor angående religion och religiositet blir viktigare för många människor vilket sedan leder till en objektivering av religion i deras medvetande. Sådana ”objektiva” frågor som uppstår i den här processen menar de är moderna funderingar som alltmer formar hur muslimer tokar och praktiserar islam, vilket präglas av globaliseringsprocesser.⁷ De skriver att diskursen och debatten om muslimsk tradition numera engagerar människor på massnivå och att den innefattar en medvetenhet om muslimska såväl som icke-muslimska traditioner. Här menar de att massutbildning och masskommunikation har haft en stor påverkan eftersom dessa underlättar spridningen av information om nya och okonventionella idéer, vilket enligt dem är fallet för alla samtida religioner.⁸ De skriver att för religiösa aktivister

[...] it is not sufficiently simply to ‘be’ Muslim and to follow Muslim practices. One must reflect upon Islam and articulate it. When activists declare that they are engaged in the ‘Islamiza-

⁶ Burr, 2003: 4–5

⁷ Eickelman & Piscatori, 1996: 38

⁸ Eickelman & Piscatori, 1996: 39

tion' of their society, the sense of thinking of religious beliefs as an objective system becomes explicit.⁹

Eickelman och Piscatori menar att en aspekt av objektivisering av islam är att *ulamas* monopol på de islamiska källorna, om de nu någonsin hade någon, utmanas eftersom dessa källor numera finns i tryckt form och är tillgängliga för allmänheten som dessutom till stor del är läskunnig.¹⁰ Således är det ingen grupp som har ensamrätt på källorna, och det finns flera aktörer som strävar efter att just deras tolkningar ska erkännas som sann islam.¹¹ De skriver: "[...] Sufi *shaykhs*, engineers, professors of education, medical doctors, army and militia leaders and others compete to speak for Islam."¹² Som vi såg i bakgrundsavsnittet så visar Martin och Woodward att många muslimer idag har kommit att betona *ijtihad*, och dessa är således en del i kampen över vad Eickelman och Piscatori kallar "sacred authority", d.v.s. kampen om rätten att inneha tolkningsauktoritet. Eickelman och Piscatori anser att legitimitet är avgörande för auktoritet och att en person kan uppnå auktoritetsstatus för att den framstår som att den är införlivad av eller exemplifierar den moraliska ordningen. Auktoriteter ges auktoritet för att de anses förkroppsliga värderingar som det värnas om eller för att de representerar de symboliska referenspunkter som ett samhälle delar, vilket kan inkludera religiösa texter. De skriver vidare att symboler, som skapas av människor, är föremål för många olika tolkningar. Symbolernas mening utsätts för omtolkningar, justeringar och beslagtagningar bland de som tävlar om tolkningsauktoritet.¹³

Det är i en sådan tolkningskonflikt som jag vill placera Fazlur Rahman och Taha Jabir al-Alwani i, som också strävar efter att presentera en viss tolkning av islam, och som även är medvetna om och förhåller sig till det faktum att det finns en mängd andra tolkningar.

⁹ Eickelman & Piscatori, 1996: 42

¹⁰ Eickelman & Piscatori, 1996: 43

¹¹ Eickelman & Piscatori, 1996: 68

¹² Eickelman & Piscatori, 1996: 131

¹³ Eickelman & Piscatori, 1996: 57–59

6 Tidigare forskning

Det finns inte mycket tidigare forskning som explicit rör Rahmans och al-Alwanis tolkningar. Det finns främst vad det gäller Rahman några texter, som dock har en mer apologetisk karaktär. *The Shaping of an American Islamic Discourse: A Memorial to Fazlur Rahman* gavs ut 1999 och består av tolv kapitel skrivna av olika författare. Boken är indelad i fem delar för att täcka det som de beskriver som Rahmans vittgående intressen. Boken ger ett normativt intryck och det är tydligt att författarna uppskattar Rahmans tolkning och metod. Delarna har titlar som ”Islamic priorities and the contextuality of discourse” och ”Hermeneutics and contemporary issues” men det finns även texter som rör islam och filosofi samt sufism och poesi.¹⁴ En av de som har bidragit med en text till boken är Rahmans före detta student Earle H. Waugh som också skrivit ”The legacies of Fazlur Rahman for Islam in America” som publicerades i *The American Journal of Islamic Social Sciences* 1996. Waugh, idag professor emeritus i teologi, skriver att han i den vill identifiera grunderna i Rahmans metoder samt vilket inflytande han har haft på islamiskt tänkande bland muslimer i Nordamerika.¹⁵

År 2003 publicerades boken *Islam & Modernity Through the Writings of Islamic Modernist Fazlur Rahman* och är skriven av Donald L. Berry som är professor i religionsvetenskap. Han menar att Rahman har haft ett mycket stort inflytande på den akademiska såväl som den muslimska världen. Han jämför Rahmans inställning med den pakistanske teologen Sayyid Abul A’la Mawdud (d. 1979).¹⁶

I *Islam’s Encounter with the West: A History of Modern Islamist Movements*, som inte publicerats ännu, jämför Jon Armajani, docent i teologi, hur sociologen Fatima Menissi, Leila Ahmed, professor i teologi, Mohammad Arkoun, professor i islamstudier och Fazlur Rahman presenterar islam.¹⁷ Det finns även ett antal masteruppsatser som berör Rahman som jag inte

¹⁴ http://findarticles.com/p/articles/mi_go2081/is_4_120/ai_n28814715/, 9/5-11

¹⁵ http://i-epistemology.net/attachments/639_V16N3%20FALL%2099%20-%20Legacies%20of%20Fazlur%20Rahman%20for%20Islam%20in%20American.pdf, 9/5 -11

¹⁶ <http://www.mellenpress.com/mellenpress.cfm?bookid=5617&pc=9>, 9/5-11

¹⁷ Svensson, 2000: 32

tagit med här, men jag har inte hittat någon utförligare systematisk och vetenskaplig analys av hans tolkning.

Till skillnad från Rahman har jag inte hittat något material som beskriver och analyserar al-Alwanis arbeten, men det finns ett kapitel i boken *Globalization and the Muslim World* från 2004, av Leif Stenberg, islamolog, med titeln ”Islam, knowledge, and ‘the West’: the making of a global Islam”. Här tar Stenberg upp IIIT och deras ”Islamization of Knowledge”-projekt samt kort om al-Alwanis idéer. Han beskriver kortfattat hur al-Alwani uppfattar och förespråkar *ijtihad* i relation till den kris som al-Alwani tillsammans med IIIT anser att umma befinner sig i.¹⁸

Eftersom det tycks finnas en brist på tidigare forskning gör det att min empiri är outforskad och jag hoppas att min uppsats kan ge ett bidrag till att förändra detta. På grund av denna brist har jag läst annan litteratur som tar upp frågor som liknar det jag fokuserat på i min uppsats, som framförallt rör tolkningsfrågor inom juridik och teologi både historiskt och i nutid, och som inspirerat mig i min analys av Rahman och al-Alwanis islamtolkningar.

Defenders of Reason in Islam av Mark Woodward och Richard Martin från 1997 handlar huvudsakligen om mutazilitiska och så kallade neo-mutazilitiska ställningstaganden i den numera globala konflikten som råder angående hur Koranen ska tolkas, som jag diskuterar i bakgrundskapitlet. Boken innehåller även diskussioner angående hur muslimer idag har kommit att värdera *ijtihad* för att tolka islam i nutida kontext. Författarna skriver bl.a. att de vill visa på de spänningar som de anser råder mellan dem som de i studien betecknar som rationalister och traditionalister.¹⁹ Martin och Woodward skriver att i modern tid har både rationalister, som de även kallar modernister, och traditionalister kommit att värdera *ijtihad*, men att de skiljer sig åt då det kommer till viket resultat de vill att det ska leda till. Traditionalister, som de anser att nutida islamistiska rörelser är variant av, vill ofta finna en universellt tillämbbar mening medan modernisterna vill finna den kontextuella meningen.²⁰ Deras bok tar således upp olika förnuftstolkningar både i historien och i nutid, samt hur nutida tolkare använder sig av gamla, t.ex. mutazilitiska, källor när de förespråkar förnuftsanvändning. Denna bok har inspirerat mig i de teman jag valt att lyfta fram samt den analys jag gjort av Rahman och al-Alwani.

¹⁸ Stenberg, 2004: 98

¹⁹ Martin & Richard, 1997: 19

²⁰ Martin & Richard, 1997: 121

Jonas Svenssons skriver i sin avhandling *Woman's Human Rights and Islam – a Study of Three Attempts at Accomodation*, från år 2000, att ett av hans antaganden var att de tre experter han undersöker, som alla hävdar att islams värderingar och kvinnans mänskliga rättigheter är sammanförbara, förespråkar *ijtihad*. Detta beskriver han som anledningen till att han har valt att ha ett avsnitt i avhandlingen som beskriver deras syn på de islamiska källorna. Han skriver vidare att han som forskare inte betraktar Koranen som en text med en inneboende mening, oberoende kontext. Det han i avhandlingen vill undersöka är hur tänkarna ger den eller ”investerar” den med mening.²¹ Jag har inspirerats av detta perspektiv som jag delar och förutom att det är intressant att se vilken mening som Rahman och al-Alwani tillskriver Koranen, så anser jag även att deras hänvisningar till Koranen och betoningen av vad de anser stämma överrens med deras synsätt generellt är ett sätt att vinna legitimitet för sina tolkningar, vilket jag återkommer till sedan. I Svenssons avhandling handlar det således om hur *ijtihad*, enligt tänkarna, kan bidra till att bevisa att islams lära överensstämmer med internationella värderingar då det kommer till mänskliga rättigheter, t.ex. FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna. Därmed är avhandlingen en undersökning av hur *ijtihad* förespråkas för att bevisa att islam är kompatibelt med idéer och värderingar som uppstått i och värnas om i en modern kontext. Det finns även andra vetenskapliga analyser av moderna muslimska tolkare som har ett liknande tillvägagångssätt som Svensson som jag läst och som har inspirerat min analys i föreliggande uppsats, t.ex. *Piety and Politics* från 2008 av Ann Kull, *The Islamization of Science* av från 1996 av Leif Stenberg och *Occupations of the Third Space: New Muslim Intellectuals and the Study of Islam* från 2009 av Carool Kersten.

²¹ Svensson, 2000: 27

7 Bakgrund

7.1 Konflikten kring förnuftets roll

Ritualer och vardagliga angelägenheter samexisterar i islamisk lag, sharia, och har härletts mestadels ur både Koranen och sunna. Lagarna, som strävar efter att implementera Guds vilja på jorden, ger inte bara uttryck för hur sociala relationer och ritualer ska regleras utan även moraliska värderingar som nödvändigtvis inte har påföljder i det här livet utan i nästa.²² I regel har *ulama*, de religiöst lärda, betraktat de delar av lagen som berör ritualer som att de är bortom räckvidden för människans förnuft. Angelägenheter som faller utanför den kategorin har däremot uppfattats som åtkomliga för förnuftet, eftersom det inte ansetts ha samma spirituella innebörd och kan därför grundas på logiska principer. Situationer och frågor som inte betecknas som ritualistiska ansågs därför kunna göras föremål för *ijtihad*,²³ vilket kan beskrivas som en individs självständiga bedömningar i tolkning av den islamiska lagen.²⁴ Principen *taqlid* vilket handlar om att acceptera och imitera auktoriteter eller en teologisk skola, har i samtida diskussioner om islam, i många fall även kommit att konnotera tradition samt att följa tradition, i betydelsen imitation av etablerade lagskolor.²⁵

Det har påpekats att många islamiska rörelser i modern tid vill främja *ijtihad* som en del i tolkningen av islam. De kan t.ex. innebära att man förespråkar en tolkning av islam som utgår från de problem och behov som finns i verkligheten, och som inte begränsas av *ulamas* riktlinjer. Tillämpningen av *ijtihad* beskrivs då inte bara som muslimers rättighet, utan även deras plikt och därmed utmanas uppfattningen om att det enbart skulle vara *ulama* som har rätt till att tolka religiösa texter. Som jag nämnt hävdar vissa att muslimer måste finna den kontextuella innebörden av Koranen och sunna eftersom den historiska och sociala kontexten förändras, medan andra hävdar att man måste finna den enskilda och ursprungliga innebörden hos

²²Abd-Allah, 2008: 238

²³Abd-Allah, 2008: 241

²⁴Martin & Richard, 1997: 233

²⁵Martin & Richard, 1997: 234

texterna, eftersom den anses vara universellt applicerbar.²⁶ Detta är uttryck för de många tolkningsattityder som förekommer, vilket också illustrerar att det finns en mångfald av islamtolkningar.

Förnuftets roll i islam, exempelvis huruvida det är förnuftet som skall bedöma uppenbarelserna eller om det är uppenbarelserna som ska styra förnuftet debatterades inom dogmatisk teologi, *kalam*, bl.a. mellan den medeltida teologiska skolan Mutazila och dess motståndare. Islamisk tradition lokaliserar den mutazilitiska teologins början i kretsarna kring al-Hasan al-Basri (d. 720). Han är förmodligen mest känd för sin avhandling som skrevs som ett svar till kalifen Abd al-Malik på frågor som rörde människans fria vilja och predestination. Al-Basri menade att människan är skapad med fri vilja och därmed har moraliskt ansvar för de handlingar hon utför. Mutaziliternas motståndare menade istället att alla handlingar härrör från Gud och att det är Gud som ensam har makten att determinera människors handlingar.²⁷

Några generationer efter al-Basri delades det som hade kommit att kallas den Mutazilitiska skolan i två separata grenar. Basra-grenen etablerades mer formellt av Abu Ali al-Jubba'i (d. 915) och hans son Abu Hashim ibn al-Jubba'i (d.933). Abu Hashim blev dock alltmer självständig i sina resonemang och lämnade faderns krets efter hans död.²⁸ Det var en av faderns studenter, Abu l-Hasan al-Ash'ari (d.935) som studerade teologi i hans kretsar fram till vuxen ålder, som kom att lägga grunden till en egen teologisk skola vars anhängare kallades "ashariterna", som kritiserade mutaziliterna på flera punkter, bl.a. den om Koranen var evig eller skapad i tiden.²⁹

Den mutazilitiska gren som etablerade sig i Bagdad hade nära kontakt med ledande personer från det Abbasidiska kalifatet och blev indragna i en politisk affär känd som "inkvitionen", *mihna*. Kalifen Ma'mun, som regerade mellan år 813 och 833, instiftade teologiska förhållningssätt som en statlig angelägenhet. Strax innan hans död krävde kalifen att dåtidens statsutnämnda domare offentligt visade samtycke för den mutazilitiska doktrinen att Koranen är skapad, dvs. att den inte är evig. Detta drogs tillbaka kring år 850 men orsakade en misstro framförallt gentemot mutaziliterna i Bagdad, men även i Basra.³⁰

²⁶ Martin & Richard, 1997: 120–121

²⁷ Martin & Richard, 1997: 25

²⁸ Martin & Richard, 1997: 29–30

²⁹ Martin & Richard, 1997: 32

³⁰ Martin & Richard, 1997: 29–30

Den mutazilitiska skolan hävdade bl.a. att det är ålagt människan att använda förnuftet för att nå kunskap om Gud. De menade att när hon säkerställer Guds existens med hjälp av logisk insikt kunde hon också ta till sig Koranens budskap.³¹ Mutaziliterna betonade även förnuftet då det kom till att bedöma giltigheten av hadither och de menade att om information hämtad från dem gick emot Koranen eller rationella bevis skulle de tolkas på ett sätt som stämde överens med deras förnuftsforespråkande synsätt.³²

Ashariterna, som alltså vidhöll att Koranen var evig och oskapad och att Gud hade total omnipotens över sin skapelse och därmed också människan, vars fria vilja begränsades, tillskrev också förnuftet en stor roll då de använde den argumentationsmetod som förkom inom *kalam* för att försvara sin teologiska uppfattning.³³ Även ashariter bedrev *kalam* som utvecklades som en metod att försvara islamiska doktriner gentemot icke-muslimerna men också för att hantera den polemik som föregick mellan bl.a. asharierna och mutaziliterna. Här förekom alltså två huvudinriktningar där den ena tillät användning av förnuftet, som innefattade både den Hanafitiska och den Shafi'itiska lagskolan, medan den andra grundades på en mer uttalad bokstavlig tolkning av hadith-litteraturen vilket försvarades av bl.a. Ibn Hanbal (d.855), som grundade den hanbalitiska lagskolan, och hans följeslagare, som använde förnuftet huvudsakligen för verifiering av haditherna. Båda dessa inriktningar använde sig således av förnuftet som metod men applicerade det på olika sätt.³⁴

De mest konservativa sett till tolkningsmetoder och syn på källor var hanbaliterna som ansåg att *kalam* var på gränsen till kätteri och menade att man skulle ta till sig Guds ord utan att ifrågasätta det eftersom de hävdade att spekulation leder till förvirring och oenigheter vilket in sin tur ansågs leda till ytterligare spekulationer. De ansåg att man skulle hänge sig till Guds ord med tillit och övertygelse även när det inte fanns någon tillgänglig förklaring på de frågor som uppstod. De betonade den bokstavliga meningen hos Koranen men förespråkade att den också måste grundas i exeges av den vedertagna traditionen från Muhammed och hans följeslagare.³⁵

Flertalet mutaziliter erkände Hanafi-skolans åsikter och tillvägagångssätt, som var mer liberal vad gäller synen på källor och tolkning, medan majoriteten av ashariter instämde med

³¹ Martin & Richard, 1997: 62

³² Martin & Richard, 1997: 84

³³ Martin & Richard, 1997: 32

³⁴ Leaman, 2008: 81

³⁵ El-Bizri, 2008: 126

al-Shafi's syn på metod och källor, som var mer strikt och som tillät endast begränsade förnuftsmetoder.³⁶

Den tidiga perioden av *kalam* har beskrivits som att den präglades av tankefrihet, men även som heretisk då ämnena som diskuterades, t.ex. angående Guds natur, ansågs som ogudaktiga av vissa. Den här perioden har även uppfattats som motsvarigheten till "the closure of *ijtihad*", som kan beskrivas som en utveckling som påstås ha avslutat all rättslig innovation, vilket uppskattningsvis skedde under 1000-talet.³⁷ Det blir enligt mig missvisande att säga att förnuftsmetoder förbjöds. Snarare verkar det som att förnuftet därefter fick en begränsad roll, eller att användningen av det tonades ned, då det har påpekats att textförbättringar och tillskott till den påstådda oföränderliga och fullbordade islamiska lagen faktiskt har skett genom islams historia. Det existerar även litteratur som rör just detta ämne som vill demonstrera att det faktiskt förekom *ijtihad* även efter tiden som uppfattats som den då *ijtihad* upphörde och *taqlid* tog över. Det påstås att muftis ständigt har anpassat tillsynes orörliga doktriner för att de ska passa rådande behov, stundtals med *taqlid* som täckmantel.³⁸

Fatwaorganisationen vid al-Azharuniversitet i Kairo talar också om *ijtihad* och beskriver rättsliga beslut som är nådda med *ijtihad* som "secondary evidence"³⁹ och att ärenden som baserats på *ijtihad* således inte kan påstås vara avgjord av Gud.⁴⁰ De skriver att en *fatwa*, det rättsliga utlåtandet från en *mufti*, ska baseras på bevis. I första hand ska muftin konsultera vad som står i Koranen, därefter sunna och sedan *qiyas*, alltså göra ett rättsligt utlåtande med hjälp av analogi. Det står att muftin måste fortstätta sin undersökning fram till att han når en tillfredsställande bedömning som är förenlig med de andra juristernas omdöme. De skriver att om det förekommer meningsskiljaktigheter t.ex. inom "among those who came before us" ska muftin finna bevis som vägledning för att bedriva *ijtihad*. Om det som används som underlag visar tecken på skiftande åsikter ska åsikten som är dominerande avgöra, och muftin får inte låta sin personliga uppfattning om vad som borde bara vedertaget påverka *ijtihad*.⁴¹ Det förekommer således *ijtihad*, men under kontrollerade former.

