



Uio • Universitetet i Oslo

Humanistiske idéer i islamsk tenkning

*Et tradisjonelt tankemønster møter moderne
utfordringer*

Av: Karl-Eirik Andersen Solheim

Veileder: Førsteamanuensis Safet Bektovic

Mastergradsoppgave i Religion og Samfunn, Universitetet i Oslo, Det
Teologiske fakultet.

Vår 2023

Vi skapte mennesket på beste måte.

- Koranen 95:11.

Forord

Det å være ny student i Oslo var et krevende prosjekt. Å komme med en fersk bachelor i teologi fra Bergen, med store øyne og mye håp, for så å møte Covid-restriksjoner til en slik grad var en utfordring jeg ikke så for meg. Det var en krevende tid med mye Zoom-undervisning, liten mulighet til å møte nye mennesker, og det var generelt en veldig demotiverende tid. Men til tross for alle de utfordringer som skulle ligge i veien, kom jeg ut på andre siden.

Jeg vil da begynne å takke Safet Bektovic, ved Det teologiske fakultet, som både har vært min lærer og veileder. Han har veiledet meg, undervist meg og motivert frem denne oppgaven. Jeg vil også takke min familie, pappa, mamma og mine to vakre søstre, som har motivert meg til å gjøre så godt jeg kan. Jeg vil også takke mine fantastiske venner Åsmund og Frida som stod med meg gjennom denne vanskelige tiden og holdt meg sammen da jeg ville flykte fra dette mørket jeg møtte ved min ankomst til Oslo. Jeg vil til slutt takke samboeren min Madeleine, som for meg er en kilde til inspirasjon og trøst, både på de mørkeste netter og lyseste dager. Tusen takk alle sammen. Uten dere ville ikke denne masteren stått ferdig.

Karl-Eirik A. Solheim

Sammendrag

Denne teksten handler humanistiske idéer i islamsk tenkning, hvor det tradisjonelle tankemønsteret møter moderne utfordringer. Med dette blir det først en gjennomgang av den klassiske idéhistorien som knyttes til den *islamske renessanse*. Dette innebærer både å gå gjennom de teologiske stridene mellom for eksempel mu'tazila og ash'ari, utsiktene til hvordan det store buyid-dynastiet så ut, samt de største filosofenes tanker og påvirkninger. Videre er det en gjennomgang av hvordan de moderne utfordringer i forhold til sharia og menneskerettighetene, knyttetpunktet mellom lov og etikk, samt de moderne feministiske bevegelser og tanker. Denne teksten avsluttes med konkluderende bemerkninger, hvor jeg ser på hvordan det har vært en skiftning i fokuset på de «humanistiske» elementene. Det å diskutere hvordan bakgrunnen er for islamsk etikk og hvordan den har utviklet seg, er avgjørende for å se på islamsk humanisme. Humanisme begrepet har derfor blitt flyttet fra et historisk-europeisk fenomen, og blir utforsket som en idé i denne teksten.

Oppgavens ord: 28 945.

Innholdsfortegnelse

Forord	2
Sammendrag	3
Innledning	5
<i>Bakgrunn og Motivasjon</i>	6
<i>Problemstilling</i>	7
<i>Metode</i>	8
Hermeneutikk.....	8
<i>Teoretisk grunnlag og anvendt litteratur</i>	10
Islamsk etikk i utvikling	13
<i>Om begrepet islamske etikk</i>	15
Mu‘tazila-teologien – Etikk basert på fornuft.....	18
Ash‘ari-skolen – etikk basert på guds vilje.....	18
Sufisme - spiritualisering av moral	19
Etisk-religiøse rettesnorer	21
<i>Islams renessanse og systematisk tenkning</i>	23
Humanistene.....	25
Noen hovedaspekter med muslimske humanisters tenkning	27
Ideale om samfunnet og mennesket	31
<i>Falāsifa</i>	34
Al-Fārābi	34
Miskawayh.....	36
Ibn Rushd.....	40
<i>Påvirkningen fra den islamske til den europeiske renessanse</i>	43
Klassisk idé møter moderne utfordringer	45
<i>Fra det klassisk mot det moderne</i>	45
<i>Revitalisering av rasjonal tenkning</i>	49
<i>Nytolkning av etikk og lov</i>	51
Sharia i lys av teologi, etikk og lov.....	53
Fazlur Rahman – Med nytolkning	54
<i>Sharia-reform og menneskerettigheter</i>	57
<i>Feministiske tolkninger</i>	60
Bakgrunn for tidlig og ny islamsk kvinnebevegelse.....	61
Den tidlige muslimske kvinnebevegelse.....	65
Amina Wadud og «Inside the Gender Jihad»	65
Konkluderende bemerkninger	69
Litteraturliste	74

Innledning

Teksten i denne oppgaven vil berøre mange temaer som inngår i den islamske humanisme. Krevende har det vært, for til tross for at mange sier at forskning kanskje ikke er så utbredt angående dette emnet i vestlig forskning, er det mange flinke forfattere som skriver om mange elementer som er relevante for emnet. Men begrenset om emnet har også min kunnskap vært, for like tilgjengelig som allmenn etikk og filosofi for Vesten, er ikke islamsk etikk eller filosofi. Under min bachelor i teologi, med fokus på kristendommen, ble vi heller ikke undervist i hvilke grad relevansen islamsk filosofi og etikk hadde for den utviklingen som fant sted i kristendommen. Dette er kanskje kritikkverdige, men det er ikke temaet for denne teksten.

