

Einar Thomassen:

Om å tolke Koranen

Noe av det som særpreger Koranen sammenlignet med andre «hellige skrifter», er at den er en tekst som allerede fra begynnelsen av er ment som kanonisk og Guds ord. Hellige skrifter i andre religioner er som oftest kanonisert i ettertid, og bærer også preg av at de opprinnelig var skrevet av mennesker i bestemte historiske situasjoner. Først senere er tekstene blitt forstått som guddommelig åpenbaring – en status som så kan projiseres tilbake i form av en myte om tekstenes tilblivelse, som for eksempel at Moses mottok hele Loven på Sinai-fjellet.

Når det gjelder islam er denne idéen om en guddommelig bok allerede til stede i utgangspunktet. Mens det ellers i religionshistorien for det meste er slik at først kom religionen, og deretter dens kanoniske tekster, faller de to sammen i islam. Islams tilblivelse er ensbetydende med åpenbaringen av den guddommelige Boken. Noen vil mene at dette viser islams historisk avledede karakter: Et fenomen som har vokst frem gradvis som del av en institusjonaliseringsprosess i andre religioner, er i islam blitt selve utgangspunktet. Men den problemstillingen skal vi la ligge her. Det som heller skal betones, er at *islam*, som jo semantisk betyr «lydighet mot Gud», i selve sin grunnidé er lydighet mot Guds ord slik de er åpenbart og nedskrevet for menneskene i Koranen.

Til denne grunnideen knytter det seg både et gudsbegrep, et menneskesyn og en epistemologi. Gudsbegrepet tegner en gud som taler til menneskene som deres herre og veileder. Fordi han er menneskenes herre, har han rett til å befale dem, med påbud og forbud. Deres veileder er han fordi han vet

bedre enn dem hva som er sant og godt; han kjenner menneskenes behov bedre enn de gjør selv.

Tilsvarende er mennesket både Guds undersått og hans elev. Gud har naturligvis skapt mennesket også, og er dermed den som kjenner formålet med dets eksistens. Avstanden mellom Guds allvitenskap og allmakt på den ene siden, og menneskets antakelser, påfunn og begrensninger på den andre, er umåtelig. Mot Guds makt og kunnskap er menneskets egne evner lik null, så lenge det ikke er veiledet av Ham som vet.

Dermed er også epistemologien antydnet: Kunnskap kommer fra Gud. Menneskets egen evne til å finne ut hva som er sant og rett, er upålitelig. Å tro at mennesket kan greie dette på egen hånd er endog ugudelig – det blir det samme som å stille det menneskelige intellekt opp som en konkurrent til Gud, og dermed en form for *shirk*, avgudsdyrkelse.

Derfor ser vi også hvordan for eksempel den islamske rettsvitenskapens utvikling på 700- og 800-tallet preges av en stadig sterkere teosentrisme. De eldste rettskolene opererte blant annet med begrepet *ra'y*, som betyr «eget skjønn». Men begrepet kom etter hvert under sterk kritikk fra grupper som ville maksimere den islamske lovens guddommelige karakter. Teorien om «rettsvitenskapens røtter» tok form: Loven skulle utledes av fire kilder: Koranens tekst, profetens eget forbilde (*sunna*) slik det var dokumentert gjennom overleveringene om ham, altså *hadith*, analogiresonnement (*qiyas*) på grunnlag av de to nevnte kilder, og de rettslærdes tradisjonelle samstemmighet (*idjma*). I den videre utviklingen var det også mange

som gjerne ville eliminere de to siste kildene. Poenget her er at det fantes et ønske om å formulere en lov og rettesnor for menneskene som skulle være fullt ut gudegitt, og hvor intet var bygget på menneskelig og dermed feilbarlig tenkning. Guds ord skulle ikke suppleres av menneskelig skjønn, og heller ikke tolkes ved å tilpasses menneskelige vurderinger. Det er en holdning som er mer enn problematisk fra en tekstteoretisk eller hermeneutisk synsvinkel, men som samtidig altså er grunnet i et bestemt syn på forholdet mellom menneske og Gud. Enkelt uttrykt har ikke mennesket «noe det skal ha sagt» i forhold til Guds ord.

Det hermeneutiske problemet

Men her står vi altså overfor et paradoks. For «Guds ord» er i en selvfølgelig forstand ikke Guds ord uten at noen sier at det er det. I denne forstand er «Guds ord» et menneskelig begrep, en menneskelig «oppfinnelse», en språklig konvensjon på samme måte som alle andre begreper og ord i språket. Og som språklig konvensjon er begrepsets mening så vel som dets meningsfylthet avhengig av språkbrukernes oppslutning om det – en oppslutning som naturligvis ikke alltid er like «frivillig», fordi språk ikke er uten forbindelse med makt. Menneskelig makt.