³⁶ Martin & Woodward, 1997: 32

³⁷ Leaman, 2008: 81

³⁸ Agrama, 2010: 8

³⁹ <http://www.dar-alifta.org/ViewFatawaConcepts.aspx?ID=87>, 17/5-11

⁴⁰ <http://www.dar-alifta.org/ViewFatawaConcepts.aspx?ID=105>, 17/5-11

⁴¹ <http://www.dar-alifta.org/ViewFatawaConcepts.aspx?ID=105>, 17/5-11

Richard Martin och Mark Woodward skriver att teologisk rationalism aldrig försvann helt, inte ens i och med den utbredda misstänksamheten mot mutaziliterna efter inkquisitionen, som jag nämnde ovan, men att det inte varit utbrett använt.⁴² Sedan slutet av 1800-talet har intresset för mutaziliternas rationalism fått ett uppsving, vilket delvis tros bero på de många fynd som har gjorts av mutazilitiska texter under 1950-talet.⁴³ Martin och Woodward skriver att många muslimer tycks ha funnit en förnuftsanvändning i mutaziliternas texter som de menar kan återupptas för att anpassa islam till nutid.⁴⁴ Författarna skriver att de uppfattar en slags ”Mutazili spirit” i modern islam, och att vissa muslimska och icke-muslimska historiker refererar till det som ”neo-mutazilism” även om de som de associerar med den här termen inte direkt har någon anknytning till varandra, är intellektuellt oberoende varandra, och inte nödvändigtvis accepterar att karaktäriseras som neomutaziliter. De påpekar dock att så även var fallet med den mutazilitiska skolan under mellan 800 och 1000-talet.⁴⁵ Som exempel på neomutaziliter, eller i alla fall personer som ser mutaziliernas rationalism och fritänkande som en symbol för muslimers förmåga att möta förändring och externa utmaningar, skriver Martin och Woodward om bl.a. Fazlur Rahman och Fatima Mernissi. Mernissi, som de skriver kritiserar det mansdominerade islamiska, moderna samhället vill göra de islamiska källorna tillgängliga för modernistiska, förnuftsbaseade och feministiska tolkningar. Mernissi uppskattar mutaziliterna huvudsakligen av två anledningar. För det första så hade de enligt henne avsikten att återinföra metoder som baserades på förnuftet och individuellt omdöme, och de ifrågasatte även människans predestination och huruvida hon är ansvarig för sina handlingar. Mernissi hävdar att det hade rått demokrati i muslimska länder om mutaziliternas rationalism och humanism inte hade undanträngts av Kharjiter⁴⁶ och deras likasinnade.

Martin och Woodward skriver vidare att Mernissi anser att *ijtihad* bör kultiveras i muslimska samhällen, vilket de ser som en trend bland många nutida tolkare.⁴⁷

Leif Stenberg skriver i *The Islamization of Science*, från 1996, hur Ernest Renan (d. 1982) påstående om att islam var inkompatibelt med vetenskap väckte starka reaktioner bland

⁴² Martin & Woodward, 1997: 1

⁴³ Martin & Woodward, 1997: 48

⁴⁴ Martin & Woodward, 1997: 2

⁴⁵ Martin & Woodward, 1997: 19

⁴⁶ Kharjiterna var en av mutaziliternas konkurrenter. Deras åsikter skiljde sig bl.a. angående huruvida syndare var muslimer eller avfällingar. Mernissi målar upp dessa två som motpolarer. Martin & Woodward ifrågasätter däremot om det verkligen var kharjiterna som utplånade förnuftsanvändning. (Martin & Woodward, 1997: 209)

⁴⁷ Martin & Woodward, 1997: 207–209

muslimer. Renan påstod att samhällen som var uppbyggda på uppenbarelse ofrånkomligt stod i opposition till förnuft och utveckling. En av motreaktionerna kom från grundaren av den reformistiska *islah*-rörelsen, Jamal ad-Din al-Afghani (d.1897), som menade att islam är en allomfattande och perfekt religion som omfattar förnuftsanvändning, precis som modern rationalism.⁴⁸ Kritik som riktas mot islam av icke-muslimer, som påstår att religionen inte är kompatibel med förnuftet, har således gjort att ett flertal muslimer vill motbevisa detta. Stenberg påpekar att många av deltagarna i debatten om islamisering av kunskap, som menar att islam och vetenskap är sammanförbara, är bosatta i Europa och Nordamerika.⁴⁹

Stenberg ställer sig även frågan huruvida idén om en global islam kan fungera lokalt, och i vilken utsträckning den globala förståelsen av islam påverkar den lokala och tvärt om. Han menar att man kan tolka debatten om islam och kunskap, eller vetenskap, som ett uttryck för situationer där islam utmanas av utomstående värdegrunder.⁵⁰ Detta tycks indikera att den här typen av resonemang, där islams beskrivs som en förnuftig religion, är viktiga eftersom förnuftet har en sådan central roll i Europa och Nordamerika, och att många muslimer nog därför kan finna ett behov av att förklara sin tro som förnuftig.

⁴⁸ Stenberg, 1996: 19–20

⁴⁹ Stenberg, 1996: 329

⁵⁰ Stenberg, 2004: 110

8 Fazlur Rahman

8.1 Biografi

Fazlur Rahman föddes i Brittiska Indien⁵¹ år 1919.⁵² Han tog sin magisterexamen i arabiska 1942 vid Punjab Universitet i Lahore. Efter sin examen arbetade han som forskare vid samma universitet i tre år. År 1946, strax innan Brittiska Indien upplöstes flyttade Rahman till Storbritannien för att fortsätta sina studier. Han doktorerade vid universitetet i Oxford med en avhandling om filosofen Ibn Sina (980-1037).⁵³

År 1958 utnämndes han till docent vid institutet för islamstudier på Mc Gilluniversitetet i Montreal där han stannade i tre år. Därefter arbetade han som gästprofessor vid Central Institute of Islamic Research, en anställning som han blev erbjuden av Pakistans dåvarande president Ayub Khan. Året efter utnämndes han till centrets direktör men avsåde sig från positionen 1968 året efter återvände han till Nordamerika.⁵⁴

Rahman har skrivit tio monografier och närmare hundra artiklar om intellektuella, religiösa och politiska aspekter i islam. Han har även översatt arabiska texter i och med hans arbete om Ibn Sina.⁵⁵ Rahman dog den 26:e juli 1988.⁵⁶

8.2 Källorna

8.2.1 En systematisk metod för att förstå och tolka Koranen

⁵¹ I det område som idag är Pakistan.

⁵² Woods, 2002: ix

⁵³ Woods, 2002: ix

⁵⁴ Woods, 2002: ix-x

⁵⁵ Woods, 2002: x

⁵⁶ Woods, 2002: 9

Rahman beskriver Koranen som att den mestadels erbjuder lösningar för specifika och konkreta historiska problem. Samtidigt menar han att den uttrycker antingen implicit eller explicit grunderna för dessa lösningar som man kan utläsa generella principer från, och det är det enda sättet att erhålla någon som helst sanning om Koranens lära. Enligt hans tolkning kan man generalisera på grundval av Koranens hantering av olika situationer men man måste även ha den sociala och historiska situation som rådde under uppenbarelsen i åtanke, eftersom dessa generella principer är inbäddade i konkreta lösningar för faktiska problem. Man ska alltså frigöra dessa principer från de specifika historiska omständigheterna, för det är först då som de har universell giltighet.⁵⁷

Rahman betonar ofta att Koranen inte ska ses som ett rättsligt dokument, utan att man även här ska försöka se till dess underliggande principer och uppmaningar.⁵⁸ De rättsliga utsa-
gor som finns i Koranen, som är påverkad av kontext, är således inte avsedd att tolkas bok-
stavligt eller som evigt giltig. Han skriver ”[...] for the most part it [Koranen] consists of mo-
ral, religious, and social pronouncements that respond to specific problems confronted in a
concrete historical situations”.⁵⁹ Han betonar att hans syn på Koranens relation till den histo-
riska kontexten då den uppenbarades inte ska uppfattas som att den äventyrar doktrinen om att
Koranen är evig.⁶⁰ Anledningen till att han understryker att Koranen är Guds eviga ord, även
om han också anser att texten svarar till den historiska kontexten, kan vara att han inte vill bli
förknippad med den då kontroversiella medeltida mutazilitiska teologiska skolan som menar
att Koranen är skapad.⁶¹

Rahman påpekar att Koranen hade en progressiv inverkan på samhället under den tid då
den uppenbarades, även om budskapet formuleras med den rådande samhällsformen som refe-
rensram. Han använder den dåvarande synen på kvinnor och förekomsten av slaveri som ex-
empel för att tydliggöra Koranens progressivitet. Han berättar att polygami ändrades från att
vara obegränsad till att en man kunde ta fyra fruar förutsatt att mannen kunde behandla dem
rättvist. Om han inte var kapabel till det uppmanades han att gifta sig med en. Rahman citerar
sedan Koranen (4:129) och säger att en man inte kan ge sina hustrur lika behandling i alla
avseenden oavsett stora ansträngningar. Rahman tolkar dessa uttalanden som förbud av poly-

⁵⁷ Islam & Modernity, 1982: 20

⁵⁸ Islam, 1966: 37

⁵⁹ Islam & Modernity, 1982: 5

⁶⁰ Islam, 1966: 39

⁶¹ Martin & Woodward, 1997: 10

gami under ”normala omständigheter”.⁶² Precis som när det gäller polygami så accepterar Koranens lära slaveri på ett rättsligt plan framförallt eftersom den var så pass innäslad i den dåvarande samhällsstrukturen. Att avfärda slaveri helt och hållet med en gång hade skapat samhällseliga problem som varit omöjliga att lösa enligt Rahman. Istället gjordes rättsliga (slaven hade enligt Rahman möjlighet att köpas sig fri) och moraliska ansträngningar för att slaverna skulle frias och att samhället skulle förändras så att det var möjligt att slaveri som institution slutligen skulle försvinna helt.⁶³

[...] the Qur'an, although it is the eternal Word of God, was, nevertheless, immediately addressing a given society with a specific social structure. This could, legally speaking, be made to go only so far and no more. The Prophet could have, had he so chosen, indulged in *merely* grandiose moral formulas. But then he could not have erected a society. Therefore, a legal and moral approach were [sic] both equally necessary.⁶⁴

De generella principerna, som enligt Rahman ligger bakom all typ av sådana här uppmaningar, har troligtvis med frihet och rättvisa att göra. En bokstavlig tolkning hade inneburit att slaveri skulle fortsätta att vara lagligt för all framtid, förutsatt att slaven hade möjlighet att köpa sig fri. Men om man istället försöker separera det eviga och universella från den sociala och historiska kontexten, skulle man troligtvis enligt Rahman komma fram till att det här illustrerar ett försök att leda samhället i ”rätt riktning”, d.v.s. mot ett jämlikt samhälle.

Enligt Rahmans resonemang kan avvisandet av Koranens anpassning till tiden då den uppenbarades försumma den strävan mot ett samhälle med mer ekonomisk och social rättvisa som Koranen, enligt honom, visar tydliga tecken på. Han beskriver hur många muslimer tycks förstå *zakat*, d.v.s. den skatt som i Koranen huvudakligen de rika uppmanas att betala för de fattigas välfärd. De tycks tro, enligt Rahman, att eftersom *zakat* är en av islams pelare måste det finnas fattiga för att de rika ska kunna betala skatten och visa sig dugliga inför Gud. Rahman talar igen om generella principer om barmhärtighet och ömsesidigt stöd som man kan finna ”bakom” Koranens lagstiftning och hans tydliga avvisande av bokstavliga tolkningar blir tydlig. ”To insist on a *literal* implementation of the rules of the Qur'an, shutting one's eyes to the social change that has occurred and that is so palpably occurring before our eyes,

⁶² Islam, 1966: 38

⁶³ Islam, 1966: 38–39

⁶⁴ Islam, 1966: 232

is tantamount to deliberately defeating its moral-social purposes and objectives.”⁶⁵ Detta innebär enligt Rahmans tolkning att om man inte förstår principen om ekonomisk rättvisa, som ligger bakom påbudet om *zakat*, så kan det leda till att man istället tolkar föreskriften som att det vore nödvändigt att det finns ekonomiska orättvisor så att de rika ska kunna betala skatt till de som är fattiga.⁶⁶ Rahman anser att en sådan tolkning indikerar att Koranen innehåller motsägelser, vilket inte stämmer överens med hans uppfattning om en enhetlig Koran utan inre kontradiktioner.⁶⁷

Rahman menar att absolut överensstämmelse mellan olika tolkningar av Koranen varken är möjlig eller önskvärd. De tolkningar som accepterats under en viss tid behöver nödvändigtvis inte accepteras för all framtid. Han hävdar att det alltid finns rum och behov för nya tolkningar och att tolkningsprocessen är ständigt pågående. Han påpekar att det, precis som idag, förekom olika tolkningar bland Profetens närmaste anhängare.⁶⁸

Meningsskiljaktigheter framställs inte som något negativt eftersom Rahman anser att det är genom konfrontationer mellan olika åsikter som sanning gradvis kan komma fram. Han skriver: ”[...] there is no privileged point in the process of human thought where *the Truth* can be said to have dawned.”⁶⁹ Han betonar att det inte är något fel i att tolkningar påverkas av det samtida sättet att tänka. Det gör snarare att Koranens budskap blir relevant för just den situation och den kontext som den aktuella tolkningen är omsluten av.⁷⁰ Däremot anser han att hans metod, som han beskriver som systematisk, skulle eliminera alltför svävande tolkningar.⁷¹

Rahmans metod består av vad han beskriver som ett ”double movement”, där den första rörelsen är indelade i två steg.⁷² Dessa rörelser innebär att man till att börja med måste förstå innebörden eller meningen hos ett bestämt påstående genom att studera den historiska situationen eller problemet som påståendet reagerade mot. När man gör det måste man enligt Rahman redan ha en uppfattning om ”makrosituationen” kring påståendet, vilket han beskri-

⁶⁵ Islam & Modernity, 1982: 19

⁶⁶ Islam & Modernity, 1982: 19–20

⁶⁷ Islam & Modernity, 1982: 6

⁶⁸ Islam & Modernity, 1982: 144–145

⁶⁹ Islam & Modernity, 1982: 158 (Rahmans kursivering)

⁷⁰ Islam & Modernity, 1982: 154

⁷¹ Islam & Modernity, 1982: 143

⁷² Islam & Modernity, 1982: 6

ver som livet i sin helhet kring och kring Mecka då islam tog form, vilket innefattar bl.a. samhällsstrukturen, seder och bruk samt religion.⁷³

Det första steget i den första rörelsen består av att förstå Koranen som en helhet såväl som de specifika principer som konstituerar svaren på de bestämda situationerna. Det andra steget är att generalisera dessa specifika svar och formulera dem som generella sociala och moraliska utlåtanden. Dessa kan ”destilleras” fram ur texter i ljuset av den sociala och historiska bakgrunden och den omnämnda grundprincipen. Genom hela den här processen måste man ha Koranen som helhet i åtanke, så att varje mening man utläser, varje lag som formuleras stämmer överens med resten av Koranen. Den andra rörelsen i metoden innebär att man tar principerna som man fann genom att ”destillera” dem från den specifika kontexten, och formulerar och realiserar dem i den nya situationen. De generella principerna, som formulerades utifrån den dåvarande sociala och historiska kontexten, ska nu formuleras inom den nuvarande kontexten. För att göra detta måste man studera den nuvarande situationen precis som man studerat situationen som originaltexten refererade till. Om man lyckas med dessa två moment menar Rahman att Koranens principer återigen kommer att bli levande och effektiva. Både dessa uppgifter innebär enligt honom ”intellektuell *jihad*” och den tekniska termen för den intellektuella proceduren som inkluderar element från båda tidpunkterna – nu och då – kallar han *ijtihad*,⁷⁴ vilket han beskriver kort som ”systematic original thinking”⁷⁵. Han skriver också:

[...] *ijtihad*, which means the effort to understand the meaning of a relevant text or precedent in the past, containing a rule, and to alter that rule by extending or restricting or otherwise modifying it in such a manner that a new situation can be subsumed under it by a new solution.⁷⁶

Enligt Rahman implicerar den här definitionen att en text eller prejudikat kan generaliseras till en princip och att principen sedan kan formuleras som en ny föreskrift.