Islams utvikling fra Profeten Muhammeds tid til den verden vi lever i nå er imponerende og stor. Og til tross for den mer begrensede tilgangen på islamsk filosofi og etikk enn det er på Vestens, er det fortsatt mye å ta hensyn til. Hvert fall når man skal finne informasjon om dette spesielle emnet i alt det som blir skrevet. Siden denne oppgaven skal fokusere på humanistiske idéer i islamsk tenkning, må man se på alt, men bare hente ut det som er til en viss grad relevant, fra både fortiden og nåtiden. Derfor har jeg valgt å dele opp hoveddelen i oppgaven i to deler.

Den første delen jeg vil ta for meg handler om det klassiske grunnlaget i islam. I denne delen vil vi se på begreper som ble utviklet og hva de innebærer. Hva er det historiske grunnlaget for utviklingen. Hvilke begreper som har relevans. Historie, idéhistorie, etikk og filosofi er sentralt for å gå gjennom emnet. I denne delen vil det bli tegnet et landskap og en base for utvikling. I all helhet vil vi gå ut i fra perioden som vi finner i Kraemer sin «*Humanism in the Renaissance of Islam*» for å begynne denne oppgaven. Ikke alle temaene som blir tatt opp i den første delen av oppgaven er direkte satt inn i denne boken til Kraemer, og flere forfattere nyttes også, men alle elementer som blir tatt opp er direkte, eller indirekte, knyttet til de som blir kalt *den islamske renessanse*. I denne perioden, som vi skal gå nærmere inn på, var det en eksplosjon av kultur og utvikling som direkte kobles til temaet, og menneske fikk en helt ny betydning. Jeg vil da begynne med å fortelle om begrepet *islamsk etikk*. Hvor vi vil se både etiske utviklinger og polariseringer, begreper og rettesnorer som førte til denne store utviklingen i islam. Derifra skal vi se på historiske utsikter i *islams renessanse og systematisk tenkning*. Det er viktig å legge inn litt historiske perspektiv og motivasjoner som fører til

utvikling. Derifra har vi sentrale filosofer, hvor deres filosofi og etikk er husket den dag i dag. Filosofene al-Fārābī (d. 950), Miskaway (d. 1030) og Ibn Rushd (d. 1198) mener jeg er de viktigste filosofene med tanke på temaet. Jeg vil avslutte denne delen med en gjennomgang av hvilke påvirkninger av disse tankene hadde på den europeiske renessanse.

I den andre store delen av teksten går vi inn på *Klassisk idé møter moderne bevegelser*. I denne delen går vi inn på de moderne bevegelsene, selv om de har grunn i klassisk tid. Det er kanskje umulig å si når den klassiske tiden stopper og det moderne begynner for alvor, men uansett blir det med dette et hopp frem i tid. Da vi avsluttet den forrige delen med å snakke om hvordan den islamske renessanse påvirket den europeiske, begynner denne delen med å snakke om utviklinger i den islamske filosofi fra 1200-tallet og utover. Det å skulle hoppe fra Ibn Rushd og direkte til problemstillinger til verden i dag, kan man ikke gjøre. Derfor valgte jeg at denne teksten skulle begynne slik. Det er en fin overgang til *revitalisering av rasjonal tenkning og etikk*. I denne delen av oppgaven dukker også temaene *Nytolkning av etikk og lov*, *Islam og menneskerettigheter* og *Feministiske tolkninger*. Disse elementene som blir tatt opp i denne delen, er alle sammen relevante for temaet, selv om man til tider kan føle at å snakke om sharia som et eget element kanskje ikke er så på sporet. Tematikken her er likevel relevant da man ikke bare snakker om nytolkning i seg selv, men hvem som kan tolke, og hvem som tar plass i tolkningen. Mennesket blir da noe nytt.

Denne teksten bygger på forskningsarbeid om etisk, filosofisk og historisk dialog mellom mange forfattere. Det er både mye redegjørelse og refleksjoner som finner plass i oppgaven. Men det hører vel hjemme i en masteroppgave. Avslutningsvis vil jeg prøve å knytte sammen alle disse elementene i en konkluderende bemerkning.