Slik sett er «Guds ord» ikke noe annet enn en påstand, et argument i mellommenneskelig samhandling – en språklig, og i forlengelsen av det en samfunnsmessig, institusjon. Og denne «menneskelige» karakteren til «Guds ord» omfatter naturligvis også hva ordene «betyr». Både når det gjelder semantikk og relevans er enhver «betydning» anvist på og formidlet gjennom menneskelig persepsjon – menneskelige forståelsesrammer og menneskelig motivasjon og vilje. Det er i dag blitt banalt å si at det er leseren som bestemmer hva en tekst betyr. Selv om dette er et urimelig synspunkt i sin mest outrerte form, er det likevel slik at tekstlig mening nødven-

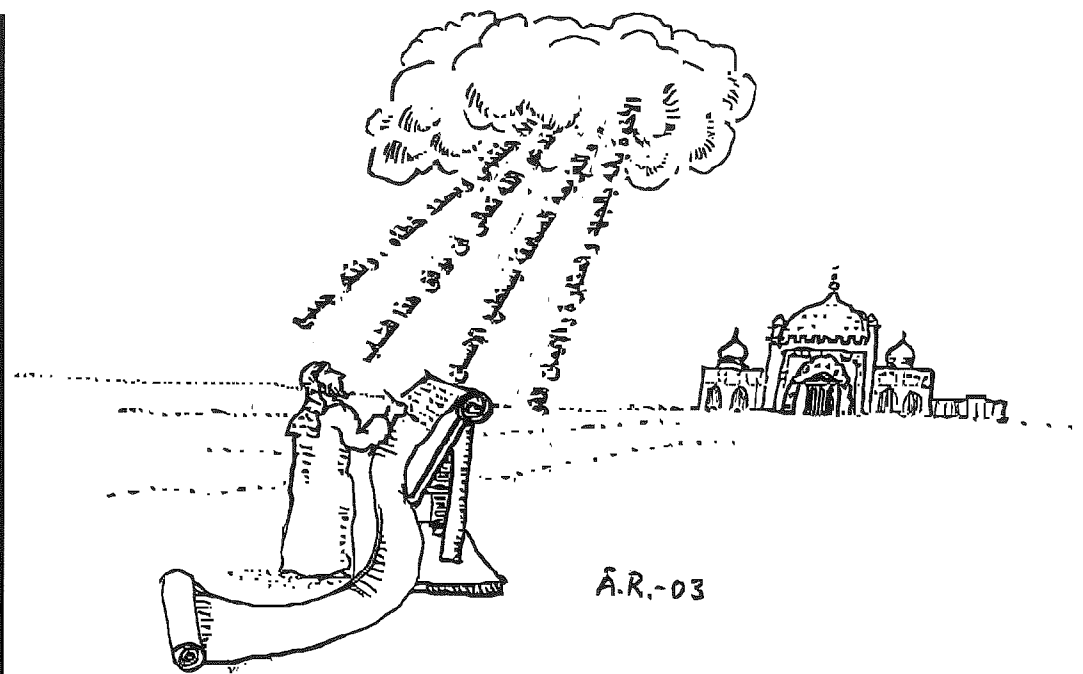
digvis bare foreligger gjennom den menneskelige bevissthetsakt som kalles tolkning. Tolkninger kan være mer eller mindre *velbegrunnede* (og det igjen ut fra menneskelige kriterier, naturligvis), men aldri «objektive» i en absolutt forstand, fordi det menneskelige språket som både tolkningsobjektet er tilgjengelig i og tolkningsakten utspiller seg i selv ikke har «objektive» betydninger, men er historisk, kulturelt og individuelt betinget.

Forestillingen om at en tekst har objektiv betydning, uavhengig av et tolkende subjekt, er det vi i hermeneutisk forstand kan kalle «fundamentalisme». I praksis er konsekvensen av en slik holdning, i religiøse sammenhenger, at «Guds ord» identifiseres med ens egen tolkning, som selv forblir utematisert. Psykologisk er denne mangelen på innsikt i egen subjektivitet gjerne knyttet til en bestemt autoritær personlighetstype. Sosiologisk trives slike holdninger best i organisasjoner, miljøer og samfunn med sterk sosial kontroll.