This definition itself implies that the meaning of a past text or precedent, the present situation, and the intervening tradition can be sufficiently objectively known and that the tradition can be fairly objectively brought under the judgment of the (normative) meaning of the past under

⁷³ Islam & Modernity, 1982: 6

⁷⁴ Islam & Modernity, 1982: 5–7

⁷⁵ Islam, 1966: 72

⁷⁶ Islam & Modernity, 1982: 8

whose impact the tradition arose. It follows from this that tradition can be studied with adequate historical objectivity and separated not only from the present but also the normative factors that are supposed to have generated it.⁷⁷

Rahman beskriver sin metod som att den har en ny skepnad, men att alla dess element är hämtade från traditionen. Det är de som skrivit biografier om Muhammed, de som sammanställt hadither och de som skrivit korankommentarer som tillsammans bidragit till att det finns en allmän social och historisk bakgrund till Koranen och Muhammeds handlingar tillgänglig. Rahman påpekar att de förmodligen ansåg att allt detta var relevant för att kunna förstå Koranen, annars hade de inte bemödat sig med att bevara det.⁷⁸ Det som han anser är nytt med metoden är att man studerar Koranen utifrån dess totala och specifika bakgrund systematiskt och i historisk ordning. Alltså inte vers för vers, eller avsnitt för avsnitt med isolerade ”occasion of revelation”.⁷⁹ Med ”occasion of revelation” syftar Rahman på det som han menar att korankommentatorer kallar dokumenteringen av historisk kontext. Han beskriver litteraturen som innehåller sådan bakgrund som smått kaotisk och dessutom ofullständig. Han tror att detta förmodligen berodde på att muslimer inte så förstod vilket värde sådan information om situationen faktiskt har, dels för sin historiska betydelse, men informationen är också ett viktigt hjälpmedel för att förstå syftet med vissa föreskrifter.⁸⁰

8.2.2 Den verbala och den praktiska traditionen (hadith och sunna)

Rahman skriver att haditherna, som den verbaliserade formen av sunna, har samma utgångspunkt vilket var vad Mohammed sa, gjorde och visade samtycke för eller förkastade. Hadither beskriver han som korta berättelser om Profeten som ofta motsvarade en religiös norm eller praktiskt tillämpning.

För begreppet sunna ser Rahman tre betydelser som har ett mycket nära samband, men tycker ändå att det är bra att vara medveten om dessa skillnader. Den ursprungliga betydelsen beskriver han som ”the conduct of the Prophet,”⁸¹ vilket ordet har fått sin normativa karaktär

⁷⁷ Islam & Modernity, 1982: 8

⁷⁸ Islam & Modernity, 1982: 143

⁷⁹ Islam & Modernity, 1982: 145

⁸⁰ Islam & Modernity, 1982: 17

⁸¹ Islam, 1966: 54

ifrån. Han beskriver traditionen, att imitera det som profeten sa och gjorde, som att den till en början var ”stum” och icke-verbal, till skillnad från haditherna. Överföringen av sunna rörde sig om exemplifiering i praktiken. Det var det faktiska innehållet i handlingsätten hos de efterträdande generationerna som var i fokus, såtillvida att handlingarna påstods utgå från Profetens föredöme.

‘Sunna’ literally means ‘a trodden path’ and just like a path, each part of it is a Sunna whether it be near the starting-point or remote from it. In regard to content, as we shall see, it was not so much like a path as like a riverbed which continuously assimilates new elements; but the *intention* of the term Sunna was always directed towards the Apostolic model.⁸²

Trots att Rahman beskriver att överföringen av den här traditionen var icke-verbal så påpekar han att det även förkom en informell verbal överföring, eftersom det är oundvikligt att människor talar med varandra. Han menar att människor berättade och beskrev för varandra vad Profeten sa, gjorde och inte gjorde, redan under hans livstid, men att det var efter hans död som denna informella verbala tradition blev en mer avsiktlig och utstuderad aktivitet. Rahman refererar till ett brev som skrevs av kalifen Abd al-Malik (d. 705) till Hasan al-Basri (d. 728) och den senares svar. Rahman berättar hur kalifen som upprörts över Hasans al-Basris syn på människans frihet och ansvar, vill ha bevis för att al-Basris syn är legitim. Kalifen skriver att han kan godta verbal överföring av traditionen. Rahman menar att han inte skulle gjort det om han inte var medveten om att den här typen av överföring existerade eller om han inte ansåg att den hade någon form av auktoritet.⁸³

Det han kallar traditionen, som till en början var ”stum” hade alltså utvecklats till att även förmedlas via tal. Den tredje betydelsen som Rahman ser hos begreppet sunna är den som följde den verbala och icke-verbala traditionen. ”This is that from a Hadith or a Sunna-report several points of practical norm were *deduced* by interpretation and all these points were Sunna because they were seen to be *implicit* in the Sunna.”⁸⁴

Rahman skriver att efter Profetens närmaste efterföljare kunde man inte härleda sunna från praktiker utan bara från hadith-litteraturen, men han anser att det är anmärkningsvärt att det som härleds från haditherna i alla tider har kallats för sunna. Rahman skiljer alltså då på sunna som i ”the conducts of the Prophet”, den levande traditionen och den sunna som härleds

⁸² Islam, 1966: 55

⁸³ Islam, 1966: 55

⁸⁴ Islam, 1966: 57 (Rahmans kursiveringar)

från en annan sunna eller en hadith. När det kommer till förståelsen av sunna som en levande tradition som överfördes via praktik uppmärksammar Rahman hur dess innehåll ofrånkomligen kommer att förändras.

[...] although the Sunna as a concept referred to the behaviour of the Prophet, its *content*, nevertheless, was bound to change and derive largely from the *actual* practice of the early Community. But the actual practice of a living community must continuously be subject to modification through additions. In a rapidly expanding society such as the early Islamic one, new moral issues and legal situations, including the almost entirely new administrative system, constantly arose. These moral issues and had to be answered and the legal situations resolved.⁸⁵

Rahman påpekar att även om hadith-litteraturen inte återger Profetens lära utan några som helst modifikationer eller förvanskningar, så har den trots allt ett nära samband med Profeten. Framförallt menar han att haditherna representerar den tidiga utvecklingen av muslimers förståelse av läran. Han anser därför att man inte ska avfärda dem helt eftersom de bidrar med viktigt information till bakgrunden som man behöver för att förstå Koranen. Så även om man kan ha ett delvis kritisk förhållningssätt till haditherna ska man inte glömma bort att det är en källa till Koranens historiska kontext.⁸⁶

Rahman upplever att det är när det kommer till haditherna som en sådan kritisk studie tycks vara mest känslig för muslimer. Han anser dock att en sådan studie är nödvändig för att upphäva vad han ser som en ”mental blockering” som gör det svårt för nya och uppfriskande tankar om islam att uppstå.

The need for a critical study of our intellectual Islamic past is even more urgent because, owing to a peculiar psychological complex we have developed vis-à-vis the West,⁸⁷ we have come to defend that past as though it were our God. Our sensitivities to the various parts or aspects of this past, of course, differ, although almost all of it has become generally sacred to us.⁸⁸

⁸⁵ Islam, 1966: 56

⁸⁶ Islam, 1966: 66–67

⁸⁷ Rahman använder uttrycket ”the West” för att beskriva det som inte är ”the East” vilket han använder synonymt med ”the Muslim societies”.

⁸⁸ Islam & Modernity, 1982: 147

8.3 Problem inom islam

Rahman hävdar att de som han kallar ortodox *ulama* tog utbildning under kontroll under 700/800-talet och utarbetade och implementerade kursplaner som skulle realisera deras teologiska ideal. Rahman skriver

This relative narrowness and rigidity of education in the *madrasas* (theological schools) was, indeed, mainly responsible for the subsequent intellectual stagnation of Islam. Particularly unfortunate was the attitude of the Ulama towards 'secular sciences', which seemed to stifle the very spirit of enquiry and with it all a growth of positive knowledge. The Ulama, however, were able to enforce and realize uniformity of mind and bring about cohesiveness of the Muslim community which, in its own right, was an amazing achievement.⁸⁹

Detta gjorde att teologisk rationalism näst intill försvann enligt Rahman⁹⁰, som han således anser inte förekom inom de teologiska skolorna under den här tiden.

Rahman ser även problem i hur vetenskaperna kring Koranen utvecklades under de tidiga generationerna efter Profetens död. Han beskriver den tiden som kritisk för att det var under den här perioden som han menar att muslimer kände sig lockade att använda individuella koranverser eller hadither isolerade från sin kontext för att lösa rättsliga problem. De två metoderna som användes var *nass* och *qiyas*, d.v.s. att försöka fastställa meningen med hjälp av analogi. Den första, *nass*, anspelar på uppenbarelsen, och det beskriver han som tillfällen då man hittat en tillräckligt självklar och tydligt text för fallet i fråga. Den andra metoden, *qiyas*, innebär att förstå med hjälp av analogi, och beskrivs som mer komplicerad. Han skriver att om man inte hade tillgång till en text som beskrev ett likadant ärende som det aktuella fick man leta en som behandlade en situation som var så lik som möjligt och använda den som underlag för en lösning. Han skriver att traditionellt sett så anses den första metoden vara den som ger det säkraste utfallet, men inga av dessa, ovan nämnda, principer återfinns i Rahmans metod.⁹¹

Analogi, som Rahman menar användes mycket under islams första århundrade ledde enligt honom till kaos p.g.a. av alla olika tolkningar som producerades och florerade. Han hävdar att om juristerna istället hade ansträngt sig för att systematiskt fundera ut vad som var

⁸⁹ Islam, 1966: 5

⁹⁰ Islam, 1996: 5

⁹¹ Islam & Modernity, 1982: 25

Koranens generella värderingar och principer så hade resultatet sett annorlunda ut. Givetvis hade det förkommit olikheter även då, men han menar att det inte är ett problem eftersom han anser att olikheter varken är möjliga eller eftersträvansvärt att eliminera.⁹² Rahman skriver att det rättsliga systemet inte grundades på Koranens sociomoraliska värderingar och resultatet av den här typen av atomism var att lagar ofta härleddes från verser som egentligen inte hade en rättslig intention.⁹³ Han menar att Koranens moraliska utsagor riktar sig till människans medvetande och inte till en rättsal.⁹⁴ Rahman skulle nog hellre sett att man inom rättsvetenskapen först och främst försökt utröna Koranens generella principer med hjälp av den metod som han utformat och förespråkar. Problemet, enligt honom, ligger inte i att muslimer använder Koranen i rättsliga sammanhang, utan det problematiska ligger i försöken att applicera en bokstavlig tolkning på nya situationer. De generella principerna är eviga och universella förutsatt att man lyckats destillera dem från formuleringen i Koranen som påverkades av den sociala och historiska kontexten. Lagen är därför dynamisk men bör alltid baseras på dessa generella principer. Imitation av tidigare beslut inom rättsvetenskapen, *taqlid*, är därmed något negativt enligt Rahmans uppfattning om hur rättsliga ärenden ska gå till. Människans förnuft har en viktig roll när det kommer till att förstå och tolka Koranen och att endast imitera tidigare utsagor berövar människan på den förmågan att resonera som han hävdar att Gud faktiskt gett henne.

Kreativitet, som Rahman ofta nämner som en viktig del i utvecklingen av islamisk intellektualism, har enligt honom fått lida p.g.a. att det lagts för mycket tid på *förvärvandet* av kunskap ("acquisition of knowledge").⁹⁵ Rahman anser att en utbildning i ett ämne som juridik, ofta handlar om att ta till sig en mer eller mindre statisk kunskapssamling. För att kreativitet ska vara möjlig anser Rahman att den intellektuella miljön måste tillåta intellektuell frihet, vilket återigen visar på hur han ställer sig kritisk till *taqlid*. Han skriver: "[...]the vitality of intellectual work depends basically on a milieu of intellectual freedom; [...] free thought and thought are synonymous, and one cannot hope that thought will survive without freedom."⁹⁶ Att studenter enbart förses med en mer eller mindre färdigställd kunskapssamling

⁹² Islam & Modernity, 1982: 25

⁹³ Islam & Modernity, 1982: 2–3

⁹⁴ Islam & Modernity, 1982: 29

⁹⁵ Islam & Modernity, 1982: 102

⁹⁶ Islam & Modernity, 1982: 125

utan någon intellektuell frihet stryper islamisk intellektualism. ”The problem of ridding Muslims of a certain ‘hard crust’ of tradition is a formidable one and has to be faced [...]”.⁹⁷

Detta misslyckande att förstå Koranen som helhet, och i sin kontext, hävdar Rahman också gjorde att islamisk metafysik, som egentligen ska utgöra grunden för enhetlig utformning av Koranens moraliska, sociala och rättsliga budskap, åsidosattes. Undantaget var då den utsattes för vad Rahman beskriver som ”ohämmade” tolkningar bl.a. från sufier och filosofer. Samtidigt så var majoriteten av tolkningarna inom det han kallar ortodoxi alldeles för torra och bokstavliga och visade enligt honom ingen som helst insikt om Koranens djup.⁹⁸ Insikten om Koranens djup och helhet är något som Rahman ständigt påpekar som viktiga aspekter för korantolkning.

Rahman talar om en stagnation av islams anda och menar att den här stagningen fanns inneboende i grunderna och ursprunget hos islamiskt rättsligt tänkande.⁹⁹ Konsensus, *ijma* på arabiska som är en juridisk normativ princip, menar Rahman, förhindrade rättsligt *ijtihad*, eller nytt tänkande när det kom till rättsliga ärenden.¹⁰⁰ Han är kritisk till hur han menar att umma över tid, sedan 900/1000-talet, har utvecklat en förmåga att ta upp och smälta samman med små förändringar utan något märkbart tecken på vad han anser vara nödvändig utveckling och förändring. Den här enorma assimileringskraften kallar Rahman för konservatism eller ”the spirit of *ijma*”.¹⁰¹

[...] the process of questioning and changing a tradition – in the interest of preserving or restoring its normative quality in the case of its normative elements – can continue indefinitely and that there is no fixed point or privileged point at which the predetermining effective history is immune from such questioning and then being consciously confirmed or consciously hanged. This is what is required for an adequate hermeneutical method for the Qur’an [...].¹⁰²

Rahman avfärdar även den attityd gentemot de som inte utgör religiöst ledarskap som enligt honom förekommer i muslimska samhällen. Han skriver[...] the gap between the ave-

⁹⁷ Islam & Modernity, 1982: 128

⁹⁸ Islam & Modernity, 1982: 143

⁹⁹ Islam & Modernity, 1982: 26

¹⁰⁰ Islam & Modernity, 1982: 107

¹⁰¹ Islam & Modernity, 1982: 146

¹⁰² Islam & Modernity, 1982: 11 (Rahman använder här begreppet ”predetermining effective history” från Hans George Gadamer).

rage members of the Community and their religio-moral leadership must be minimized in the interest of Islamic egalitarianism.¹⁰³ Han skriver att trots denna jämlikhetssträvan, som han tolkar som en grundläggande princip i islam, har muslimer sedan islams tidiga historia fått utså religiöst ledarskap som haft alldeles för begränsad interaktion med allmänheten.¹⁰⁴

From a communal point of view, the most basic ailment of humanity has been the almost perennial and ubiquitous concept that the 'average man', 'the masses' are 'no good'. They are doomed forever to wallow in moral wretchedness and mental blindness, and hence they must follow the lead of those enlightened minds and exalted souls who have 'made good' their humanity.¹⁰⁵

8.4 Muslimers situation idag

I *Islam & Modernity* klargör Rahman vad han menar med ”islamisk utbildning”. För honom innebär det inte bara den yttre strukturen hos utbildning eller vilket läromaterial som används utan det handlar om vad han menar är själva essensen av högre islamisk utbildning, vilket han kallar ”Islamic intellectualism”. ”It is the growth of a genuine, original, and adequate Islamic thought that must provide the criterion for judging the success or failure of an Islamic educational system.”¹⁰⁶ Han beskriver sekularisering som modernitetens fördärv eller gift, då den leder till att universaliteten i alla moraliska värderingar upphör.¹⁰⁷ Spridningen av ett sekulärt tankesätt bland muslimer är enligt Rahman även ett resultat av misslyckandet bland muslimer att använda sharia på ett sätt som kan möta behoven hos ett samhälle som förändrats och fortfarande är i förändring. Det här påverkade enligt Rahman den riktning som modern islam tog framför allt inom utbildning.¹⁰⁸

När Rahman utvärderar försöken att sammanföra islamisk utbildning med det han kallar modern utbildning, t.ex. olika samhälls- och naturvetenskaper, delar han upp det i vad han kallar klassisk och samtida modernism. Den senare kategorin börjar i mitten av 1900-talet. En av anledningarna till den här uppdelningen är att han påstår att det var under den här tiden

¹⁰³ Some key ethical concepts of the Qur'an, 1983: 184

¹⁰⁴ Some key ethical concepts of the Qur'an, 1983: 184

¹⁰⁵ Some key ethical concepts of the Qur'an, 1983: 183

¹⁰⁶ Islam & Modernity, 1982: 1

¹⁰⁷ Islam & Modernity, 1982: 15

¹⁰⁸ Islam & Modernity, 1982: 43

som många muslimska länder blev självständiga från den politiska hegemonin i väst.¹⁰⁹ Den politiska självständigheten kom i vissa fall efter en hård och i många fall en beväpnad kamp, och Rahman menar att sådant lämnar avtryck hos människor.¹¹⁰

[...] educational problems, including the problems of religious education, take on a realistic form and assume a [sic] immediacy that did not exist in the colonial interregnum, where both the privileges of and responsibilities for running the affairs of these societies rested basically with foreign powers. [...] For although that modernism was indeed concerned with internal reform [...] it was equally involved in a controversialist reform with the West, while the post-colonial modernism of the contemporary period, in principle at least, is concerned basically with internal reform and reconstruction.¹¹¹

Rahman gör en uppdelning mellan vad han kallar klassisk modernism, som var angelägen om intern reform i de muslimska samhällena men samtidigt var involverade i den reform som han anser var påtvingad av väst, och samtida modernism. Samtida modernism är, i alla fall i princip, bara angelägen om invärtes reform utan påtryckningar från utomstående, t.ex. väst. Han skriver att klassisk modernism hade råd att vara partisk och osystematisk och till och med långsam eftersom det, på det praktiska planet, inte fanns något omedelbart behov av en systematisk reform av utbildning då muslimerna själva inte hade det slutgiltiga och konkreta ansvaret för problemlösning. Här anser han att det mer handlade om att försvara islam mot de i väst som var kritiska mot religionen.¹¹²

Inom det han kallar modernism urskiljer Rahman två positioner i försök att möta modern kunskap; inom den första menar han att muslimerna ansåg att den sekulära vetenskapen ska begränsas till att förekomma enbart inom det praktiska och teknologiska. Den andra kännetecknas av uppfattningen att muslimer utan skepsis kan ägna sig åt inte bara västerländsk teknologi utan även västerländsk intellektualism eftersom ingen kunskap är skadlig. Han påpekar att det givetvis finns positioner mellan dessa två, men att den här uppdelningen underlättar när det kommer till att förstå den modernistiska diskussionen om utbildning.¹¹³ Rahman analyserar dessa två positioner och skriver kritiskt att den första leder till en dualistisk attityd

¹⁰⁹ Rahman nämner Turkiet, som blev självständigt efter första världskriget, som ett undantag.