Bakgrunn og Motivasjon

Så langt i min utdanning har jeg tatt en bachelor grad i teologi i kristendom med hovedfokus og utgangspunkt i den Luther-evangeliske kirke. De sentrale temaene i denne utdanningen er studiet av bibelen (det gamle og det nye testamentet), kirke- og teologihistorie, kristen tro i aktuelt perspektiv, menighetsbygging og misjonar kirkeforståelse, hovedspråkene i bibelen (koiné gresk og bibelhebraisk), religion, livssyn og etikk, og kirke, stat og samfunn. Ettersom jeg at jeg da har studert dette har jeg da altså lært særs mye i bredden om kristendommen og dens etikk og historie. Men i studiet av dette falt også deler av jødedommen som en naturlig

del av studiet, ettersom at kristendommen utviklet seg fra jødedommen, men islam falt derimot ikke som en like stor naturlig del av studiet, selv om noe ble lært. Disse tre religionene har en tilknytning over flere plan og har derfor lenge fasinert meg. Og under mitt studie reiste jeg på et sommersemester til Israel og Palestina. Dette er et område som er rik på kultur, historie og er veldig relevant for historien til disse tre religionene. I dette området fikk jeg et stort inntrykk av religionene, kulturen og historien der. Dette økte interessen min for islam og dens historie i tillegg til temaene filosofi og historie. Jeg satte ut for å lære mer om islam. Da jeg dessverre ikke kan bruke denne oppgaven til å skrive om alt om islam og jeg må begrense meg, for det er hoved utgangspunktet mitt for oppgaven, nemlig å lære. Da valgte jeg et tema som er veldig omfattende likevel, nemlig menneskesynet i islam. Humanistiske idéer i islamsk tenking er et spennende tema og jeg valgte dette. Jeg håper også at denne oppgaven, visst skrevet godt nok, også kan hjelpe andre med forståelse av islamsk humanisme og filosofi. Jeg skjønner at dette kan bli krevende siden det er så mange elementer som må passe inn og at mange av begrepene, eller fagtermene, er vestlige. Men jeg tror at ved riktig bruk av metode og kilder av de forskjellige elementene så kan denne oppgaven løses.

Problemstilling

Islamsk etikk og filosofi har utviklet seg i et åpent rom der mange elementer har vært med på å forme den. Koranen og Hadith har naturligvis spilt en stor rolle i utformingen av islamsk etikk, men vi kan se i begge at det etiske budskapet kan vitne om en dialog mellom arabisk stammetradisjon, jødedommen og kristendommen. Men islams etiske tenkning ble også tidlig påvirket av den greske filosofien som var blitt gjort tilgjengelig for muslimske intellektuelle. Blant dette var oversatte tekster fra Platon, Aristoteles og nyplatoniske verk (Leirvik 2002:122).

For å forstå islam og humanisme, islamsk etikk og islamsk filosofi ser vi på disse elementene gjennom forskjellige perspektiv, eller som Leirvik skrev det «*gjennom kulturelle filter med tolkende briller*» (Leirvik 2002:14). Islam er, sånn som kristendommen, ikke bare en religion med én retning, og over ett geografisk og kulturelt område, men heller en levende religion som da har flere elementer som er med på å påvirke de forskjellige elementene innenfor islam, som for eksempel etikk. Ofte det vi tenker på som etikk i vårt sammenheng stammer fra dialog med gresk filosofi, som har vært med på å forme islamsk etikk, selv om Koranen har sitt eget begrep for det. Men selv om Koranen ble skrevet og satt sammen for mange hundre år siden, så er det et faktum at islam går gjennom en ustanselig utvikling gjennom

tolkningsarbeid, der en må jobbe med klassiske tradisjoner og samfunnsutvikling. Eller som Leirvik skrev det: «*Levande religion er kjenneteikna ved eit skiftande samspel mellom inkulturalisert truspraksis, overlevert tradisjon og nytolka trusgrunnlag*» (Leirvik 2002:14). Så hvilke plass får mennesket i alt dette? Da det virker naturlig at mennesket har en viktig del med religion å gjøre, er humanisme en tanke som vokste frem i renessansen i Europa. Teorien rundt humanisme er at mennesket blir plassert i sentrum og blir gjort til selvstendige aktører i menneskenes liv (Bøhn, 2020). Men vil ikke dette settes i motsetning til tanken om at Gud er i sentrum av alt? Religion og humanisme har likevel hatt et tett bånd gjennom historien (Bøhn, 2020). Da dette bare er en kjapp definisjon av humanisme så vil jeg gå mer innpå hvilke forskjellige former for humanistiske idéer der er senere i teksten.

Både begrepet humanisme og islam som to enkelte elementer er enorme temaet, så å definere dem som temaer alene er ikke målet i denne oppgaven. Men man kan ikke heller gå gjennom en tematikk så bred uten å gjøre rede for elementene i dem heller. Så i denne oppgaven vil jeg prøve å gjøre rede for filosofisk etikk i islam. Jeg vil prøve å gjøre rede for hvordan humanistisk etikk trer inn i islam, hvordan vi forstår den og hvilke utviklinger den har hatt opp gjennom tiden. Det er det ikke humanisme, islam og filosofi som enkelt element som er målet for oppgaven, derimot er det de humanistiske idéene i islamsk filosofi som er det endelige målet. Ved å gjøre dette må man se på filosofisk etikk i islam. Dette innebærer å gå gjennom både elementene etikk og filosofi i islam, fordi de konstituerer hverandre i filosofisk etikk. Man kan ikke skrive om det ene uten å skrive om det andre.