Vi kjenner igjen problematikken både fra kristen biblisisme og ortodoks jødedom. Men spesielt akutt synes den å være i islam, der «Guds ord», åpenbart i Koranen, i enda større grad enn i kristendommen, og kanskje endog i jødedommen, er selve religionens grunnidé. Et eksempel fra vår tid illustrerer dette.

Tilfellet Nasr Abu Zayd

I 1990 utgav den egyptiske litteraturprofessoren Nasr Hamid Abu Zayd boken *Mafhum al-nass* («Begrepet tekst»), der han problematiserte den tradisjonelle forståelsen av Koranen som Guds ord. Det gjorde han ved å ta i bruk en kommunikasjonsteoretisk modell, som lot ham argumentere for at den guddommelige åpenbaringen, når den fremstod som tekst, nødvendigvis var anvist på de historisk bestemte koder som kjennetegnet det språket den var formulert som tekst i. Når Koranen først foreligger som tekst, må den uunngåelig forstås og tol-



kes under de samme betingelser som alle andre tekster. I motsatt fall kan ikke Koranen forstås og tolkes overhodet, for selve begrepene «forståelse» og «tolkning» knytter seg til *generelle* kjennetegn ved tekstlige (og andre) budskap. Abu Zayd avviste på ingen måte Koranens guddommelige opphav. Han var, og er, i egne øyne en troende og engasjert muslim. Hans poeng var at Guds ord bare er tilgjengelig for oss gjennom det medium menneskelig språk og oppfattelsesevne utgjør. Koranen har derfor en helt nødvendig «menneskelig side» i tillegg til den guddommelige.

Denne menneskelige siden av Koranens budskap innebærer dessuten ikke bare at Koranens tekst foreligger i et historisk og situasjonsbestemt språk, men også at enhver senere «avkodning» av teksten er anvist på de til enhver tid gjeldende forståelsesrammer. Ingen generasjon av muslimer, heller ikke rettsvitenskapens grunnleggere, har derfor noen privilegert fortolkerstatus. Tid-

ligere fortolkninger verken bør eller kan, rent epistemologisk, være absolutte autoriteter i dag.

Men disse kommunikasjonsteoretiske og hermeneutiske betraktningene vakte sterke reaksjoner. Det begynte med at han ble nektet forfremmelse til full professorstilling ved Universitetet i Kairo, fortsatte med at han ble utsatt for kraftige angrep og beskyldninger om kjetteri, frafall fra islam og endog høyforræderi, i uttalelser fra al-Azhar og i dagspressen, og endte med en rettssak der Abu Zayd ble dømt som frafallen fra islam og dermed til å skille seg fra sin muslimske hustru. (Etter islamsk rettsvitenskap kan ikke en muslimsk kvinne være gift med en ikke-muslimsk mann, fordi muslimer ikke skal la seg styre av de vantrø – en tolkning av K. 4:141: «Gud vil aldri gi de vantrø noen utvei til å rå med de troende».)

Abu Zayd så seg tvunget til å emigrere – sammen med hustruen – og underviser nå i

Vesten. Hans eksempel føyer seg inn i en rekke av lignende tilfeller. For Egypts vedkommende kunne man nevne motstanden mot Taha Husayn på 1920- og 30-tallet, anklagene mot Muhammad Ahmad Khalafallah (1947 og senere), og saken mot Hassan Hanafi, som ennå pågår. De er, dessverre, på langt nær de eneste kritiske intellektuelle som har hatt alvorlige problemer i Egypt, men det akkurat disse har felles er at de gjorde seg til talsmenn for en historisk, litterært og filosofisk reflektert tilnærming til Koranen som tekst. Som resultat er de blitt forfulgt av det teologiske etablissementet, i allianse med demagogiske journalister og et repressivt politisk regime.

I hele den muslimske verden har det vært lignende stemmer: Muhammad Daud Rahbar og Fazlur Rahman i Pakistan, Mohamad Talbi i Tunisia, algerieren Mohammed Arkoun, Mahmud Muhammad Taha i Sudan, og hans briljante elev Abdullahi An-Na'im. Alle har de tatt til orde for en nytenkning om Koranen og dens betydning som gudsåpenbaring for dagens troende muslimer. Men det er stemmer man ikke har villet høre på: Rahman måtte gå i eksil (til USA), Arkoun kan tale som han gjør bare fordi han bor i Paris, Mahmud Taha ble henrettet for kjetteri i 1983, An-Na'im er henvist til utlendighet.