¹¹⁰ Islam & Modernity, 1982: 84–85

¹¹¹ Islam & Modernity, 1982: 85

¹¹² Islam & Modernity, 1982: 85

¹¹³ Islam & Modernity, 1982: 46–47

bland muslimer. Den här dualismen menar han riskerar att leda till ett sekulärt tankesätt eftersom människans lojalitet blir tudelat där ena halvan riktar sig mot religion och den andra mot världsliga angelägenheter. Religionen riskerar då att bli något privat som inte behöver eller bör påverka det offentliga anser han. Han tar upp Turkiet som exempel, där man i reformerna av utbildningen under Turkiets tidiga modernism, skiljde på det eviga (religion) och det föränderliga (det världsliga). Rahman skriver vidare att det här förmodligen kan ses snarare som en strategi för att inte uppröra *ulama*, som enligt honom var emot moderniseringen av utbildning, men att det är märkligt eftersom att det är i ”den här världen” som hela registret för socialt liv med dess lagar och institutioner som sharia hävdas råda över.¹¹⁴ Om man skapar ett system som separerar religion och det världsliga som två separata grenar som ska förbli uppdelade anser Rahman att man riskerar att skapa ett land med två nationer, eller en individ som utvecklat två medvetanden, ett religiöst och ett för det offentliga.¹¹⁵

Den ideala utbildningen bör enligt Rahman främja en muslimsk världsbild, men till att börja med så måste en sådan bli världsbild bli framtagen. Han skriver att det är ett ”immediate imperative” eftersom att man annars inte kan bistå med en sådan världsbild inom utbildning. Det här är grunden för vad Rahmans anser vara det mest besvärliga dilemmat i nutida islam - om inte nödvändiga justeringar görs inom det nuvarande utbildningssystemet, så finns det ingen möjlighet att kreativa tankar som kan utarbeta en önskad systematisk tolkning av islam uppstår.¹¹⁶ Problemet blir då även, enligt honom, att hitta lämpliga lärare för sådan utbildning, då de måste ha islamiska värderingar men samtidigt kunskap om moderna vetenskaper. Han talar om ”muslimska orientalisterna”¹¹⁷ och skriver

On the one hand are the traditional madrasas, which are incapable of even conceiving what scientific scholarship is like and what its criteria are. On the other hand, there has been a constant flow of those scholars who have earned their Ph.D.s from Western universities – but in the process have become “orientalists”. That is to say, they know enough of what sound scholarship is like, but their work is not Islamically purposeful or creative. They might write good enough works on Islamic history or literature, philosophy or art, but to think Islamically and to rethink Islam has not been one of their concerns.¹¹⁸

¹¹⁴ Islam & Modernity, 1982: 47

¹¹⁵ Islam & Modernity, 1982: 91

¹¹⁶ Islam & Modernity, 1982: 86

¹¹⁷ Islam & Modernity, 1982: 121

¹¹⁸ Islam & Modernity, 1982: 124

Under processen som ska leda till att sådan personal blir tillgänglig, kan man inte undkomma att behöva experimentera med olika sammanblandningar av klassiska islamiska ämnen och moderna menar Rahman.¹¹⁹ Han ser exempel på den här typen av experimentering i försök som gjorts att modernisera utbildningssystemen. I reformförsöken ser han att muslimer ämnar skapa en slags balanserad ”cocktail” mellan islamiska ämnen och moderna. Han anser att, det i och med detta, tycks förekomma en ”spiritual panic” bland muslimer som präglas av en rädsla för att västerländsk inflytande ska förstöra muslimers medvetande och moral. Rahman skriver att de tycktes anse att deras huvudsakliga utmaning var att hitta den ultimata kombinationen av det gamla och det nya där de kunde ”njuta av frukterna” från modern teknologi men samtidigt undvika att muslimer blir påverkade av det som uppfattas som den skadliga västerländska moralen.¹²⁰

Rahman anser att det första steget i att bryta den onda cirkeln är att skilja på normativ och historisk islam,¹²¹ dvs. att förstå att den verbala och den levande traditionen, som han anser att man kan använda som historisk bakgrund för att förstå Koranen, är påverkad av den normativa islam som rådde då traditionen uppstod. Om inte effektiva och hållbara satsningar görs i den riktningen så är oddsen för uppkomsten av ett sådant islamiskt medvetande som Rahman efterlyser försvinnande små enligt honom.

Rahman påpekar att misslyckandet inom tidigare reform försök berodde på att de inte hade utarbetat en klar och tydlig metod för att tolka islams källor, dvs. Koranen och sunna¹²². Det är som vi såg tidigare detta Rahman försöker göra genom sin syn på islams religiösa källor och förespråkande av en ny tolkningsmetod. Genom att analysera dragen i de här reformförsöken så har han hittat två olika riktningar. Den första karaktäriseras av uppfattningen om att man bör acceptera modern sekulär vetenskap som den har utvecklats i väst och sedan försöka att ”islamiserar” den, vilken han beskriver som att ”inform it with certain key concepts of Islam”.¹²³ Här ställer han upp två tydliga mål, vilka är att forma studenternas karaktär med islamiska värderingar, både vad gäller det individuella och det kollektiva livet, och sedan aktivera förmågan för modern utbildning som de behöver för deras respektive utbildningsområ-

¹¹⁹ Islam & Modernity, 1982: 126

¹²⁰ Islam & Modernity, 1982: 86–87

¹²¹ Islam & Modernity, 1982: 141

¹²² Islam & Modernity, 1982: 142

¹²³ Islam & Modernity, 1982: 131

de när den når en högre nivå. Då kan de använda det islamiska perspektivet för att ombilda både innehållet och förhållningssättet inom deras respektive område om det skulle behövas. Problemet med detta anser Rahman vara att många studenter tycks släppa taget om den islamiska orientering, som de en gång hade, då de når högre stadier av utbildning. Detta beror enligt Rahman på att formandet av deras karaktär som görs med hjälp av islamiska värderingar ofta bara sker på grundskolenivå när studenten är ung och mottaglig. Om det inte finns några försök till, eller om de försök som faktiskt förekommer misslyckas, så finns det ingen islamisk orientering på de högre utbildningsnivåerna och då blir deras synsätt förr eller senare sekulariserat. För att man ska lyckas med detta måste man enligt Rahman fylla de högre utbildningarna med samma islamiska värderingar. Han skiljer här på naturvetenskap eller "exact sciences", vars generaliseringar han kallar för naturlagar, och humanioraämnen och samhällsvetenskaper och skriver att även om man per definition inte kan blanda sig i vad man studerar inom naturvetenskaperna så kan man ge verksamheten en betydelse och riktning. Det är viktigt att vetenskaplig kunskap utgör en helhet som kan bidra med en heltäckande bild av universum. Metafysik ser Rahman som källan till alla meningar och värderingar som vi tillskriver livet. Som jag nämnde tidigare så anser Rahman att islamisk metafysik har hamnat i skymundan genom historien. Om muslimer vill islamisera alla utbildningsområden så måste man börja med att utarbeta en islamisk metafysik med Koranen som grund. Utan en sådan kommer deras mål inte att uppnås. Återigen är det den islamiska världsbilden som har första prioritet enligt Rahman.¹²⁴

Rahman menar att det han kallar för neorevivalism eller neofundamentalism kan ha en hämmande effekt på en eventuell reform. Han skiljer detta fenomen från revivalism eller fundamentalism som enligt honom har existerat sedan 1700-talet och vars huvudsakliga strävan var att rekonstruera islamisk moral och återvända till den ursprungliga "rena" islam. Han skriver vidare att det han kallar "postmodernistisk fundamentalism" är "anti-väst" och fördömer klassisk modernism som en ren "västernisering". Rahman anser att kritiken mot klassisk modernism delvis är befogad eftersom många av dess förespråkare gick för långt i att ta till sig västerländsk moral och intellektualism. Eftersom Rahman betraktar islamisk intellektualism som islamisk utbildnings essens, blir det inte en islamisk utbildning om den västerländska intellektualismen får ett alltför stort inflytande.

¹²⁴ Islam & Modernity, 1982: 133

Rahman skriver att under den klassiska modernismen övervägdes specifika frågor t.ex. angående demokrati och kvinnors ställning i samhället, för att sedan införa modernistiska positioner. Inom neorevivalism ligger fokus på samma frågor, men de positioner som fanns inom klassisk modernism avfärdas och istället tar man fasta på vad som anses vara typiskt ”islamiskt” för att särskilja sig från väst i möjligaste mån. ”Thus, while the modernist was engaged by the West through attraction, the neorevivalist is equally haunted by the West through repulsion.”¹²⁵ Rahman ser det som ett problem att muslimer fortsätter att vara så mentalt låsta vid väst, oavsett om det genom lockelse eller avsmak, och anser att muslimer inte kommer kunna agera självständigt om det fortsätter.¹²⁶

Inom den andra inriktningen, som jag nämnde ovan, skriver Rahman att det gemensamma draget är att man försöker kombinera och integrera de moderna utbildningsgrenarna med de islamiska. I Indonesien t.ex., så skriver Rahman att de införde eftermiddagslektioner som skedde efter den ”moderna” utbildningen och förlängde på så sätt skoldagen men inte utbildningstiden. Rahman tar upp exempel där man försökt att skapa den här kombinationen men misslyckats och han anser att misslyckandet framförallt ligger i strävandet efter att ”integrera” de nya och gamla ämnena då de oftast placeras åtskiljda sida vid sida. Dessa försök till reformer möts slutligen av en det han beskriver som en ond cirkel:

[...] on the one hand, unless adequate teachers are available with minds already integrated and creative, instruction will remain sterile even given goodwill and talent on the part of students, while, on the other, such teachers cannot be produced on a sufficient scale unless, substantively speaking, an integrated curriculum is available.”¹²⁷

8.5 Människans relation till Gud

Rahman hävdar att människan är unik i skapelsen då hon blivit försedd med fri vilja för att kunna genomföra sitt uppdrag som Guds ställföreträdare. Det är det här uppdraget, som han

¹²⁵ Islam & Modernity, 1982: 136

¹²⁶ Islam & Modernity, 1982: 137

¹²⁷ Islam & Modernity, 1982: 139

hävdar är att skapa moralisk och social ordning på jorden som Koranen beskriver som ”the Trust”.¹²⁸

To hold that the Qur’an believes in an absolute determinism of human behaviour, denying free choice on man’s part, is not only to deny almost the entire content of the Qur’an, but to undercut its very basis: the Qur’an by its own claims is an invitation to man to come to the right path [...].¹²⁹

Rahman påpekar dock att människans fria vilja är något komplext. Han skriver att man på flera ställen i Koranen kan hitta påståenden om att människan själv kan välja mellan gott och ont och hur hon ska handla men också om hur Gud förankrar människan i det valet hon gör, eller den väg hon väljer att följa. Han förklarar det genom att citera Koranen (92:5–10) som beskriver hur Gud gör det lättare för den som gör gott, att även göra gott i framtiden, medan den som är självgod är benägen att fortsätta bete sig illa. Rahman hävdar att det är lättare för människan att vara självgod och småaktig i sitt dagliga liv, inte för att det ligger i hans natur, utan för att det är enklare än att sträva efter vad Rahman beskriver som ”the heights of purity”.¹³⁰

Rahman hävdar att det kräver stor ansträngning för att vara en god människa och hon då behöver Gud som stöd. Han påpekar också att Guds stöd inte tillfaller en människa automatiskt utan att det har att göra med både kvantiteten och kvaliteten hos individens ihärdighet.¹³¹

Att moraliska förpliktelser bara lärs ut genom att beskriva konsekvenserna av dem, d.v.s. att eventuellt få träda in i paradiset eller bli förvisad till helvetet beskrivs av Rahman som en nackdel. Han tycker istället att det ska lägga vikt vid hur moralen påverkar samhället.¹³² ”The day of judgment does not exist for donkeys and horses; it exist for humans because only human action is meaningful – only human action transcends itself. It carries its life beyond its performance.”¹³³

Enligt Rahman är Koranens mest centrala moraliska koncept för mänskligheten *taqwa*, vilket vanligtvis översätts till ”fromhet” eller ”gudsfruktan”. Men han menar att det finns flera

¹²⁸ Major Themes of the Qurán, 1980: 18

¹²⁹ Major Themes of the Qurán, 1980: 20

¹³⁰ Major Themes of the Qurán, 1980: 21

¹³¹ Major Themes of the Qurán, 1980:21

¹³² Islam & Modernity, 1982: 52

¹³³ Islam’s Origins and Ideals, 1996:14

sammanhang i Koranen där det kan definieras som en ”mental state of responsibility from which agent’s actions proceed but which recognizes that the criterion of judgment upon them lies outside him.”¹³⁴ Det inslag av rädsla som konceptet uttrycker menar han är något som skiljer sig från t.ex. rädslan för en varg eller den rädsla en brottsling kan känna inför polisen. Det handlar istället om en rädsla för det *ansvar* som människan blivit tilldelad.¹³⁵ “[...] it is this principle which makes a man perform his function as the highest creation of God properly and become man in the true sense.”¹³⁶

Rahman anser att Koranens tidiga suror klart och tydligt visar att de huvudsakliga problemen som rådde under den tid och på den plats som de uppenbarades gällde polyteism, exploatering av de fattiga, misskötsel i handeln samt en generell oansvarighet och likgiltighet gentemot samhället. Rahman skriver också att Koranen troligtvis såg ett samband mellan dessa problem och presenterar därmed en unik Gud som hela mänskligheten har ett ansvar gentemot då det kommer till den totala utplåningen av socioekonomisk rättvisa.¹³⁷

Koranen ska enligt Rahman tillämpas både praktiskt och politiskt då den inte är en text som enbart handlar om individuell fromhet.”But the substantive [...] teaching of the Prophet and the Qu’ran is undoubtedly *for action in this world*, since it provides guidance for man concerning his behaviour on earth in relation to other men.”¹³⁸ Han lokaliserar tro i människans hjärta men hävdar att den måste mynna ut i handling: “[...] the separation of faith from action is, for the Qur’an, a totally untenable and absurd situation; it *invariably* couples faith with good works when it talks about the faith itself or, more frequently, describes the state of the faithful [...]”¹³⁹

Rahman tolkar de arabiska termerna *islam* och *iman* som ekvivalenter. Kortfattat kan man säga att Rahman beskriver *iman* som ”to have faith in” t.ex. Gud och Koranen och att erhålla sinnesfrid och trygghet genom tillit till Gud. *Islam* definierar han som att överlämna sig till Gud och Guds lag. Han skriver

[...] *islam* is the overt, concrete and organized working out of *iman* through a normative community. The community member, therefore, must be grounded in *iman* and its light [...] and,

¹³⁴ Islam & Modernity, 1996: 155

¹³⁵ Some key ethical concepts of the Qur’an, 1983: 177

¹³⁶ The Status of the Individual in Islam, 1966: 237

¹³⁷ Islam & Modernity, 1982: 5

¹³⁸ Islam & Modernity, 1982: 14 (Rahmans kursivering)

¹³⁹ Some key ethical concepts of the Qur’an, 1983: 171 (Rahmans kursivering)

conversely, such light of *iman* must work itself outward through this community (*iman* and *islam* imply each other and this is the meaning of their equivalence). An individual may have some sort of *iman* but it cannot be true and full *iman* unless it is *islamically* expressed and worked through a proper community [...].¹⁴⁰

Att vara troende muslim är, enligt Rahmans tolkning, ovillkorligt förenat med att uttrycka sig islamiskt, dvs. verkställa sin tro i omgivningen, som är en förutsättning för ett muslimskt samhälle.

¹⁴⁰ Some key ethical concepts of the Qur'an, 1983: 170–176

9 Taha Jabir al-Alwani

9.1 Biografi

Taha Jabir al-Alwani föddes i Irak år 1935¹⁴¹ och tog sin doktorexamen i *usul al fiqh*¹⁴² vid Al-Azharuniversitetet i Kairo. År 1984 flyttade han till U.S.A¹⁴³ och deltog i grundandet av *the International Institute of Islamic Thought*¹⁴⁴ och var organisationens ordförande mellan år 1987 och 1996. Al-Alwanis akademiska huvudområde är islamisk juridik, *fiqh* och han besitter flera befattningar inom olika organisationer. Han är bl.a. medlem i *fiqh*-akademien i *the Organization of the Islamic Conference* (OIC) och mötesordförande för *the Fiqh Council of North America*.¹⁴⁵ Han är även ordförande för *The Graduate School of Islamic and Social Sciences* (GSISS¹⁴⁶), vilket är en privat institution som ägnar sig åt utbildning och forskning och vars utbildningsplan innehåller s.k. ”*ijtihad* orientation”. Denna ska enligt organisationen kunna övervinna de problem som de anser förekomma i den islamiska traditionen, men samtidigt dra fördel av dennas många tillgångar.¹⁴⁷

9.2 The International Institute of Islamic Thought (IIIT)

Muslimers närvaro i Europa och Nordamerika har ökat sedan 1960-talet och det har lett till att flera institutioner och organisationer grundats från och med 70-talet som fokuserar på frågor angående islam och kunskap. Ett av dessa projekt kallas ”The Islamization of Knowledge”

¹⁴¹ The Qur'an and the Sunnah: Time-Space Factor, 1991: 57

¹⁴² *Usul al fiqh* kan kort beskrivas som grunderna i den islamiska lagen.