Metode

Hermeneutikk

Hermeneutikk vil være min primære metode. Hermeneutikk er viktig i religiøse og filosofiske studier, for denne metoden hjelper leser med å finne nye perspektiv i valgt tekst eller tema (Gilhus 2011:281). En tekst er et avtrykk satt i tiden av forfatteren og forfatterens horisont, og på grunn av dette så vil teksten også fortelle mer en forfatteren planla (Gilhus 2011:281). Hermeneutikk blir da metoden man bruker for å koble forståelsen av virkeligheten leseren har og virkeligheten til forfatter/tekst.¹ Hermeneutikk ble utviklet allerede i antikken da det ble brukt for å skille mellom bokstavelig og en symbolsk distinksjon som for eksempel de kristne

¹ I *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion* blir det sakt målet med å forstå tekster og ytringer i religiøse studier ikke er nødvendigvis er målet i seg selv, men at ved hjelp av denne metoden så er det en måte å forstå religion og de religiøse prosessene i et samfunn som er målet (Gilhus 2011:275).

forfatterne brukte da de skulle tolke de forskjellige lagene av mening i bibelen (Gilhus 2011:275-276). Da metoden opprinnelig ble brukt i klassiske tekster og bibel så ble den senere utvidet til å bli brukt i andre kulturelle tekster også, og i dag er den utvidet så at den også kan brukes i kategorier som kunst, drama, fotografi, og flere andre kategorier som kan uttrykke mening (Gilhus 2011:276). Gilhus informerer oss om at studiet av religion og kultur «*kan sees på som 'tekstlig' og som nettverk av symboler som kan bli analysert ved hjelp av hermeneutisk metode*» (Gilhus 2011:276).

Den hermeneutiske sirkelen er noe som dukker opp når man jobber med hermeneutikk som metoden. Det er en prosess som består av at lesning skal gå mellom hele eller deler av teksten, strukturen av teksten, mening av teksten og mellom leserens og forfatterens horisont (Gilhus 2011:276). Det er selvfølgelig varierende versjoner av den hermeneutiske sirkel, som Schleiermachers og Gadammers versjoner, men uansett så går sirklene ut fra der allerede er en forforståelse av innholdet i teksten som blir modifisert i lesningen eller fortolkningen. En tekst kan aldri bli ferdig tolket, som nok er grunnen til at bibelstudiet fortsatt er en greie, og man blir alltid påvirket av teksten (Gilhus 2011:276). Det er både en metode og en teoretisk vinkel når det kommer til fortolkning. Denne metoden er ikke god nok uten at det er godt forankret i teorier av fortolkning, fordi fortolkning skal være en form for systematisk refleksjon i den hermeneutiske prosessen og ens egen utgangspunkt i prosessen (Gilhus 2011:276). Gilhus forteller at ut ifra Hans-Georg Gadamer så er hermeneutikk «*mer grunnleggende enn andre typer metode fordi alle metoder forutsetter hermeneutisk refleksjon*» (Gilhus 2011:276).

Men denne metoden har sine styrker og svakheter, og en av styrkene ved denne metoden er at det alltid vil være nye perspektiv og kontekster som inviterer til nye spørsmål (Gilhus 2011:281). På grunn av at en tekst er et avtrykk av kulturell kunnskap så kan man stille spørsmål til teksten om hva den er tiltenkt å svare på, men også kan vi stille spørsmål til teksten som forfatteren ikke har tiltenkt å svare på. Og teksten vil alltid fortelle oss mer en det som var tiltenkt for tekstens horisont er større en forfatteren (Gilhus 2011:281). Men uansett hvor bred horisonten til teksten er så kan man ikke få svar på alle påtenkte spørsmål, spørsmålet må passe med karakteren og innholdet til teksten (Gilhus 2011:281). Ved hjelp av hermeneutikk kan man utvikle gode ferdigheter i fortolkning og motvirke misforståelser og fremme interkulturell respekt, og i følge hermeneutikk for aksept så må man se tekstene i et empatisk lys med et øye for tekstens intensjoner (Gilhus 2011:281). Et av problemene med

dette er at dette kan begrense tolkningen og kan reprodusere synene eller tankene til enkelte små grupper, som for eksempel en elitegruppe (Gilhus 2011:281).

Gilhus påpeker at det er en forskjell på kreativt bruk av en religiøs tekst og de vitenskapelige tolkningene av en (Gilhus 2011:282). «*Hermeneutikk innen religiøse studier er forpliktet til å konstruere tolkninger som de mener sier noe om brukerne av en tekst og av tekstlige samfunn på et bestemt punkt i historien*» (Gilhus 2011:282). Så den religiøse tekstens kulturelle og sosiale kontekst er vesentlig og man skal ikke forvente eller fortolke utenfor disse grensene (Gilhus 2011:282).