Kritikken av sjaria

Her handler det om flere ting. Én av dem er at disse forfatterne opplever at den tradisjonelle islamske rettsvitenskapen (*fiqh*, sjaria) er i utakt med vår tids rettferdighetsbegreper. Det dreier seg for eksempel om religions- og ytringsfrihet, der det å «falle fra» islam – en anklage som nå med forkjærlighet også brukes mot «uortodokse» meninger i alminnelighet – er en forbrytelse som skal straffes med døden, eller, i beste fall, skilsmisse fra en muslimsk hustru. (Dette bygger for øvrig ikke på Koranen, men på hadither fra Profeten.)

Det dreier seg også om djihad-tenk-

ningen, der de vantrø skal bekjempes til de underkaster seg muslimsk herredømme (basert på K. 9:5 og 9:29). Videre dreier det seg om synet på kvinner, som er underlagt mannen (K. 4:34), må kle seg på bestemte måter og ikke har de samme rettighetene som menn med hensyn til ekteskapsinngåelse, skilsmisse, arverett, vitnekraft i rettsaker osv. Og endelig er det straffebestemmelser som er problematiske, som steining for hor, avkutting av hånden for tyveri, pissing for å drikke alkohol – straffer som i dag allment oppfattes som uetisk grusomme og/eller som krenkelser av individets frihet. (Av disse er det for øvrig bare straffen for tyveri som er eksplisitt foreskrevet i Koranen.)

Kritikken av disse elementene i tradisjonell sjaria forutsetter imidlertid en kritikk av det epistemologiske grunnlaget for rettsvitenskapen – både av den forestillingen at Guds ord i seg selv er entydige og allmenngyldige og av at denne entydighet og allmenngyldighet er bevart i de fortolkninger som ble gjort i middelalderens lovskoler. Det dreier seg her om at det som sies å være «Guds ord», og som er kommet til bli identifisert med sjaria, i virkeligheten er resultatet av høyst menneskelige tolkningsvalg gjort i løpet av historien, valg som ikke nødvendigvis er forpliktende for mennesker i dag.

Sjaria er historisk skapt

Disse valgene hviler nemlig på en rekke *forutsetninger* som selv ikke er uten videre gitt i gudsåpenbaringen. Én av disse forutsetningene er at Koranen i det hele tatt er *ment* som en lovkilde som skal regulere menneskenes adferd for all ettertid – heller enn, for eksempel, som en kilde til åndelig veiledning for individet. At «lov» er viktig i Koranen, kan problematiseres på mange måter: For eksempel er det bare 80 av Koranens 6219 vers som eksplisitt er lovforordninger. Om man tøyer det lenger, er det likevel ikke mer enn 5–600 vers som er blitt tolket slik at

de har rettslige implikasjoner. Det er også kjent at den andre «rettledete» kalifen, Omar, iblant fattet avgjørelser som var i direkte strid med eksplisitte forordninger i Koranen, under henvisning til at situasjonen hadde forandret seg. Tidlig i islams historie oppstod det dessuten retninger som fokuserte på Koranen som et intimt personlig og åndelig budskap til menneskene – heller enn som en lovkilde – nemlig den islamske mystikken, sufismen. Og endelig vet vi at den islamske rettsvitenskapen som sådan først ble skapt ett til to hundre år etter Profetens død. Begrepet «sjaria» er ikke historisk belagt før den tid.

Videre er det et faktum at det finnes motstridende vers i Koranen. Det står for eksempel «Det er ingen tvang i religionen» (2:256), og «Dere har deres religion og jeg har min» (109:6). Disse utsagnene synes imidlertid å stå i konflikt med det såkalte Sverdverset (9:5), og lignende vers, som pålegger muslimene å forfølge de vantro. I Koranen selv finner man utsagn som sier at Gud iblant erstatter, eller sidestiller, ett nytt vers med et eldre (1:106, 16:101). Da rettsvitenskapen siden ble utformet, bestemte man seg for at de eldre versene skulle anses som overprøvet av de senere. I dette tilfelle betyr det at de mer tolerante versene sitert ovenfor var gjort ugyldige av Sverdverset. I nyere tid hevdet imidlertid den sudanesiske reformatoren Mahmud Muhammad Taha at man like gjerne kunne se de eldre versene som mer universelt gyldige, og at Sverdverset hører hjemme i en situasjon hvor Muhammed var involvert i en forsvarskrig. I et demokratisk samfunn hvor alle parter respekterer hverandre, er det derfor de tolerante versene som er gyldige. Dette er igjen et eksempel på at tolkningen av Koranen ikke er entydig, men beror på menneskelige valg. Når så Taha ble henrettet for sine synspunkter, er det derfor i virkeligheten ikke fordi han fornekta «Guds ord», men fordi han kritiserte en tradisjonell fortolkning av dem.