¹⁴³ Stenberg, 2004: 96

¹⁴⁴ The Qur'an and the Sunnah: Time-Space Factor, 1991: 57

¹⁴⁵ Stenberg, 2004: 96

¹⁴⁶ Även förkortat SISS

¹⁴⁷ <http://www.cordobauniversity.org/gsis/introduction.asp>, 10/5 -11

vars innebörd kan variera mellan de olika organisationerna, men en av de mest framträdande representanterna för det här projektet är the International Institute of Islamic Thought (IIIT).¹⁴⁸

Al-Alwani har fått flera verk publicerade av IIIT, som grundades 1981 i U.S.A, vars huvudkontor ligger utanför Washington DC. På deras hemsida presenteras organisationen som ”[...] a private, non-profit, academic, cultural and educational institution, concerned with general issues of Islamic thought and education.”¹⁴⁹ De beskriver sig som ett intellektuellt forum som arbetar med utbildning, akademiska och sociala angelägenheter från islamiskt perspektiv för att främja och stödja forskningsprojekt, organisera intellektuella och kulturella sammankomster samt publicering av olika forskningsarbeten. Deltagandet i dessa aktiviteter består av forskare från flera olika delar av världen.¹⁵⁰

9.3 Källorna

9.3.1 Koranläsning på två nivåer

Al-Alwani skriver att Koranen är ”[...] the book of Allah the Eternal, and was revealed to mankind through Muhammad [...] the Seal of the prophets, to be admonition to all beings”.¹⁵¹ Enligt honom uppenbarades texten i delar som i de flesta fall är kopplade till bestämda situationer eller händelser, för att förbereda människor till att acceptera, förstå och förmedla budskapet.¹⁵² Han anser att Koranens förmåga att vara relevant för människor oberoende tid och plats, utan att förändras i språk eller innehåll, är ett tecken på dess mirakulösa natur.¹⁵³

The Qu’ran contains basic conceptions and general rules, guidance and advice valid for all human beings in every place and time and every realm of life. If it had dealt with minor details and issues relevant to the period of Revelation, it would not have acquired this unique quality of time-space universality, and later generations would have found in it a great deal of contradic-

¹⁴⁸ Stenberg, 2004: 94–95

¹⁴⁹ <http://www.iiit.org/AboutUs/AboutIIIT/tabid/66/Default.aspx>, 10/5-11

¹⁵⁰ <http://www.iiit.org/AboutUs/AboutIIIT/tabid/66/Default.aspx>, 10/5-11

¹⁵¹ The Qur’an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 6

¹⁵² The Qur’an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 11

¹⁵³ The Qur’an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 20

tions and inconsistency. The specific issues that are dealt with in fine details are essentially the same objectives and rules applicable in every time-space situation [...].¹⁵⁴

Al-Alwani påpekar således att det är viktigt att förståelsen av Koranen inte är begränsad så att den uppfattas som meningsfull endast för en tidsperiod eller för en generation och att muslimer därför begrundar textens budskap omsorgsfullt.

And by contemplation we mean here reciting the *ayah*, reviewing it, dwelling on its meanings in an attempt to know all the possible meanings it contains, and allowing one's thought to wander freely and unhampered through it in order to arrive at the hidden meanings that Allah [...] reveals to certain people of intellect and understanding.¹⁵⁵

Al-Alwani skriver att muslimer måste förstå att Koranen inte enbart är en text som ska läsas för att få Guds välsignelse eller för att leta juridiska utslag.¹⁵⁶ Han menar att Koranen är den mest pålitliga källan till all slags kunskap och att den dessutom kan fungera som direktiv i vetenskapliga sammanhang inom humaniora och samhällsvetenskap.¹⁵⁷

Al-Alwani anser att det finns verk av muslimer, han nämner bl.a. Muhammad al Ghazalis (1058-1111) bok *Methods of Understanding the Qur'an*, som visar tecken på en ny medvetenhet och strävan efter att föra in Koranen i en verklig kontext som präglas av ständig förändring. Han skriver att texter som påpekar metodiska fel i tidigare sätt att försöka förstå Koranen inte löser alla problem, men att det är det första steget i att etablera det han hallar en modern islamisk metodologisk medvetenhet. Sådana studier söker inte, enligt Al-Alwani att gör ett brott med föregående trender i islamisk tänkande, utan istället accepterar de element i det islamiska arvet som fungerar med alla trender och skolor, speciellt de som utvecklades innan tiden som han beskriver som "[...] the ages of decadence, backwardness and intellectual stagnation."¹⁵⁸

Al-Alwani hoppas att den här typen av studier ska göra Koranen intressant och relevant för fler muslimer. "This should work towards satisfying the Islamic obligation of making the

¹⁵⁴ The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 12

¹⁵⁵ The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 13–14

¹⁵⁶ The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 16

¹⁵⁷ The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 14

¹⁵⁸ The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 22

Qur'an more accessible to intelligent, rational-minded people."¹⁵⁹. Al-Alwani understryker att Ghazalis bok innehåller kritiska reflektioner i flera olika ämnen och grunderna för en metod som inte blint accepterar dominerande idéer utan kritik eller analys.¹⁶⁰ Jag förmodar att det är *taqlid* som Al-Alwani talar om när han kritiserar faktumet att många blint accepterar och imiterar tidigare idéer och föreställningar. Han åberopar då en metod för att närma sig Koranen som lockar även de som förmodligen inte nöjer sig med att, utan någon form av reflektion där de tillåts använda sitt eget förnuft, acceptera *taqlid*. Enligt al-Alwani är det en islamisk skyldighet att göra Koranen fängslande även för de som vill använda sitt förnuft.¹⁶¹

Al-Alwani talar också om de många kvaliteter som Koranen har, och att man kan urskilja dem i vad han beskriver som dess organiska, metodiska helhet.¹⁶² En av dessa kvaliteter är att den är universell och att människor därmed kan dra nytta av dess lära och anpassa den till just deras förhållanden förutsatt att de stämmer överens med det han anser vara islams budskap. Således kommer det aldrig förekomma en generation muslimer som nått en fullständig och heltäckande förståelse av uppenbarelsen. Han skriver

Hence the past, the present, and the future generations are not in any way capable of attaining a comprehensive understanding of the Revelation. Instead, they each take from it as required by the civilizational, social and historical conditions as well as the modes of thinking of their own time.¹⁶³

Al-Alwani tycker att muslimer ska försöka att läsa Koranen som om den uppenbarats för just dem och deras generation. Han hävdar att näst intill alla frågor och problem som världen står inför idag kan besvaras av, och enbart av, Koranen.¹⁶⁴ Därför är det enligt honom Koranen människor ska vända sig till då de söker svar på frågor eller vägledningen för hur de ska lösa en problematisk situation.

For most of the questions and challenges posed by the current world civilization cannot be answered by means of independent human interpretations based on drawings of analogies with the sayings of those who went before us or no extrapolation from their schools of thought. Rather,

¹⁵⁹ The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 22

¹⁶⁰ The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 22

¹⁶¹ The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 22

¹⁶² The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 24

¹⁶³ The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 24

¹⁶⁴ Islamic Thought - An Approach to Reform, 2006: 6

in order to answer these questions, we must appeal to the Qur'an itself, for it is the Qur'an, and the Qur'an alone, which is capable of offering this type of cosmic answer and authoritative, unique solutions.¹⁶⁵

Al-Alwani hävdar dock att det finns en tendens hos umma att ta till det som kan kallar den traditionella förståelsen, vilket är att söka tillflykt i tidigare generationers tolkningar, som enligt honom beror på att det är oförmögna att förstå att Koranen är relevant för alla tider, även den som råder nu.¹⁶⁶

Al-Alwani ser Koranen som den främsta källa som människan bör vända sig till för kunskap, och för att Koranen ska få den roll som den är menad att ha och för att dess kvaliteter ska bli synliga anser han att man ska läsa texten med två simultana förståelser. Han skriver att läsningen på dessa två nivåer ska inträffa simultant och att sammanlänkningen mellan dessa nivåer skapar en korrespondens mellan Gud och människan. Korrespondensen säkerställer att Gud ledsagar människan i hennes strävan att vara Guds ställföreträdare på jorden.¹⁶⁷ Grundförutsättningen för välmående i den här världen och nästa är enligt al-Alwani dessa två läsningar och genomförandet måste ske utan att man försummar någon av nivåerna eller stör balansen som enligt honom är en förutsättning för att få det resultat han önskar.¹⁶⁸

Läsningen på den första nivån beskriver al-Alwani som en befallning från Gud, som kräver att människan ska läsa, ta emot och förstå det uppenbarade budskapet. Han menar människan förväntas reflektera, memorera, förstå och kontinuerligt studera budskapet. Den andra uppmaningen till läsning, enligt al-Alwani, är att människan förväntas studera världsalltet och uppfatta dess olika komponenter och deras samhörighet. Han menar att det är uppenbart att allt i skapelsen är gudomligt och att allt försöker imitera Guds enhet.¹⁶⁹

Al-Alwani påstår att det finns en risk att människan inte förstår betydelsen av sina handlingar om balansen rubbas och den första nivån tar över. Den här obalansen kan visserligen leda till en mängd reflektioner som tillfredsställer människan känslomässigt, men han anser att det skapar en risk för en "andlig koma". När det sker på ett individuellt plan ser han ingen

¹⁶⁵ Islamic Thought - An Approach to Reform, 2006: 6–7

¹⁶⁶ Islamic Thought - An Approach to Reform, 2006:15

¹⁶⁷ The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 10

¹⁶⁸ The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 11

¹⁶⁹ The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 9

större risk med en sådan obalans, utan det blir skadligt först om det sprider sig i umma och alltfler muslimer förbiser den vikt som deras handlingar egentligen har.¹⁷⁰

Al-Alwani uppmuntrar till att muslimer ska anstränga sig för att komma fram till en sådan metod som han menar är nödvändig och redogör också vad han anser att muslimer bör ha i åtanke då de tar sig an den uppgiften. En sådan metod, är enligt honom det mest angelägna för att lösa de problem som han anser finnas i umma idag.

It is only when contemporary Islamic thought addresses the Qur'an with a sound, rational frame of mind, in touch with the requirements of our time, seeking a comprehensive methodology capable of organizing and guiding man's life in harmony with the rest of creation, that the solution to the great intellectual crisis will be in reach.¹⁷¹

Al-Alwani anser att förståelsen av religion i första hand ska baseras på studier av Uppenbarelser, sedan menar han att man ska övergå till att studera världen. Enligt honom så kompletterar och kontrasterar Uppenbarelserna och den fysiska världen varandra. Han menar att Koranen vägleder människan till underverken och hemligheterna i den fysiska världen, samtidigt som reflektion om världen leder henne tillbaka till förståelse av Koranen.

The purpose of reading revelation is to apply the general 'key principles' to specific situations and link the absolute to the relative, as far as our capabilities allow. The reader in all cases is man, God's vicegerent on earth, guided by his strong faith in Revelation and his understanding of it on the one hand, and his appreciation of the laws and behaviour of the physical world on the other.¹⁷²

När man lyckas kombinera dessa två läsningar menar al-Alwani att man kommer finna de mest förfinade värderingarna som dessa två läsningar belyser är monoteism, rening och civilisation. Rening menar han relaterar till att människan är Guds ställföreträdare på jorden och därför är anförtrodd av och har ett ansvar inför Gud. Han menar att människan bara kan fullgöra sin uppgift om hon renar sig själv. Civilisation innebär för al-Alwani att sträva efter att bruka och utveckla världen som den plats där människans uppdrag ska verkställas och den

¹⁷⁰ The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 11

¹⁷¹ The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space, 1991: 37

¹⁷² Towards a Fiqh for Minorities, 2003: 15

plats där hennes handlingar som Gud sedan ska döma inträffar. Han menar att plikter och skyldigheter härrör från dessa värderingar ¹⁷³

9.3.2 Andan hos sunna

Al-Alwani beskriver sunna som den viktigaste källan till information när det kommer till klargörande av och förståelse för Korantexten. Utan den anser han att det är omöjligt att utarbeta de metoder som är nödvändiga för att kunna applicera Koranens värderingar på faktiskt existerande situationer.¹⁷⁴ ”Its authority has been second to that of the Qur’an. In fact, both are inseparable as the Sunnah explains and clarifies the Qur’an and – most importantly – applies its teachings and methodology.”¹⁷⁵

Al-Alwani upplever att sunnas auktoritet har minskat på grund av att muslimer lagt ner energi på fel slags undersökningar. Istället för att åstadkomma verk som var användbara så fokuserade de på att diskutera huruvida sunna var auktoritativ eller inte, vilket enligt al-Alwani grundades i ett missförstånd. Han beskriver det som att diskussionen till en början handlade om vad i sunna som var pålitligt och vad som inte var det, vad som härstammade från Muhammed och vad som bara var historiska berättelser eller anekdoter. Det här gjorde att vissa, enligt honom icke upplysta muslimer, trodde att diskussionen handlade om huruvida själva sunna var pålitlig eller inte. Han påpekar att om det istället valt att försöka utforma en lämplig metod för att studera, analysera och förstå hadith-litteraturen i relation till tid och plats så hade det här problemet kring sunnas auktoritet inte varit lika omfattande.¹⁷⁶ Han understryker att utbildning har en roll i att återställa sunna:

In the endeavour to restore Sunnah to its positive and active role in shaping contemporary Islamic life, the greatest need seems to be to higher education to include the methodological approach to the Sunnah in their syllabi of hadith studies, instead of teaching topics which have already been dealt with conclusively.¹⁷⁷

Muhammed och hans närmaste efterföljares livstid representerar enligt al-Alwani en tid då muslimer hade direkt kontakt med Profeten vilket gjorde att de kunde handla utifrån vad

¹⁷³ Towards a Fiqh for Minorities, 2003: 16

¹⁷⁴ Issues in Contemporary Islamic Thought, 2005: 39

¹⁷⁵ The Qur’an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 28

¹⁷⁶ The Qur’an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 29

¹⁷⁷ The Qur’an and the Sunnah: The Time-Space, 1991: 32

han sa och gjorde. Han anser att sunna möjliggör att vi idag kan bevittna och tolka hur Muhammed hanterade och kombinerade Koranen med det Alwani kallar ”real-existental”.¹⁷⁸ Det var enligt al-Alwani en tid där islam praktiserades fullt ut och Koranen ostört spelade en ledande roll då det kom till att överföra islams idéer till det mänskliga livet. Al-Alwani anser att detta gör denna historiska period till en tid som eftervärlden kan referera till och eftersträva att efterlikna. ”Thus, the Sunnah represents the highest, most precise, best and truest form of implementing Allah’s message. It is a realistic, learned, and all-rounded embodiment of the Qur’ans methodology”.¹⁷⁹ Han skriver också att

[...] the Prophet’s deeds and words narrowed the distance between the hidden wisdom of the Qur’anic way and the existential, although they did so in terms of the particular mental, linguistic and intellectual abilities of the people he addressed.¹⁸⁰

De som gjorde det till sin uppgift att förmedla vad Profeten sa och gjorde, i haditherna, förmedlade informationen så bra som deras förmåga tillät, enligt al-Alwani.¹⁸¹ Men man måste, enligt honom i, ha i åtanke att sunna bär på kännetecknen av den verklighet som Profeten verkade i och var tvungen att handskas med.

Obviously, that reality differs considerably from the reality confronting us today. This realization leads us to construct a methodology based on how he applied the teaching of revelation to real situations, rather than ones based on imitation springing from deference or *taqlid*. In other words, the way of true emulation is quite distinct from the way of *taqlid*.¹⁸²

För att illustrera hur viktigt det är med det som al-Alwani kallar ”time-space factor” beskriver jag här den roll han ger *zakat al fitr*, d.v.s. den skatt som mer välbärgade muslimer förväntades ge till fattiga i samband med Ramadan, hade under islams tidiga historia. Han berättar hur han vid ett tillfälle tillfrågats om just den här skatten och svarat att de som inte har tillgång till korn, ris, majs eller vad som nu anses vara basvaror, istället kan ge pengar, vilket han enligt honom själv grundar på en hadith. Han förklarar att innebörden av den hadithen är att poängen med att ge de fattiga matvaror i slutet av Ramadan var för att även de

¹⁷⁸ Issues in Contemporary Islamic Thought, 2005: 39

¹⁷⁹ The Qur’an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 29

¹⁸⁰ Issues in Contemporary Islamic Thought, 2005: 39

¹⁸¹ Issues in Contemporary Islamic Thought, 2005: 39

¹⁸² Issues in Contemporary Islamic Thought, 2005: 40

ska ha möjlighet att fira fastebrytandets högtid, *id al fitr*. Han berättar sedan hur en rättslärde hade kommit tillbaka till moskén, där han hade talat dagen innan, med en stor mängd korn och en bågare. Al-Alwani beskriver sedan hur personen hade börjat dela ut korn till besökarna för att bevisa att man minsann kan tillämpa Muhammeds lära bokstavligt även idag. Al-Alwani påpekar att han inte nekar folk att dela ut *zakat* i spannmål, utan att han tycker att sunt förnuft ska finnas med i sådana här avseenden.

Barley is not, today, a commodity of daily retail marketing, in its raw form, as it used to be at the time of the Prophet [...]. There is a need to adapt to situations! One does not offer corn and barley to those sleeping rough in Western capital cities, with nowhere to go, no means to grind these grains and no means to cook them.¹⁸³

Al-Alwani skriver återigen att islams budskap är avsett för människan oavsett i vilken tid hon befinner sig. Att då hålla fast vid en bokstavlig tolkning utan hänsyn till den inverkan som tid och plats har beskriver han som ett ignorant och okunnigt tillvägagångssätt som varken tjänar upplysning eller utveckling.¹⁸⁴

Al-Alwani menar att sunna redovisar gestaltning av en metod för att applicera Koranen på existerande situationer, och att det blir svårt att greppa många av de problem som behandlas i sunna om man inte känner till omständigheterna som rådde under den tiden och på den platsen som Profeten reagerar på eller uttalar sig om.¹⁸⁵

This is also true when one seeks to follow the Sunnah or emulate the Prophetic example, in terms of its particulars, without first constructing a methodology for emulation that can systematize the Sunnah in an objective manner by placing its particulars within a methodological framework.”¹⁸⁶

Al-Alwani tycker att det är uppenbart att den finns behov av en metod som gör det möjligt för muslimer att hantera sunna på ett metodiskt sätt och inte bara som en samling specifika svar på specifika frågor och situationer.¹⁸⁷ En sådan metod ska enligt al-Alwani göra att muslimer ser till det enskilda fallet som en text behandlar från ett omfattande metodologiskt

¹⁸³ Ijtihad, 1993: 25–26

¹⁸⁴ Ijtihad, 1993: 27

¹⁸⁵ Issues in Contemporary Islamic Thought, 2005: 40

¹⁸⁶ Issues in Contemporary Islamic Thought, 2005: 40

¹⁸⁷ Issues in Contemporary Islamic Thought, 2005: 40

perspektiv men också i ljuset av Islams högre mål och syften.¹⁸⁸ Han skriver att i ett sådant metodologiskt ramverk bör processerna som rör analys, kritik och tolkning ha en mer framträdande roll och den ska även ta hänsyn till Koranens högre syften. En sådan metod kommer enligt honom att befria förståelsen från bl.a. den inskränkning som *taqlid* leder till samt försök att överföra historiska tillämpningar på nutida situationer. ”Old solutions in new guises are still old solutions and will never engender the needed reform or serve the higher purpose of Islam’s universal message.”¹⁸⁹

Al-Alwani ser således på sunna som Profetens lära och exempel, men menar att man bör ha i åtanke att Profetens befann sig i en specifik kontext, och svarade på en specifik situation när han uttalade sig. Han efterlyser en metod där muslimer har möjlighet att ha allt detta i åtanke samtidigt som de stämmer av det med Koranens högre syften. Den imitation som utgör *taqlid* är enligt honom är fel typ av imitation, då han anser att det istället handlar om att kunna efterlikna den metod som Profeten använde för att applicera Koranens värderingar på verkliga situationer.