En rekke varierende kategorier blir anvendt i denne oppgaven. Historie, religion, etikk og filosofi er av de større kategoriene. Uten å gå direkte inn på de religiøse tekstene, som er et fundament hos religionen, ligger de likevel til grunn for de vitenskapelige tekstene som blir anvendt i denne oppgaven. Hermeneutikk er da en anvendelig metode som kan brukes for disse forskjellige tekstene. Hermeneutikk kan da være en metode som dekker de forskjellige kategoriene og blir anvendt i de fleste former for humaniora disiplinene. Man skal ikke bare tolke religiøse tekster, men også se på forholdet mellom de religiøse tekstene og de historiske og nåværende sosiale forhold, filosofi og naturligvis den historiske utviklingen. På grunn av hermeneutikkens vektlegging av fortolkning, vil jeg bruke denne metoden til å forstå og legge ut om de humanistiske idéene i en tekst som er så full av etikk og filosofi. Jeg må altså tolke hva som er humanistiske idéer, ikke bare hva som er humanisme, etikk eller filosofi.

Teoretisk grunnlag og anvendt litteratur

Hvilke utgangspunkt har man når man skal gå inn i en slik oppgave? Hva er grunnlaget? Ved å svare på dette vil jeg ta opp begrepet «humanisme» slik jeg forstod det som en ung, teologi bachelor student. Aas er en slags representant for dette med boken *Humanisme: Først og fremst et menneske*.

Tanken om humanisme, som tidligere nevnt, vokste frem i Europa som begrep i renessansen, mer spesifikt ble begrepet «lansert» i år 1808 (Aas 2011:14). Og ikke nok med det men så er det et ganske omfattende begrep, som til tross for sin «lansering» i år 1808, har en historie som er forankret langt tilbake i tid. Det moderne begrepet «humanisme» i Norge er tveegget. Her er det forkjempere som vil bruke begrepet sekulært, og andre forkjempere vil si fremme begrepet som fellesverdi (Aas 2011:13). Altså blir begrepet humanisme brukt som et ikke-religiøst livssyn eller som det menneskelige fundamentet for alle. Men er det så lett å

begrense begrepet? Nei. Begrepet har opp gjennom tiden hatt flere definisjoner, men selv om det har så mange definisjoner så får da ikke begrepet en endelig beskrivelse. Visst vi ser på forskere som har forsket på religion, eller for øvrig mange andre kategorier innenfor humaniora, så må ofte begrepene de skal enten forske på, her humanisme, eller tema de skal forske under, som religion, defineres og begrenses. Og begrepet er viktig enten man skal forholde seg til historie eller samtidsaktuelle temaer.

«Humanismen er ikke et fenomen som fødes i antikken og utvikler seg gjennom tidene, men et moderne ideal som gjenfinner i fortida og gir en meningsfylt fortelling» (Aas 2011:18).

Dette er i hvert fall det perspektivet Per Anders Aas går ut fra når han kartlegger begrepet humanisme i boken *Humanisme: først og fremst et menneske*.

Hos Georg Henrik von Wright og *«The Cambridge Dictionary of Philosophy»* sine definisjoner som blir fremstilt i nettopp boken til Aas, altså mennesket står i sentrum av *«naturen, mennesket og det overnaturlige»* (Aas 2011:14). Denne definisjonen bærer en viss tyngde for som vi tidligere har vært innpå så er begrepet i Norge tveegget, men her så får den også en fot i hver leir. Da mennesket blir stilt i «sentrum» får også mennesket en større verdi i den sentrale posisjonen. Mennesket blir da ikke underlagt skjebnen av verken det naturlige eller det overnaturlige. Så mennesket får da en spesiell stilling i forhold til naturen om det er et naturvesen, eller til Gud om det er av Gud (Aas 2011:15). Og dermed har vi flyttet oss inn i temaet mennesket. Men hva er mennesket? Hvor begynner diskusjonen om mennesket, og hvordan lever mennesket fullt ut? Den filosofiske debatten om mennesket begynner så langt tilbake som antikken, og for å virkelig diskutere dette så må vi gå med et lys og se på det i historien. Så selv om «humanisme» ble utviklet i et moderne syn, så har humanisme vært til stedet gjennom tidene og menneskets verdi og plass har blitt diskutert i dybden for lenge siden.

Som vi skal gå inn på i denne oppgaven, er det derimot ikke så lett å definere humanisme. *Humanistiske idéer i islamsk tekning* er en overskrift som jeg bruker her på grunn av menneskets verdi som dukker frem i de enkelte elementene. Det er utrolig mange elementer som dukker frem i teksten. Menneskets rasjonelle tenkning i forhold til bokstavtro. Hvilke plass mennesket har i forhold til samfunnet, eller staten. Kjønnets verdi i form av kvinnekampen. Alt dette er menneskelige element som er å finne i både klassisk og moderne islam. Og for å finne mange av disse elementene, om ikke alle, så trengs det et bredt spekter av litteratur. Jeg vil også behandle temaet «humanistisk tenkning» i den bredeste forstand. Med dette mener jeg at jeg vil i denne oppgaven utforske humanisme som en *idé* hvor

mennesket settes i sentrum, enten det bygger på et religiøst eller et ikke-religiøst ståsted, heller enn som et (historisk) europeisk fenomen. Hos meg er humanistisk idé sentralt i mine betraktninger om etikk, og derfor vil jeg snakke om humanistiske idé i islam og Europa, heller enn som det historiske perspektiv som bygger på det europeiske fenomen.