Et valg gjort av mennesker var det også når man i rettsvitenskapens konstruksjonsfase bestemte seg for at Koranen, som altså er temmelig mangelfull når det gjelder konkret lovinnhold, skulle suppleres med Profetens Sunna, slik den var overlevert i hadithene. Dette prinsippet fikk gjennomslag først på 800-tallet. Viktige grupper, som for eksempel de såkalte mu'tazilittene, avviste denne tanken, blant annet under henvisning til at når tidligere muslimer ikke hadde anerkjent Sunnaen som en kilde til lov var det heller ikke noen grunn til at man skulle gjøre det nå. Den har heller ikke noen klar begrunnelse i Koranen.

Endelig er det også mulig å fremføre følgende: Den islamske loven ble utformet på 7- og 800-tallet av teologer ut fra deres tolkning av Koranen og Sunna. Etterhvert utkrystalliserte det seg 4 lovskoler som kom til å få kanonisk status. Men fra et teologisk synspunkt er det ingen grunn til å privilegere akkurat denne periodens lærde mennesker. I prinsippet er det ingen guddommelig autoritet, men tradisjon og sedvane som har opphøyd den tidens teologer til autoriteter for etterslekten. Ut fra premissene i den islamske teologi selv, der mennesker ikke kan tilkjennes guddommelig autoritet, må denne retten like mye gjelde for dagens mennesker som for datidens. Det skulle altså prinsipielt være fullt mulig i dag å utforme en ny sjaria, basert på andre tolkninger og vektlegginger enn den tradisjonelle – eller til og med å avvise nødvendigheten av en sjaria i dets hele tatt.

Avslutning

Nok har nå vært sagt til å gjøre det innlysende at det den innenislamske kritikken av det tradisjonelle koransynet til syvende og sist retter seg mot, i virkeligheten er den autoritetsposisjonen de har som i dag selv påtar seg rollen som forvalterne av «Guds ord», altså 'ulama, de religiøse ekspertene, eller også de «islamister» som mer uavhengig av det tradisjonelle religiøse etablis-

sementet mener at de vet bedre enn andre hva Guds ord betyr. Det er grunnlaget for disse gruppenes religiøse autoritet som angripes, gjennom en relativisering av de hermeneutiske premissene denne autoriteten er bygget på. Når disse gruppene så i sin tur påberoper seg «Guds ord», fungerer det i denne konteksten som et effektivt motangrep for å forsvare det tolkningsmonopol den egne maktposisjonen er bygget på. Kritikerne kan dermed demoniseres som «ugudelige» og «vantro». Forutsetningene for at dette kan lykkes er naturligvis en illiberal politisk kultur kombinert med et regime som har interesse av å bevare tolkningsmonoplet for grupper det selv kan kontrollere. Som i så mange andre sammenhenger viser det seg også her at bak den teologiske diskursen skjuler det seg en kamp om språklig, institusjonell og politisk makt.

Forts. fra side 51 Islamske tekstar

linga var ikkje avmerka i dei gamle Koranmanuskripta. Derfor har versetellinga variert noko i moderne utgåver.

Først i vårt hundreår har det blitt laga ei standardutgåve av Koranen meint for masseproduksjon; den såkalla Kairo-utgåva frå 1925. Den har ikkje noko tekstkritisk apparat men følgjer den gamle tradisjonen med å slå fast ein bestemt tekstvariant som den autoritative. Versetellinga i denne avvik ein del frå den som har vore standard versetelling i vestleg koran-forskning, og som opphavleg vart brukt i Einar Bergs norske utgåve av Koranen (1984/1989). I den lett

Litteratur

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic reformation: Civil liberties, human rights, and international law*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press 1990.

The Qur'an as Text. Utg. Stefan Wild. Leiden: Brill 1996.

Räisänen, Heikki. «Vad kristendom och islam kunde lära sig av varandra: Ett exegetiskt perspektiv på en mödosam religionsdialog.» *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 78 (2002) 154–163.

<http://eon.law.harvard.edu/islamic/resources.html>

Einar Thomassen, professor ved seksjon for Religionshistorie, Det historisk-filosofiske fakultetet, Universitetet i Bergen. Adresse: Einar.Thomassen@krr.uib.no

reviderte utgåva av Berge omsetting som kom i De norske bokklubbenes serie av heilagskrifter i 2000, har ein derimot brukt Kairo-standarden.

Oddbjørn Leirvik, prosjektleder for inter-religiøse studier, Teologisk fakultet, Universitetet i Oslo. Adresse: oddbjorn.leirvik@teologi.uio.no