Al-Alwani beskriver, precis som när han talar om vilken metod som är lämplig för att tolka Koranen, vad han anser är viktigt att muslimer har i åtanke då det utformar den framtida tolkningsmetod som han hoppas kommer utarbetas. Han ser en enorm potential i en sådan framtida metod eftersom han förmodar att det kan innebära ett slut på den okunskap, konflikt och slöseri med energi som han upplever att umma lägger ned på att försöka men oftast misslyckas med att förstå Koranen och sunna.¹⁹⁰

9.4 Problem inom islam

Al-Alwani påpekar att material från tidigare generationer muslimer har betydelse för reform eftersom deras metoder kan vara användbara även idag samt att det efterlämnade materialet möjliggör att muslimer idag att studera tider då umma befann sig i mer eller mindre produktiva stadier. När han talar om behovet av att utveckla *fiqh* för muslimer som lever i minoritet illustrerar han det genom en uppställning av de grundläggande frågor som dagens jurister en-

¹⁸⁸ Issues in Contemporary Islamic Thought, 2005: 41

¹⁸⁹ Issues in Contemporary Islamic Thought, 2005: 41

¹⁹⁰ The Qur’an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 38

ligt honom står inför om de önskar utveckla *fiqh* för minoriteter. Han hävdar att svaren inte går att finna i tidigare generationers juridiska material.¹⁹¹

[...] we can argue that that many of the old opinions which emerged during the times of the empires will not, with all due respect, be of much use to us in establishing a contemporary *fiqh* for minorities. We never the less acknowledge the benefit many of them had specific to their time and place.¹⁹²

När dagens muslimer tar sig an uppgiften att utveckla en sann islamisk metod för att forma muslimers dagliga liv såväl som intellektualitet och mentalitet¹⁹³ måste det således göras med en viss sortering enligt al-Alwani. Han påpekar dock att de inte behöver initiera arbetet utan att de kan finna de grundläggande principerna som fastställdes av islam, och sedan förfäktades av de muslimska tänkarna, i det efterlämnade materialet.¹⁹⁴ Detta måste enligt al-Alwani göras med en föreställningsmässig ”laddning” och ”avlastning”.

However, the problem lies in a failure to fulfil the requirements of intellectual and conceptual ‘loading’ and ‘unloading’ - that is, the process of comprehending and sifting through the content of the Islamic legacy - and in the inability to analyze, pinpoint conditions for success, and appreciate the circumstances conducive to action.¹⁹⁵

Om den här kapaciteten inte uppkommer menar al-Alwani att islams historia snarare kommer fungera som ett kulturellt hinder istället för något som främjar reform och förnyelse.¹⁹⁶

Allvarliga kriser, som den som al-Alwani anser råder i umma, har enligt honom en förmåga att omvandla tänkta lösningar till en del av krisen. ”It is like a virile microbe that interacts with the medicine in such a way that it turns it into a nourishment for itself and utilizes it to grow even more potent and deadly.”¹⁹⁷ Han skriver att det har förekommit ansatser till att lösa den här krisen i islams historia, men att lösningarna istället gjort att krisen eskalerat.

¹⁹¹ Towards a Fiqh for Minorities, 2003: 23–25

¹⁹² Towards a Fiqh for Minorities, 2003: 25

¹⁹³ Issues in Contemporary Thought, 2005: 84

¹⁹⁴ Ijtihad, 1993: 31

¹⁹⁵ Islamic Thought - An Approach to Reform, 2006: 21

¹⁹⁶ Islamic Thought - An Approach to Reform, 2006: 21

¹⁹⁷ Islamic Thought - An Approach to Reform, 2006: 33

Al-Alwani anser att det han kallar den skolastiska teologin, d.v.s. *kalam*, har haft en sådan funktion på ummas kris. Han berättar att den ursprungligen var tänkt att lösa problem, men istället blev en del av dem. Han upplever att målet med skolastik var att försvara islams doktriner, men att skolastiken sedan avleddes från det ursprungliga målet. Han skriver att då det till en början var ett sätt att försvara islam och umma gentemot de som var kritiska utvecklades det till för oliktankande bland umma att försvara sina ståndpunkter.¹⁹⁸

However, the same crisis mentality inverted to divert this academic discipline from its primary function – namely, to be a part of the Ummah’s civilizational mission and tool of Islam’s liberating developmental and civilizational call. Instead it became a cause of infighting among Muslims and fuel for a counter-discourse which stood opposed to the aims and intents of the Islamic message.¹⁹⁹

Al-Alwani anser att det här bidrog till en diskontinuitet i umma och att muslimer ägnade sig åt diskussioner där uppsåtet bara var att få tävla med varandra i argumentation och debatt. Han tycker dessutom att de debatter som hölls mellan teologer och jurister rörde teman som människor helt enkelt inte skulle debattera om, t.ex. om Koranen var evig eller skapad, och att det gick emot ”the principles of authentic Islamic methodology”.²⁰⁰

Ett annat problem var sammanställningen av *fiqh* anser al-Alwani. Dessa samlingar menar han inte var till för att skapa en kompletterande lagar vis sidan av den gudomliga utan mer ett sätt att behandla med problem och frågor för den tiden baserat på förståelserna, åsikterna och dåtidens imamers utslag. Han hävdar att målet för de som tog sig an det här arbetet inte var att skapa exempel som de efterföljande generationerna skulle imitera, utan mera visa på hur de, under sin tid, hade gjort för att applicera Koranens lära på faktiska situationer, och hur de försökte hantera nya problem och frågor i överensstämmelse med de universella principerna i den islamiska lagen. För det är enligt al-Alwani det enda sättet att behålla kopplingen mellan verkligheten som människor upplever på daglig basis i alla tider och principerna och intentionerna som finns i islamisk lag. Men åter igen, menar al-Alwani så gjorde den krisartade mentaliteten i umma att det förvrängdes till att var något annat än var det egentligen var. De lagarna som var skapade av människan, i enlighet med den gudomliga lagens principer,

¹⁹⁸ Islamic Thought - An Approach to Reform, 2006: 37

¹⁹⁹ Islamic Thought - An Approach to Reform, 2006: 37

²⁰⁰ Islamic Thought - An Approach to Reform, 2006: 38

började betraktas som sharia.²⁰¹ ”In this way, this huge store of human production was turned into a law which was viewed as binding in all times and places, and whose formulations must be emulated despite varied, everchanging nature of events.”²⁰² Människans kontext är således föränderlig och Al-Alwani tycks mena att ingenting som människan producerat kan därför tillämpas oberoende tid och plats. Däremot kan sådana här samlingar visa på hur muslimer under en viss tid gick till väga för att tillämpa islams principer i just deras kontext, vilket kan fungera som inspiration assistans för senare generationer. Han understryker således att muslimer måste komma ihåg att det bara är islams principer som är eviga och inte människans sätt att tillämpa dessa principer.

Al-Alwani skriver att det här skapar en slags klyfta mellan lagen och livet, som återigen behöver sammankopplas. Han skriver att det har förekommit försök till detta, men att det precis som med den skolastiska teologin snarare ökade krisen i umma i slutändan, trots att det uppstod som ett försök till att lösa den. Enligt honom fanns det personer som ville försöka återkoppla teori med praktik så att muslimer skulle kunna få användbar vägledning som grundades i sunna och Koranen, vilket resulterade i mycket akademiskt material som rörde etik. Han menar att de försökte titta på beteendet som associerades med rättsliga utslag och förena det med avsikt med tron om att orsaker och händelser bara kan förstås om man tittar på vilken avsikt de hade. Tillvägagångssätt kunde således bara förstås om man hade insikt om vad målet med dem var. Al-Alwani skriver att förlängningen av den här typen av resonemang, som det fanns många av, gjorde att umma gick från att fokusera på problem som relaterade till hela umma till att fokusera på det mer individuella. Han hävdar också att det här ledde till att delar av umma isolerade sig själva från och blev passiva gentemot samhället.²⁰³

Ett annat problem som al-Alwani uppfattar i islams historia är att det har skapats konflikter som gjort att muslimer lagt ned kraft på fel slags undersökningar. Konflikterna hetsade muslimer att formulera kritik mot andra åsikter över egentligen ganska banala problem.

Al-Alwani anser vidare att separationen mellan religiös och politiska auktoritet hade negativa konsekvenser för umma. Han menar att separationen började ta form redan under kalifen Uthman (d. 656) med nådde sin kulmen då Mu’awiyah (d.680) blev kalif. Han anser att dikotomin mellan religiöst och politiskt ledarskap påverkade utövandet av *ijtihad* drastiskt, då det skapade en ny miljö där två motstridande krafter försökte att behålla sin legitimitet gäl-

²⁰¹ Islamic Thought - An Approach to Reform, 2006: 38–39

²⁰² Islamic Thought - An Approach to Reform, 2006: 39

²⁰³ Islamic Thought - An Approach to Reform, 2006: 40–41

lande tolkningen av de religiösa källorna. Enligt honom så ville de som var vid makten förstärka sin makt över folket och intelligentian medan de rättslärda strävade efter att bibehålla *ijtihad* som en tillgång när det kom till lagstiftning och samtidigt skydda det mot de regerandes övergrepp.²⁰⁴ Al-Alwani hävdar att de vid maken insett att *taqlid* kunde gynna dem och således ignorerade de ulamas invändningar.²⁰⁵

Angående *ijtihad* skriver al-Alwani att: "[...] *ijtihad* may be described as a creative but disciplined intellectual effort to derive legal rulings from those sources while taking consideration to the variables imposed by the fluctuating circumstances of Muslim society."²⁰⁶

Al-Alwani tar också upp den polemik som han menar rådde mellan skolorna som han kallar *aql*, dvs. de som betonade förnuftet i korantolkning (jag förmodar att det är mutaziliterna han talar om), och de som betonade *naql*, som istället menade att man skulle förlita sig på överförd kunskap i läsning av de islamiska källorna. Enligt honom intensifierades den här konflikten då kalifen al Ma'mun (d.833) öppet gav sitt stöd till de som förespråkade förnuftet över överförd kunskap. Han beskriver att de rättslärda som värderade hadithernas auktoritet reagerade på detta genom att förkasta förnuftet helt och hållet. Ma'manu försökte också enligt al-Alwani att säkra sin makt genom att uppmuntra till översättning av icke-muslimska filosofiska verk, som enligt al-Alwani hade syftet att stimulera det tankesätt som han förespråkade.²⁰⁷

Anledningen till att de som regerade förespråkade förnuftet över religiösa texter, eller i alla fall ansåg att det var förutsättningen för att förstå dem, tolkar al-Alwani som orsakad av att de trodde sig vara fria att stifta lagar som stämde överens med deras politiska ambitioner. Al-Alwani anser att detta var bakgrunden till att *ulama* identifierade vad de ansåg vara grundprinciperna i *fiqh*, vilket skulle fungera som en metod som kontrollerade och vägledde användningen av *ijtihad*. Enligt al-Alwani var deras mål att minimera och förhoppningsvis eliminera härskarnas möjlighet att missbruka *ijtihad*.²⁰⁸

När de som var vid makten bestämde att *fiqh* skulle kodifieras, instämde somliga *ulama* enligt al-Alwani eftersom de påstod att *ijtihad* nu var avslutat. Han anser att deras handlingsätt speglar det, enligt honom, deprimerande skick som *ulama* befann sig under den här tiden.

²⁰⁴ *Ijtihad*, 1993: 9–10

²⁰⁵ *Issues in contemporary Islamic Thought*, 2005: 78

²⁰⁶ *Ijtihad*, 1993: 4

²⁰⁷ *Ijtihad*, 1993: 13–14

²⁰⁸ *Ijtihad*, 1993: 15

Han skriver att de rättfärdigade sina åsikter genom att hävda att bedrifterna från de fyra *fiqh*-skolorna var tillräckliga och att de kunde förse alla kommande generationer med den förståelse och kunskap som de skulle komma att behöva. Al-Alwani ser även det här som en produkt av den kamp över legitimitet som bedrevs mellan religiösa och politiska auktoriteter, eftersom ett sådant beslut enligt honom bara kantas i en miljö som karaktäriseras av missämja och nedslagenhet. Under 1200-talet ser al-Awlani ytterligare försämring då *ijtihad* förbjöds eftersom det ansågs vara skadligt och istället så började muslimer förespråka *taqlid*, vilket han ser som destruktivt för muslimer. ”The Muslim mind went into a long voluntary retirement, depriving itself of the use of investigation and reasoning.”²⁰⁹

Al-Alwani hävdar att användningen av *ijtihad* är en befallning från Gud, och att det är en metod för att bearbeta och lösa problem inom livets alla aspekter, och såldes också den kris som han anser att umma befinner sig i.²¹⁰ Det ska inte begränsas till att enbart användas i rättsligt arbete, som al-Alwani hävdar blev en vedertagen uppfattning under islams första århundrade.²¹¹

[...] we are calling for a new type of *ijtihad*. Rather than the *ijtihad* specified by the scholars of *usul*, we speak of an *ijtihad* that is more a methodology of thought. Such an understanding would allow the Muslim mind to participate in an intellectual *jihād*, a *jihād* launched to generate ideas and build a new Muslim identity, mentality, and personality.²¹²

Muslimer ska enligt al-Alwani inte heller lyssna på de som hävdar att medgivandet av *ijtihad* innebär faror,

When the Prophet spoke of *ijtihad* and how one who preformed it correctly received a double reward, and how one who makes a mistake received one reward, he was addressing an Ummah that understood that only a few people could undertake it.²¹³

Al-Alwani skriver att de som är kapabla till att bedriva *ijtihad* är ummas mest begåvade och fullbordade vetenskapsmän, och att metoden kräver expertis såväl som kvalifikationer. Likväl, så anser han, att eftersom omständigheterna i umma nu tycks begränsa *ijtihad*, så ska de som

²⁰⁹ *Ijtihad*, 1993: 18

²¹⁰ *Issues in Contemporary Islamic Thought*, 2005: 65

²¹¹ *Issues in contemporary Islamic Thought*, 2005: 65

²¹² *Issues in contemporary Islamic Thought*, 2005: 66

²¹³ *Issues in Contemporary Islamic Thought*, 2005: 67

anser att de kan generera sunda idéer med hjälp av *ijtihad* inte tveka över att dela med sig av sina resultat eftersom de kan vara till ummas fördel. Al-Alwanis uppfattning verkar följaktligen vara att de som anser sig kapabla till *ijtihad* ska ha mod att utföra det, samt dela med sig av sina resultat, eftersom att det kan hjälpa umma ur dess kris. Idealet för al-Alwani tycks däremot vara att *ijtihad* bedrivs av en specifik grupp muslimer som anses ha de kvalifikationer som krävs.

A *mujtahid*, [...] is a scholar who researches and studies all of the sources, information, statistics, and available material about a subject until he/she is satisfied that he/she has done everything to learn about a subject in question. After expending all that effort, it may reasonable be assumed that his/her opinion is reliable.²¹⁴

9.5 Muslimers situation idag

Al-Alwani skriver att reform av islamiskt tänkande och islamisering av kunskap är de huvudfrågor som han anser att IIIT har tagit det huvudsakliga ansvaret för. En likartad fråga som han menar är nära besläktad med de ovanstående är att bidra med ett alternativ till den kunskap som alstras i väst.²¹⁵

[...] every kind of knowledge has its own premises and aims. Hence, borrowing knowledge from another culture is like hanging fruit on a tree other than the one which bore it. The tree on which the fruit has been hung will not be able to supply it with water and nutrients, nor will the fruit be able to breathe and thrive through the tree.²¹⁶

Al-Alwani skriver att de kunskapsgränar som har fått en dominerande roll i organisationen av och funktionen hos livets alla aspekter innefattar, oberoende av muslimers bidrag till grunderna av de här kunskaperna, principer, regler, syften och metoder som formats av den västerländska mentaliteten genom dess religiösa och intellektuella struktur, filosofi samt

²¹⁴ Issues in Contemporary Thought, 2005: 68

²¹⁵ Islamic Thought - An Approach to Reform, 2006: 2

²¹⁶ Islamic Thought - An Approach to Reform, 2006: 26

bakgrund. Han anser därmed att all den här kunskapen är sammanfogad med den västerländska civilisationen.²¹⁷

Al-Alwani menar dagens umma förses med idéer från två olika kulturer. "The Ummah today draws on two cultures: the inherited culture which bears the characteristics of the historical era and environment in which it was formed, and an alien imported culture."²¹⁸ Han anser dessutom att det muslimska medvetandet är passivt gentemot båda dessa kulturer då det oflekterat konsumerar produkterna av dem utan att aktivt bidra med något.²¹⁹ Det som han menar är problematiskt med väst är att västerlänningar vidhåller att deras kultur är universell, och att de även lyckats lura muslimer att tro att det är så det ligger till. Den här kampanjen har enligt honom bl.a. skett via media och har dessutom främjats av att muslimska länder anammar ett västerländskt skolsystem och att många muslimer reser till västerländska städer för att studera.²²⁰ Al-Alwani förkastar blind imitation av väst såväl som blind imitation av tidigare muslimska generationer, och menar att benägenheten att imitera som uppstått i umma kan bero på vad han kallar för "ijtihad's vakuum" vilket han hävdar har gjort att muslimer känner en ängslighet inför att uttala sig om islam utan stöd från utsagor av tidigare generationer.²²¹

Essentially, Muslims find themselves in a peculiar and contradictory situation. On the one hand, there are Islam's eternal truths, truths considered to be the source of all that is good. On the other hand, Muslims live in a world that has little or no use for those truths, a world that seems to be based on the very opposites of those truths. Due to the inherent difficulties of functioning within such an unnatural situation, there is an apparent, but temporary, weakening of the Islamic consciousness among some Muslims when they are confronted with the realities of the world around them.²²²

De kriser som al-Alwani menar råder i umma härstammar alltså från ett och samma "grundkris" vilket är det som skapats i muslimers medvetanden och som påverkar deras intellektuella förmåga. De andra, och kanske mer synliga problemen, som de som finns inom det sociala, ekonomiska och politiska livet anser han ha sitt ursprung i denna grundkris, vilket gör

²¹⁷ Outlines of A Cultural Strategy, 1991: 4

²¹⁸ The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space, 1991: 36

²¹⁹ The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space, 1991: 36

²²⁰ Islamic Thought - An Approach to Reform, 2006: 27–28

²²¹ Issues in Contemporary Islamic Thought, 2005: 79

²²² Issues in Contemporary Islamic Thought, 2005: 22

att det är detta som han anser mest akut att lösa. ”At the root of the crises is a disturbance in our understanding of the sources of thought, a defect in means and methods, and an openness to the teachings of externally imposed manner of thinking.”²²³

Den samtida metodiska medvetenhet som al-Alwani uppmanar till kan enligt honom inte uppnås om man klamrar sig fast vid en viss period i islamisk historia samtidigt som man ignorerar den fysiska omgivningen. Han skriver att framsteg och utveckling inte bara är en samling av samtida bedrifter som överförts till strukturen på ett gammalt samhällssystem, utan även är en förändring som rör samhällets ekonomiska, sociala och idémässiga struktur. Angående situationen som han anser råder i många muslimska länder skriver han:

The concept of a contemporary society does not mean the continuation of the old society and its thought in the context of future times. On the contrary, it refers to the historical changes that a society must have undergone in order to qualify for the designation contemporary. These changes will enable society to rediscover itself, which for us also means rediscovering the Qur’an within the framework of this changing world.²²⁴

Al-Alwani tycker att det här är något som undgått många islamiska samhällen då de ser sig som samtida i den bemärkelsen att de existerar här och nu. Han anser dock att dessa samhällen i själva verket inte lever i en samtida situation, eftersom de inte behärskar det han beskriver som en världsomspännande kulturell medvetenhet som inkluderar en kritisk och analytisk mentalitet samt en eftersträvan att lösa dagens problem.²²⁵

Consequently, the manifestations of modernity in our Islamic world have continued to be nothing more than imported forms which, as in the case of ideas, do not arise out of these countries’ own historical and civilizational experience.²²⁶

Al-Alwani anser att den rådande intellektuella, islamiska och sociala diskursen inte är utan vissa samtida kvaliteter, men att diskursen bara är samtida i form och struktur medan dess innehåll fortsätter att vara traditionell, då den fortfarande utgörs av att imitation.