Det er mye litteratur som må med for å løse denne oppgaven, og det finnes mer. Det vil derfor være viktig å begrense seg. Det jeg vil mest benytte meg av er bøker eller andre tekstbaserte kilder som jeg mener kan være med å løse oppgaven.

Det kommer fram at det vil bli en veldig teori-tung oppgave. Jeg tror at ved de valgte metodene og riktig litteratur så kan oppgaven løses på en god måte.

Litteraturen jeg nå har funnet, og som er på litteraturlisten, er forskere som lenge har arbeidet med både islam, etikk og filosofi. Oppgaven vil bli løst som et rent tekststudium hvor jeg vil benytte meg av disse forskningene av både islam og humanisme. Jeg vil hovedsakelig jobbe med denne teksten enten på universitetet, eller hjemme. Litteraturen jeg til nå har funnet består av bøker fra biblioteket ved Det Teologiske Fakultet, eller mitt personlige bibliotek. Som tidligere nevnt ligger de religiøse, her Koranen og hadith, tekstene til grunn i de vitenskapelige tekstene jeg skal forholde meg til. Til tross for dette kommer jeg ikke til å forholde meg til de religiøse tekstene, men heller de vitenskapelige tekstene hvor disse ligger til grunn.

Islamsk etikk i utvikling

Islam har en lang historisk utvikling med mange elementer som har vært med på å påvirke denne diskursen. Det kan være krevende å skulle plukke ut elementene som har vært med å utvikle denne diskursen, og diskusjonen om menneskets plass og verdi dukker også opp i denne diskusjonen. Men hva er mennesket i islam, og hvilke prosesser var nødvendige for å komme fram til dette? I følge Lenn E. Goodman i *Islamic Humanism*, (2003), har det normative islam utviklet seg ut i fra tre hovedgrunnlag. Først kommer Koranen i både muntlig og skriftlig form for åpenbaring, hvor Koranen begynte som en muntlig tradisjon for så å ha blitt skrevet ned til én skrift mange år senere; så har du hadith, som er en stor samling av tekster som omhandler profetens gjøremål; så har du det omfattende systemet av rettsvitenskap, eller *fiqh* (Goodman 2003:82).

Når en snakker om *fiqh*, er det i sammenheng med «islamsk lov». Det er naturligvis ikke slik at *fiqh* kun handler om islams religiøse lov, for den omfatter både tolkning av religiøs og moralske lovbestemmelser (normer og verdier), men også sammen sekulære lover. *Fiqh* står også sammen med *sharia* og *qānūn*. *Sharia* referer til «den rette vei å gå» men er ikke bare juss eller lovgivning, men også moralsk veiledning. *Qānūn* referer til den direkte faktiske lov tradisjon. *Fiqh* betyr dermed «islamsk rettsvitenskap» og referer mer til tolkningen av islam og loven som sådan (Leirvik 2002:84-85).

Men tidlig i den islamske historien kom det også andre element inn for å påvirke den etiske diskursen for islam, nemlig *falsafa*, eller filosofi som det betyr. Det er en arabisk gjengivelse av ordet filosofi, og kommer det greske filo-sofia. Den greske filosofien fikk stor betydning for islam, og fikk så stor medfart på grunn av at de kongelige i det arabiske riket sponset forskningen av den fra det åttende til det tiende århundre (Goodman 2003:83). Og selv om *falsafa* og den greske filosofien ble regnet som å være en import, ble den filosofiske tilnærmingen naturalisert, og de som utførte denne *falsafa*, var de som kalte seg *falāsifa*, eller filosofer². På den andre siden dukker *kalām* opp, eller islamsk teologi. Det var på grunn av utøvelsen av *falsafa* at *kalām* ble dialektisk, og deres utøvere, *mutakallimūn* som de het, søkte å distansere seg fra filosofene og lente seg på hypotetisk argumentasjon som kunne virke

² *Falsafa* slo an og var attraktiv hos spesielt de uavhengige sjelene, og mange tenkte at fornuften ville føre de videre til høyden av religion de søkte (Goodman 2003:83)

skapt for å løse enkelte problem, men falāsifa lente seg på Aristoteles' logiske argumentasjon (Goodman 2003:83). Hos mange av de teologiske tenkerne er den klare referanserammen Koranen og hadith, noe som gjør dem dialektisk-teologisk, selv om de var påvirket av den greske tanke og lære.³ Men dette var ikke tilfelle for alle av de filosofiske tenkerne i islam. For mange av dem var deres referanseramme lagt i den greske moralfilosofien etter Platon, Aristoteles, stoikerne og nyplatonismen (Leirvik 2002:122). Så, selv om den islamske etikken var nært knyttet til lov og hellige tekster som legitimeringsgrunnlag, utviklet den etiske tenkningen seg fra å være en del av rettsvitenskap til å bli en mer allmenn og rasjonell disiplin i takt med den filosofiske tenkningen, og det var ikke alltid de etiske tenkerne engang tok seg bryet med å sitere Koranen eller hadith når de resonerte (Leirvik 2002:122).

Den greske filosofien fikk størst medfart under Buyid-dynasti tiden,⁴ en periode som også er kjent som den *islamske renessanse*. Renaissance begrepet, og humanisme begrepet for den slags skyld, får sitt navn på grunn av den er så sterkt inspirert av den greske filosofien, som senere, fikk sine begrep i den europeiske renessansen i 1400-tallet (Leirvik 2002:135). Det er naturligvis vanskelig å skulle peke ut alle de «humanistiske» impulsene i den islamske etikken/filosofien, men vi skal gi det et forsøk ved å se på den etiske og historiske utviklingen innen islam. Dette vil bli gjort ved å gå gjennom den islamske etikken, de forskjellige aspektene innenfor den, for så å gå gjennom noen sentrale tanker, tenkere og motivasjoner. For at en utvikling skal finne sted, enten den er filosofisk, etisk, industriell, osv., må det til flere ideer og intellektuelle bevegelser. Og i dette tilfellet er det mange. Mu'tazila-teologien, Ash'ari-skolen⁵ og sufismen er gode eksempler på hvilke grupper, eller fraksjoner, som representerer de forskjellige etikks grunnlagene i den islamske diskurs utviklingen. Og mange filosofiske tenkere var også med på å utvikle den islamske filosofien, der noen av de mest ragende figurene er al-Fārābi (d. 950), Miskawayh (d. 1030), Ibn Sina (d. 1037) og Ibn Rushd (også kjent som Averroes) (d.1198) (Leirvik 2002:126). Men på denne tiden er det ikke bare islam som religion eller filosofien som får seg en liten omstrukturering, men Koranen sitt begrep på «mennesket» (*al-insān*) blir videreutviklet til et mer dekkende og universalt begrep,

³ Mu'tazila-teologene var av denne tanken.

⁴ Buyid dynastiet var et rike som var å finne i Irak og vestlige Iran, og prinsene som regjerte fremmet energisk forskning på vitenskap og kunst (Kraemer 1992:4-5). I dette området var det en kunstnerisk og intellektuell blomstringsperiode og varte i tiden fra 900-tallet til 1100-tallet.

⁵ Mu'tazila var en religions-filosofisk retning som trådte frem på 700-tallet. De ønsket å legge et filosofisk fundament i den islamske tro ved hjelp av den greske filosofien (Vogt 29.08.2022). Ash'ari var en teologisk retning som brøt med mu'tazila rasjonaltenkning og nedla streng ortodoks teologisk argumentasjon (Eggen 12.01.2023).

«menneskeheten» (*al-insāniyya*). «Slik omgrepet menneskeætta blir brukt i denne perioden, signaliserer det sterk interesse for det som er felles for alle menneske, og kva det vil seie å vere sant menneskeleg» (Leirvik 2002:135).

Om begrepet islamske etikk

Det er utfordrende å skulle avgjøre hva «islamsk etikk» er. Leirvik referer til at «islamsk» betyr et religiøs grunnlag for alle muslimer hvor alle er enige om dette felles grunnlaget, og «muslimsk» kan referere til faktiske holdninger og praksis blant muslimer og som kan variere fra tid til tid og fra sted til sted (Leirvik 2002:14). Som den levende religionen islam er, så foregår det et stadig tolkningsarbeid med utgangspunkt i både klassisk tradisjon og samtidig ståsted (Leirvik 2002:14). Og det samtidige ståstedet kan variere. Er det ikke forskjell på å leve i et muslimsk majoritetssamfunn enn å leve i et samfunn der muslimer er i minoriteten? Man kan nesten skjønne at noen ville hoppet til denne konklusjonen, men til tross for om dette er tilfellet så er det stadig flere som har lyst å formulere en felles betegnelse for hva det vil si å leve som en god muslim på tross av alle grensen, en slags «islam uten grenser» (Leirvik 2002:14). Så hvordan skal islamsk normativitet stille seg? Skal den formuleres annerledes om man er en minoritet i et annet land? Skal den ta inn over seg de nye etiske bevegelsene, som for eksempel feministbevegelsen, eller skal den stå i mot som en motstandsdyktig lov-religion (Leirvik: 2002:14)? Det er altså mange spørsmål som må tas hensyn til i diskusjonen om etikkssyn og truspraksis.

«I ein globalisert tidsalder går samtalen om den rette islam-tolkinga stadig oftare på tvers av landegrensene. Stadig fleire er opptatt av å formulere ein internasjonal visjon av kva det vil seie å leve som god muslim. Samtidig finn ein ei veksande erkjening av at det er forskjell på å leve som muslim i eit majoritetssamfunn og som muslimsk minoritet for eksemlep i Europa. Kanskje må islamsk lov formulerast annleis når ein lever som minoritet?» (Leirvik 2002:14).