²²³ Islamic Thought - An Approach to Reform, 2006: 31

²²⁴The Qur’an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 25

²²⁵ The Qur’an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 26

²²⁶ Islamic Thought - An Approach to Reform, 2006: 13

This fact calls upon us to recognize that the mind which formulated this discourse is still enveloped within tradition; as a consequence, it is separated from the intellectual, epistemological and methodological level of present age, to which it belongs to on the material level alone.²²⁷

Al-Alwani påpekar att det inte helt och hållet går att separera idéer från de omständigheter som de uppstod i, eftersom intellektuell och epistemologisk förändring sker jämsides med förändringar inom kultur och samhällsordning och ständigt influerar varandra.²²⁸

Arab and Islamic societies have a tendency to cling to their past and their traditional thought while concurrently existing in the modern international age. This dichotomy has given them a feeling of contemporaneity combined with an inability to respond to the situation that would enable them to attain contemporary universal knowledge.²²⁹

Al-Alwani anser att Europas hegemoni över muslimska områden verkställdes när muslimer befann sig i den intellektuella kris som han nu vill lösa. P.g.a. att muslimer inte hade en metod som han anser är nödvändig för att muslimer ska kunna tolka Koranen så att den blir användbar i nya situationer blev de passiva när väst överrumplade dem. Han anser att

The rise of European power caught the Muslim Ummah in a state of slumber. Those who used to approach Muslim rulers for favours and appeasement came this time to conquer, occupy and subjugate. The onslaught was massive and all-embracing: intellectual, cultural, legal, political as well as military, while Muslims were busy debating the hereafter and 'the devils who hid inside the new machines and contraptions' Europeans had brought along. Ijtihad again became a serious issue.²³⁰

Muslimer insåg därmed *ijtihad*s väsentliga roll för att skapa reform, menar al-Alwani. Han skriver att muslimer vid den här tiden hade fem olika förståelser vad *ijtihad* var och på vilket sätt det skulle användas. Exempelvis så menar han att det fanns de som använde det i form av modernism för att tillfredsställa kolonialmakten, och andra använde *ijtihad* för att rättfärdiga kolonialismen. Han skriver också att de fanns de som förespråkade ett återupplivande av muslimers intellekt så att det stämde överens med Muhammeds ursprungliga meto-

²²⁷ Islamic Thought - An Approach to Reform, 2006: 13

²²⁸ Islamic Thought - An Approach to Reform, 2006: 14

²²⁹ The Qur'an and the Sunnah: The Time-Space Factor, 1991: 26

²³⁰ Ijtihad, 1993: 20

der och att dessa efterlyste nya reflektioner kring islams källor i ljuset av och i enighet med de nya moderna förändringarna. Al-Alwani påstår att den här gruppen förstod att när alla rätta förutsättningar för *ijtihad* finns är det ummas uppgift att bedriva *ijtihad* och besvara de rådande behoven. Denna grupp anser också, enligt al-Alwani att *fiqh* är ett av de områden som är i behov av *ijtihad*. Han anser också att förespråkarna för den här synen anser att umma har kapaciteten att ta sig an nya situationer och ta itu med dem på ett autentiskt muslimskt sätt.²³¹

Revelation and the objective world are essential sources of global knowledge. Moreover reason is a tool for understanding them and thus for promoting civilizational progress. The two are closely connected. Restoring to them is a prerequisite for creating the right environment within which *ijtihad* will become a natural activity and the reforming of the Muslim mind a likely endeavour.²³²

Det här är en förutsättning som är nödvändig för att muslimer ska kunna skapa en integrerad kultur där vetenskaper som grundas på ett islamiskt synsätt kan nå framgång, enligt al-Alwani.²³³

Islamic history and cultural legacy could be studied closely to free the contemporary and future Muslim generations from the failures and constraints of the past, and enable them to understand their past correctly while differentiating between its positive and negative legacies.²³⁴

Al-Alwani anser att en miljö där *ijtihad* kan praktiseras är så viktig för att *ijtihad* i själva verket är lösningen på ummas problem, eftersom det enligt honom skulle göra att islams principer återfå sin rätta roll och vara det som formar människans medvetande.

They would again be used as the fountain of Islamic thinking and the reference for understanding life, man and the world. They would be taken into account in determining the objectives of the laws of teachings of Islam. It would again be possible to reach practical solutions to life's problems, set up workable, educational, moral and social systems for society, eliminate the dichotomy between theory and practice and break the vicious circle in which Islamic thinking finds itself today.²³⁵

²³¹ *Ijtihad*, 1993: 20–22

²³² *Ijtihad*, 1993: 22

²³³ *Ijtihad*, 1993: 22

²³⁴ *Ijtihad*, 1993: 22

²³⁵ *Ijtihad*, 1993: 23

Al-Alwani skriver också att "Muslim scholars should realize that time constantly travels forward, making it impossible for situations or events to recur in exactly the same way."²³⁶ Han anser också att islams världsbild måste formuleras till ett värderingssystem och en handlingsplan som går att implementera i det samtida samhället. Han anser att påståendena om att islams läror är giltiga på alla platser under alla tider inte automatisk anpassar dem till nuvarande problem och behov, utan att det krävs ansträngning från människorna. "There is simply no alternative to intellectual exertion, that is *ijtihad*, for fresh interpretation and application of Islam within the framework of the Prophets methodology."²³⁷

Muslimerna måste utarbeta en slags ritning för ett islamiskt alternativ så att umma kan bevisa islams aktualitet för omvärlden enligt al-Alwani, som också vill att muslimers intellekt ska vägledas av Koranen och sunna, vilket han anser borde vara möjligt utan den förvrängning som han beskrivit i historien. Han vill att *ulama* förstår och studerar Koranen i relation till omvärlden som den ser ut nu i relation till dess idéer och normer. Om dagens *ulama* inte kan bidra med en ny och allsidig förståelse av islam, uppmanar han dem istället till att förmedla islams "råmaterial" eftersom han har menar att det förhoppningsvis kan finnas någon bland lyssnarna som kan förstå budskapet bättre. "If, however, Islam were to be presented to the world through our predecessors' own views, then this would be tantamount to betraying the basic principles of Islam."²³⁸

[...] the Ummah is in a deplorable state. It cannot nowadays [sic] claim to have unique culture, system of values, personality, or anything else which make it a civilization distinct from all others. This is because large scale borrowing at all levels from the West has undermined and distorted all of its specific features.²³⁹

Al-Alwani anser att muslimska tänkare och forskare måste återvända till islams principer för att återuppliva det nutida islamiska medvetandet så att livet återigen kan struktureras i överensstämmelse med islams lära. Han beskriver *ijtihad* som oundgängligt för uppdraget "An

²³⁶ *Ijtihad*, 1993: 25

²³⁷ *Ijtihad*, 1993: 25

²³⁸ *Ijtihad*, 1993: 30

²³⁹ *Ijtihad*, 1993: 31

indispensible tool in this task is *ijtihad*. It can be proved historically that the Ummah only entered its current crisis after *ijtihad* fell into disuse and was gradually replaced by *taqlid*.²⁴⁰

Al-Alwani anser att de tidigare reformförsök som gjort inom umma har varit alldeles för begränsade när det kommer till vilka problem de tar itu med, och det är enligt honom också anledning till att de misslyckats. Han skriver att dessa försök till reform inte behandlade alla de orsaker som han anser är anledning till den nuvarande krisen som råder i umma och inte heller vad som har orsakat den här krisen.²⁴¹ Han anser att många av de tidigare reformrörelserna ansåg att det islamiska arvet när det kom till tänkande, metod, tro, lagar och kunskap är försigställd och att det inte fanns någon anledning att pröva dem på nytt.²⁴² ”They believed that it would be sufficient for them to place the Ummah’s hands on its tradition and make it aware of its treasures, and that the Ummah would find in this tradition everything it needed.”²⁴³ Han hävdar att sann förnyelse måste baseras på rekonstruktion och reformation av det muslimska medvetandet och ett återställande av förbindelsen mellan det och Koranen. Enligt Alwani måste det som brustit mellan medvetandet och sunna repareras, eftersom den anses vara den enda källa som klargör Koranens budskap.²⁴⁴

9.6 Människans relation till Gud

Al-Alwani anser att människans roll är att vara Guds ställföreträdare på jorden, vilket enligt honom medför ett ansvar att förbättra samhället,²⁴⁵ och *ijtihad* är enligt honom en permanent del av del av det ansvaret.²⁴⁶ För att ständigt kunna förbättra samhället måste människan ägna sig åt *ijtihad*, eftersom det är det som gör det möjligt att implementera Koranens budskap i den rådande kontexten. Imitering av tidigare appliceringar av budskapet, som egentligen är låsta till den tid och plats som de ursprungligen användes i, eller bokstavlig tolkning av dem gör ingen nytta i en annan kontext. ”There is no doubt that the role of *ijtihad* is to regulate and guide man’s actions to accomplish his role as vicegerent of God on earth, as God intended. If

²⁴⁰ *Ijtihad*, 1993: 31

²⁴¹ *Islamic Thought - An Approach to Reform*, 2006: 3

²⁴² *Islamic Thought - An Approach to Reform*, 2006: 5

²⁴³ *Islamic Thought - An Approach to Reform*, 2006: 5

²⁴⁴ *Islamic Thought - An Approach to Reform*, 2006: 7

²⁴⁵ *Issues in Contemporary Islamic Thought*, 2005: 8

²⁴⁶ *Issues in Contemporary Islamic Thought*, 2005: 121

this is achieved, the end will be positive and conducive to man receiving their appropriate reward.”²⁴⁷

Al-Alwani påpekar att Koranen har en renande effekt på människans själ. Människan måste enligt honom studera och lära ut dess budskap så att så många som möjligt kan ta del av denna rening vilket han också anser vara en nödvändighet för att människan ska kunna genomföra sin uppgift som Guds ställföreträdare.²⁴⁸

Al-Alwani anser att människans liv och handlingar har ett högre syfte, och resten av skapelsen är underordnad henne.²⁴⁹ Eftersom hon har tilldelats en uppgift av Gud har hennes handlingar betydelse, vilket enligt al-Alwani är viktigt att komma ihåg. ”When people begin to believe that human beings are not really capable of independent actions, they no longer value their own deeds and, ultimately, conclude that there is no meaning to their existence. Such ideas contradict the teachings of the Qur’an and Sunnah.”²⁵⁰

²⁴⁷ Towards a Fiqh for Minorities, 2003: 12–13

²⁴⁸ The Qur’an and the Sunnah: Time-Space Factor, 1991: 9

²⁴⁹ The Qur’an and the Sunnah: Time-Space Factor, 1991: 10

²⁵⁰ Issues in Contemporary Islamic Thought, 2005: 32

10 Jämförande analys

I föregående kapitel har jag redogjort för Rahmans och al-Alwanis åsikter i de frågor jag preciserat i inledningen. Här följer en jämförande analys av huvudpoängerna i deras tolkningar. Jag har valt en annorlunda struktur än den jag har använt i empiridelen, eftersom jag anser att många teman stundtals sammanfaller och jag vill undvika att upprepa mig alltför mycket. Jag har valt att inleda med en sammanställning av problemen de målar upp i tolkningstraditioner och hur de beskriver muslimers situation idag, eftersom dessa problem tycks ha ett nära samband. Sedan gör jag en jämförelse av hur de anser att problemen bör lösas vilket innefattar deras syn på källorna samt på vilket sätt de anser att deras tolkningar kan bidra till att lösa problemen. Därefter jämför jag deras syn på hur lösningarna kan realiseras och jag kommer då även in på deras syn på människans relation till Gud. Hur de förhåller sig till *taqlid* och vilken roll de tillskriver förnuftet är genomgående teman. Analysen syftar till att mynna ut i en jämförelse av vilka krav som Rahman och al-Alwani ställer på muslimer, som en slutsats av deras tolkning.

10.1 Problemen med tidigare tolkningsmetoder och muslimers situation idag

Rahman och al-Alwani anser båda att det finns felaktigheter i tidigare tolkningsmetoder och dessa ger sig till känna även idag i form av att islam inte har den allomfattande roll i samhället och för individen som enligt dem är idealet.

Rahman avfärdar alla tidigare tolkningar som inte grundats på samma antaganden som hans metod gör, vilket är att Koranen innehåller eviga och universella principer, men att dessa omges av formuleringar som relaterar till den kontext de uppenbarades i. Han förutsätter således att det går att erhålla objektiv kunskap om historien samt om nuvarande kontext. Al-Alwani anser inte att det är nödvändigt att avfärda allt i det ”islamiska arvet” utan menar att muslimer istället ska lära sig att ta till vara på det som är brukbart även i dagens samhälle och överge det som inte är användbart eller visat sig vara ofördelaktigt för umma.

Rahmans tolkning av *zakat* illustrerar hur viktigt han anser att det är att utvinna de generella principerna ur Koranen. Den bakomliggande generella principen anser han vara att islam är en jämlik och rättvis religion, vilket innebär att ekonomisk orättvisa ska bekämpas. Han hävdar att en bokstavlig tolkning av *zakat* har varit missvisande för muslimer som då tycks tro att det måste förekomma fattigdom eftersom det möjliggör *zakat*. En tolkning som inte innefattar en förståelse om den dåvarande kontexten, samt hur den påverkat formuleringen, kan således resultera i att muslimer missförstår påbudets egentliga syfte och då uppfattar det som Rahman hävdar att islam ska bekämpa, dvs. fattigdom, som standard. Han vill genom detta exempel markera hur viktigt det är att Koranens eviga principer lyfts ur kontexten de omgavs av under uppenbarelserna och sedan formuleras på ett sätt som gör att de relaterar till den nuvarande historiska och sociala kontexten. Al-Alwani betonar också en medvetenhet om kontext och talar om att det i Koranen som rör detaljer kring en historisk situation har en essens vars *syfte* är universellt. Han beskriver det missförstånd som han anser kretsar kring *zakat al-fitr* p.g.a. att muslimer har tolkat det bokstavligt. Al-Alwani menar att den blir improduktivt om muslimer idag delar ut spannmål till hemlösa, eftersom de förmodligen inte har medel att tillaga dem. Han vill istället att muslimer ser till påbudets poäng, vilket enligt honom är att förse de fattiga med resurser som ger dem möjlighet att fira högtiden som avslutar ramadan, *id al-fitr*. Både Rahman och al-Alwani ställer sig således kritiska till bokstavlig tolkning. Rahmans och al-Alwanis tolkning av *zakat* och *zakat al-fitr* illustrerar även hur de anser att en bokstavlig tolkning kan leda till att muslimer omedvetet motarbetar den generella principen eller poängen bakom påbudet. De uttrycker båda således en skillnad mellan islam, som är evig och universell, och *tillämpningen* av islam som är relativ. Tillvägagångssätt att implementera Guds vilja på jorden, oavsett om de enligt dem är korrekta eller inte, anses utvecklas i en omgivning som är i ständig förändring och går inte att skilja från de omständigheter som tillämpningen omgavs av. Enligt dem måste därmed Koranens principer, eller Koranens mening, hela tiden formuleras utifrån rådande kontext och detta anser de att muslimer som blint imiterar tidigare tolkningar inte är medvetna om. De förhåller sig genomgående till principen om *taqlid* som att det är en vedertagen princip bland de flesta muslimer och visar ofta hur de anser att det, tillsammans med bokstavlig tolkning kan bli kontraproduktivt. Både Rahman och al-Alwani förespråkar således en kontextualiserande tolkningsmetod där man, till skillnad från många tidigare metoder, läser Koranen historiekritiskt.

Problemen som både Rahman och al-Alwani målar upp i muslimers situation idag tycks föregå de omständigheter som gjort problemen synliga. Båda anser att situationen för mus-

limsk utbildning är problematisk eftersom islams värderingar inte införlivas i alla skolämnen. Det beror dock inte på att islams värderingar inte går att sammanföra med t.ex. naturvetenskaplig verksamhet, utan på defekter i tolkningsmetoderna som gjort att islams universalitet inte frigjorts. Rahman kritiserar avsaknaden av en muslimsk världsbild i muslimsk utbildning och menar att det är imperativ att en sådan utvecklas och främjas genom utbildning snarast. Dilemmat i hans resonemang blir då hur muslimer som vaggas in den dikotomi som han anser att utbildningen i muslimska länder präglas av idag, där moderna vetenskaper och islamiska ämnen befinner sig sida vid sida i kursplanen men utan samspel, ska kunna formulera en sådan världsbild. Al-Alwani ser också en problematik i att samhälls- och naturvetenskaper lärs ut i den form som de uppstod och utvecklades i väst, och vill skapa ett alternativ till den genom islamiseringen. Men för att en sådan islamisering ska vara möjlig måste muslimer ta sig ur det *ijtihad*-vakuum som de enligt honom så länge befunnit sig i. Båda är således överens om att västerländsk vetenskap och utbildning tillsammans med dess värderingar inte är önskvärd i muslimska samhällen. Rahman tar upp diskussionen om islamisering om kunskap när han talar om tidigare reformförsök och menar att det är en god idé så länge den islamiska kunskapen är genomgående i all utbildning, och inte ersätts av västerländsk kunskap när eleverna når högre utbildningsstadier.

Problemen kan lösas med hjälp av Koranen, och för al-Alwanis del även sunna, förutsatt att muslimer förser med vad de anser som korrekta tolkningsmetoder eller riktlinjer för korrekta tolkningsmetoder, som både Rahman och al-Alwani eftersträvar att presentera. Ingen av dem anser att ett samhälle som begränsar religion till den privata sfären är eftersträvansvärt, och det är således ett problem att t.ex. vetenskap bedrivs utan högre, dvs. islamiska, mål och syften. Uppfattningen om att islam ska påverka alla aspekter av livet och samhället är norm enligt bådas tolkningar. *Ijtihad* är en förutsättning för att detta ska vara möjligt eftersom det är med hjälp av *ijtihad* som muslimer kan synliggöra Koranens budskap, med kontexters inverkan i åtanke, och på så vis applicera dess lära i nutida situationer.

Deras beskrivning av islams historia, som att den nått en tidpunkt av stagnation där *ijtihad* av olika anledningar begränsats eller näst intill utplånats är färgad av deras syften. Som jag nämnde i uppsatsens bakgrundsdel så förekom det rättslig *ijtihad* även under och efter den tidpunkt som vissa beskriver som den där *taqlid* blev allmänt accepterat och ersatte tillämpningen av *ijtihad*. Uppfattningen om att användningen av *ijtihad* stannat upp i historien fungerar som en legitimering av Rahmans och al-Alwanis tolkningar. Enligt dem så är de problem som de uppfattar i umma delvis ett resultat av ett utbrett godtagande av *taqlid*. En islamtolk-

ning som då istället vill främja *ijtihad* kan således lösa dessa problem eftersom det är avsaknaden av *ijtihad* som enligt Rahmans och al-Alwanis historieskrivning orsakat problemen.

10.2 Åtgärder

Rahman och al-Alwani anser att vad dagens muslimer måste göra är detsamma som tidigare generationer muslimer *borde* gjort. De måste utveckla metoder för att förstå Koranen idag, i den rådande kontexten, med hänsyn till dess helhet och universalitet, samt utveckla metoder för en sådan förståelse.

Ett ytterligare problem, som i grund och botten också är ett resultat av de felaktiga tolkningsmetoderna, är att många muslimer tycks ha blivit övertygade om att den kunskap och de idéer som utvecklats i väst är universella. Framförallt al-Alwani understryker att okritisk imitation av kunskap från en annan kultur inte utgör någon nytta i en annan kultur än den som den uppstod i, eftersom den oundvikligen bär kännetecknen av just den kulturen. Ingen av dem menar att det är något problem i sig att kunskap bär kännetecknen från en viss kultur, men det bedöms vara en orsak till att muslimer bör anamma västerländsk kunskap helt och hållet. Ytterligare en orsak att muslimska samhällen inte ska ta till sig västerländsk kultur okritiskt är att det enligt dem leder till sekularisering. Som jag nämnde ovan anser båda att islam inte ska begränsas till det privata. Rahman tolkar Koranen som att den inte enbart har med individuell fromhet att göra, utan även muslimers samhälleliga deltagande. Kunskap, i form av utbildning och vetenskap, ska bära kännetecknen av islam eller ha en ”islamisk färg” för att låna Rahmans uttryck.

Rahman och al-Alwani skiljer sig västenligt i hur de uppfattar sunna och haditherna och vad de anser vara problematiskt i förståelsen av dem. Rahman menar att muslimer är alltför känsliga då det kommer till studier av haditherna. För honom kan de endast fungera som en historisk skildring som kan bidra med information som muslimer behöver för att använda sig av hans tolkningsmetod. Han menar att sunna inte är Muhammeds exakta handlingar då sunna oundvikligt förändrats med tiden eftersom omgivningen är i ständig utveckling och ombildning. Om muslimer fortsätter att betrakta sunna på det sätt som Rahman upplever att de gör nu, kommer det närmast fungera som en blockering för den reform som han anser nödvändig. Al-Alwani anser däremot att sunna har fått en oförtjänt begränsad roll p.g.a. ett missförstånd. Han hävdar att diskussionen kring vilka delar i sunna som verkligen härrör från Muhammed och därmed har auktoritet utvecklades till en diskussion huruvida sunna som helhet har aukto-

ritet eller inte. Detta ser al-Alwani som ett exempel på hur muslimer lagt ner energi på fel slags undersökningar. Han anser att de istället borde försökt utvecklat systematiska metoder för att förstå och analysera sunna. Enligt al-Alwani utgör sunna det mest perfekta exemplet på hur Koranens lära kan implementeras i verkligheten och sunna är därför något som alla muslimer i alla tider har nytta av. Däremot ställer han sig kritisk till imitation av sunna som inte tar hänsyn till att Muhammed faktiskt verkade i en historisk och social kontext, vilket gör att även hans handlingar bär kännetecknen från hans samtid. Muslimer ska därför inte använda sunna för att oreflekterat efterlikna Muhammeds handlingar, utan istället ska de studera hans *metoder* och imitera dessa i den mån de kan. Al-Alwani anser således att sunna har en betydande roll för att lösa krisen i umma, eftersom det är genom att studera den som muslimer kan få kännedom om hur de ska implementera Guds vilja på jorden. Rahmans tolkningsmetod utgörs av Koranen samt *ijtihad* och således finns det ingen direkt användning för tidigare tolkningar enligt honom, och sunna ska användas snarast som historisk dokumentation. Al-Alwani anser däremot att både tidigare tolkningar och framför allt sunna kan vara till nytta och är i det avseendet mer traditionell.

Både Rahman och al-Alwani refererar ofta till Koranen vilket kan vara en strategi för att visa på hur deras uppfattningar återfinns i Koranen vars auktoritet är mer eller mindre given bland muslimer då den anses vara Guds ord. Eickelman och Piscatori talar som vi sett om hur individer kan erhålla auktoritet genom att de betraktas som representanter för symboliska referenspunkter, vilket i detta fall är Koranen. Genom hänvisning till och citering av Koranen kan deras tolkningar ge ett intryck av att vara inte mer än uttryck för vad som står där och således inte tolkningar utan snarare autentiska representationer av Koranens egentliga budskap.

10.3 Människans ansvar

Den huvudsakliga anledningen till att jag valde att redogöra för Rahman och al-Alwanis syn på människans relation till Gud var att båda understryker att muslimer har ett ansvar att bedriva *ijtihad*. Det beskrivs som deras plikt och al-Alwani hävdar även att det är en befallning från Gud. Människan bär enligt deras tolkningar ett ansvar då hon tilldelats fri vilja. Rahman skriver uttryckligen att eftersom människan har en fri vilja har hon således och ansvar för sina handlingar. Al-Alwani menar också att människan har en fri vilja då han påpekar att det vore förödande om människor betraktade sig själva som att de inte är kapabla till självständiga

handlingar. Det underminerar värdet han hävdar att de faktiskt har och han menar att det slutligen kan leda till att människor inbillar sig att deras existens är utan mening när mänskligheten enligt honom har ett ansvar att bruka och utveckla världen.

Rahman och al-Alwani är överens om att människan har tilldelats en uppgift av Gud, och därmed bär ett ansvar att uppfylla den. Människan är Guds ställföreträdare på jorden och hennes existens är både meningsfull och har ett mål. I sina tolkningar har Rahman och al-Alwani visat hur viktigt de anser att det är att muslimer uppmärksammar vilken påverkan kontext har på hur Koranens budskap ska implementeras, och för att budskapet ska kunna realiseras måste det som är förgängligt avlägsnas, vilket kräver *ijtihad*. Eftersom en sådan medvetenhet om kontexters inverkan inte finns, eller åtminstone inte tas in i beaktning, i bokstavlig tolkning eller *taqlid*, är det avgörande att muslimer väljer ”rätt” islam, dvs. en tolkning som är kapabel till att implementera Guds vilja just p.g.a. av att den förespråkar *ijtihad*. Enligt deras tolkningar är ju det en förutsättning för att muslimer ska vara kapabla till att applicera Koranens lära i faktiska situationer. *Ijtihad* blir således också en förutsättning för att muslimer ska kunna fullfölja sin uppgift som Guds ställföreträdare. Muslimer idag kan inte förlita sig på tidigare generationers omdömen, även om deras metoder kan vara till nytta enligt al-Alwani, utan det krävs engagemang och ansträngningar eftersom nutida muslimer är de enda som kan utveckla nutida sätt att implementera Koranens budskap. Rahman tolkar också begreppet *taqwa* då han talar om människans ansvar och enligt honom innefattar det en medvetenhet om det ansvar som människan måste bära med sig i allt hon gör.

10.4 Slutsatser

I Rahman och al-Alwanis tolkningar av islam framhäver de vad de anser vara defekter i olika tolkningsmetoder av de islamiska källorna. Dessa defekter ger sig till känna även idag menar de då islams allomfattande position utmanas. Deras lösningar är att förse muslimer med det de anser vara rätt tolkningsmetod eftersom Koranens, enligt dem egentliga lära, då kommer att bli synlig och kunna implementeras i alla aspekter av livet. De reformer som Rahman och al-Alwani efterlyser ges således religiös legitimitet vilket kanske kan begränsa viss kritik om att detta skulle innebära ”västernisering”.

Både Rahman och al-Alwani gör det till sin uppgift att beskriva vad islam är och i deras tolkningar uttrycks även vad som enligt dem inte är sann islam. Detta kan ses som en skildring av Eickelman och Piscatoris resonemang kring objektiveringen av islam.

Som jag nämnde ovan skriver Stenberg om hur det verkar vara viktigt för många muslimer som befinner sig i en västerländsk kontext att försvara islam som förnuftig då förnuftet anses ha en sådan dominerande roll i väst. Både Rahman och al-Alwani arbetar/ har arbetat i U.S.A. och deras förnuftsforespråkande tolkningar, eller objektiviseringar av islam, kan således betraktas som påverkade av förnuftets centrala roll där. Kritik mot islam, i stil med Renans uttalande om att islam, som baseras på att uppenbarelse inte går att sammanföra med förnuft och samhällslig utveckling, är förmodligen också en bidragande orsak till att både Rahman och al-Alwani vill presentera sin tro som förenlig med förnuft.

Även om både Rahmans och al-Alwanis tolkningar är förnuftsforespråkande med betoning på övergripande *ijtihad*, vilket Martin och Woodward beskriver som en trend bland många nutida tolkare, skiljer de sig i vissa aspekter vilket kan ses som en bekräftelse på mångfalden inom islam. Al-Alwani menar att *ijtihad* ska ske under kontrollerade former och att det kräver en expertis vilket gör att alla inte är ämnade att bedriva det. *Ijtihad* enligt Rahmans tolkning är att individer måste förstå att en historisk text eller prejudikat kan generaliseras till en princip eller regel som sedan kan formuleras så att ett nytt problem kan lösas med den principen. Det som krävs är kunskap om kontexten som texten härstammar ifrån, samt om den kontext som den som praktiserar *ijtihad* befinner sig i.

Rahman doktorerade vid universitet i Oxford med sin avhandling om Ibn Sina och al-Alwani tog sin doktorsexamen i *usul al-fiqh* vid al-Azharuniversitet i Kairo och det är rimligt att det haft en inverkan på deras tolkningars olikheter. Rahman menar att sunna, även om den härrör från Muhammed, ofrånkomligen förändras då samhället gör det, men anser dock att de kan vara till viss nytta för hans tolkningsmetod. Han anser att muslimer har kommit att betrakta sunna som näst intill helig men menar att den måste öppnas upp för kritiska analytiska studier. Al-Alwani, som har en mer traditionell religiös utbildning, hävdar att sunna är ett komplement till Koranen och att muslimer idag har kommit att försumma dess betydelse. Al-Alwani anser även att muslimer idag måste ta tidigare generationers bedrifter i beaktande eftersom de kan fungera som vägledning. Al-Alwani följer alltså en mer försiktig linje i relation till *taqlid*, även om han samtidigt vill se en mer utbredd medvetenhet om vilken inverkan kontext har. När han talar om hur tidigare generationers bedömningar inte nödvändigtvis är till nytta för samtiden använder han även uttryck som ”with all due respect”, till skillnad från Rahman som, även om han medger att det förekom positiva bedrifter bland *ulama*, uttryckligen anklagar dem för att ha orsakat tillbakadrivandet av teologisk rationalism.

Rahman hävdar att människan har ett ansvar eftersom hon har fri vilja och för att hon har som uppgift att agera Guds ställföreträdare på jorden. Al-Alwani anser också att människans uppgift som ställföreträdare medför ett ansvar, samt att det skulle innebära problem om människan underskattade värdet i hennes handlingar. Rahman är dock betydligt mer explicit när han talar om att ansvaret ligger på varje individ eftersom att vara troende muslim enligt honom är synonymt med att utföra islamiska handlingar i samhället. Denna skillnad kan eventuellt härledas från deras olika syn på *ijtihad*. Al-Alwani talar om *ijtihad* som människans ansvar, men samtidigt anser han att korrekt *ijtihad* är något som enbart ett fåtal människor är kapabla till. Rahman är istället kritisk mot vad han upplever som ett glapp mellan invånarna i muslimska samhällen som han beskriver som ett resultat av attityden mot genomsnittet som ”ovärdiga” vilket gör att de måste ledas av ”de som vet bättre”. Således anser han inte att det krävs några extraordinära egenskaper för att bedriva *ijtihad*, utan det är något som alla muslimer måste utöva för att nå Koranens eviga och universellt applicerbara principer. Rahmans kritik mot polariseringen mellan det religiösa ledarskapet och övriga samhällsmedborgare, som han menar måste minimeras med intresse för islams jämlikhetssträvan, kan även vara ett sätt för honom, som inte lika lätt som al-Alwani kan göra anspråk på auktoritet p.g.a. religiös utbildning, att legitimera sin tolkning och styrka sin legitimitet som uttolkare.

11 Referenser

11.1 Källor

11.1.1 Fazlur Rahman

1966, *Islam*, The University of Chicago Press, Chicago

1966, "The status of the individual in Islam" i red. Turner, Bryan S & Ahmed, Akbar S. *Islam: Critical Concepts in Sociology Vol.1 Islam as religion and law*, Routledge, London, s. 236- 244

1967, "The Qur'anic concept of God, the universe and man" i red. Turner, Bryan S & Ahmed, Akbar S *Islam: Critical Concepts in Sociology Vol.1 Islam as religion and law*, Routledge, London, s. 48-62

1980, *Major Themes of the Qur'an*, Bibliotheca Islamica, Inc., Minneapolis

1982, *Islam & Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago

1996, "Islam's origins and ideals" i red. Afzal, Omar & Barazangi, Nimat Hanef & Zaman, M. Raquibuz *Islamic Identity and the Struggle for Justice*, University Press of Florida, Orlando, s. 11- 18

11.1.2 Taha Jabir al-Alwani

1989, *Outlines of a Cultural Strategy*, The International Institute of Islamic Thought, Herndon

1991, *Qur'an and Sunnah: Time-Space Factor*, The International Institute of Islamic Thought, Herndon

1993, *Ijtihad*, International Institute of Islamic Thought, Herndon

2003, *Towards a Fiqh for Minorities – Some Basic Reflections*, The International Institute of Islamic Thought, Herndon

2005, *Issues in Contemporary Thought*, The International Institute of Islamic Thought, Herndon

2006, *Islamic Thought – An Approach to Reform*, The International Institute of Islamic Thought, Herndon

11.2 Litteratur

Abd-Allah, Umar, 2008, ”Theological dimensions of Islamic law” i red. Tim Winter, *Classical Islamic Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 237-256

Burr, Vivien, 2003, andra upplagan, *Social Constructionism*, Routledge, Hove

Cavallin, Clemens, 2006, ”Forholdet mellom teori og metode” i red. Siv Ellen Kraft & Natvig, Richard J. *Metode i religionsvitenskap*, Pax Forlag, Oslo, s. 14-28

El-Bizri, Nader, 2008, ”God: essence and attributes” i red. Tim Winter, *Classical Islamic Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 121-140

Eickelman, Dale F. & Piscatori, James, 1996, *Muslim Politics*, Princeton University Press, Princeton

Leaman, Oliver, 2008, ”The developed *kalam* tradition” I red. Winter, Tim *Classical Islamic Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 77-90

Martin, Richard C. & Woodward, Mark R., 1997, *Defenders of Reason in Islam*, Oxford, Oneworld Publicatios

Svensson, Jonas, 2000, *Woman’s Human Rights and Islam – A Study of Three Attempts at Accommodation*, Religionsvetenskapliga avdelningen, Lunds universitet, Lund

Stenberg, Leif, 1996, *The Islamization of Science – Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*, Religionsvetenskapliga avdelningen, Lunds universitet, Lund

Stenberg, Leif, 2004, "Islam, Knowledge and 'the West'- The Making of a Global Islam" i red. Birgit Schaebler & Leif Stenberg, *Globalization and the Muslim World*, Syracuse University Press, New York, s. 93-110

Woods, John, 2002 "Foreword" i Fazlur Rahman *Islam*, The University of Chicago Press, Chicago, s. ix-xii

11.3 Tidskrifter

Agrama, Hussein Ali, 2010 "Ethics, tradition, authority: Toward an anthropology of the fatwa", *American Ethnologist*, vol. 37, no 1, s. 2–18

11.4 Hemsidor

<http://www.cordobauniversity.org> (datum för utskrift: 10/5 2011)

<http://www.dar-alifta.org> (datum för utskrift: 17/5 2011)

<http://findarticles.com> (datum för utskrift: 9/5 2011)

<http://www.mellenpress.com> (datum för utskrift: 9/5 2011)

<http://i-epistemology.net> (datum för utskrift: 9/5 2011)

<http://www.iiit.org> (datum för utskrift: 10/5 2011)