Dette er en problemstilling som ofte dukker opp i diskusjon om muslimer som innvandrere og minoritet. Hva er «islamsk» og hva er «muslimsk». Det å skulle skjelne mellom disse er nyttig for å forstå dynamikken i en slags identitetsforhandling, og hva individet eller grupper gjør av identiteten sin. Denne dialogen blir aldri avsluttet da tro, liv og kontekst forandrer seg. Men i denne identitetsforhandlingen kommer man aldri frem til en «rein» islamsk identitet. «Tru og moral er alltid inkulturalisert. Dessutan er religionen forankra i ein personleg

identitet som i moderne samfunn heller er plural enn eintydig» (Leirvik 2002:15). Spørsmålet om identitet er naturligvis avgjørende om man er en minoritet eller ikke, men de grunnleggende etiske verdier er de samme. De nytenkende ideer skjer i forhold til andre kontekster og samtidig ståsted. Men når vi snakker om islamsk etikk, kan vi ikke bare se på hva som er forskjellen i forhold til andre, men også hva som er likheter. Men hva er felles når det kommer til «moral» og «etikk»? Fins det begreper som er felles for muslimsk tradisjon?

Det klassiske islamske betegnelsen for moral og etikk er *akhlāq*. *Akhlāq* er et begrep som dukker opp i Koranen og den klassiske muslimske tradisjonen. *Akhlāq* rommer det å ha en god væremåte, som også inkluderer det å ha en god karakter, så vell som gode handlinger. Moral kort sagt.⁶ Et annet sentralt begrep som relateres til moral og etikk er *ādāb*. *Ādāb* rommer det å ha gode manerer og er kultivert dannet. *Ādāb* kom senere enn *akhlāq*, for med utviklingen av den islamske kulturen, også urbanisering, ble temaer som gode manerer, veloppdragelse og god utdanning avgjørende i den etiske væremåten. Disse ordene gir assosiasjoner til «*ein filosofisk orientert dydsetikk, heller enn til eit regelfesta normsystem*» (Leirvik 2002:16). Sånn reint språkvitenskapelig kommer det frem at man kunne vente seg at etiske teorier i islam har et av sine tyngdepunkt i dydsetikk. Men dydsetikken er bare en av grenene som oppstod under utviklingen av den islamske etikken, og mange vil påstå at den er uløselig knyttet til den islamske lov (Leirvik 2002:16). Kan man skille mellom den arabiske konvensjonen og sunn fornuft på den ene siden, og Koranens etiske normer på den andre? I følge Leirvik var det et særs viktig spørsmål i klassisk tid om hvordan disse skulle passe sammen (Leirvik 2002:16). Det handler altså om dialog mellom det sosiale og kulturelle, og hvordan sunn fornuft kan være godt eller vondt. Dette er en del av den klassiske diskusjonen om fornuftens plass i etikk.

Islam, som jødedommen, er en lov-religion og dermed er det ikke et skarp skille mellom lover og moral, og i likhet med kristendommen plasseres troens dyd høyt (Goodman 2003:88). Og med troens dyd, hører lydighet og hengivenhet med. *Birr* (*fromhet*) og *taqwā* (*gudsfrykt*) er to begrep som også har fått stor plass i islamsk etikk. Disse begrepene er med på å forklare, eller romme, religiøs moral (Leirvik 2002:27). Her blir det viktig at det religiøse og etiske ikke får

⁶ Da «moral» og «etikk» er ikke begrep som dukker noe særlig opp i Koranen, ettersom at det er, både i muslimsk og kristen tradisjon, gjennom dialog med den gresk-romerske filosofien vi får disse begrepene (Leirvik 2002:16). *Akhlāq* rommer fortsatt moral- og etikk-begrepet selv om de anses i dag til å være to «ulike» begrep.

den distinksjon, og her tar Leirvik og Goodman opp det samme verset fra Koranen i sammenhengen til begrepet *birr*, der vi ser at moral og religion blir en og samme ting (Leirvik 2002:27 & Goodman 2003:88).

Verset går:

«Fromhet (al-birr) består ikke i at dere vender ansiktene (i bønn) mot øst eller vest. Sann fromhet (al-birr) er: Å tro på Gud og på Dommens dag, på englene, Skriften og profetene, og gi bort av det man har, om det enn er kjært, til slektninger, faderløse og fattige, veifarende og tiggere, og til frikjøping av slaver, å forette bønner, å være tålmodig i ulykke og nød, og i trengselens tid. Disse gjør troen sann. Disse er de sanne gudfryktige (al-muttaqūn, av samme rota som taqwā). (Koranen 2: 177 – Sitert fra Leirvik 2002:27).

Som vi ser her, er gode handlinger, sammen med troen på Gud, essensielt. Og lydighet mot Gud er det klareste signalet for tro, selv om tro alene er den eneste veien til frelse (Goodman 2003:89). Men Koranen er ikke et systematisk teologisk verk, blir det påstått hos Goodman (2003:89), og dette skaper teologiske tvister. Den hellige tilstedeværelsen og Guds dom som kommer frem i Koranens retorikk stanger hardt mot den frie vilje og hellige dom over menneskers handlinger (Goodman 2003:89). Her dukker det teologiske spørsmålet om predestinasjon og fri vilje opp. Denne diskusjonen ser vi igjen i de tre abrahamittiske-religionene, hvor en side preker om å følge Guds ord til punkt å prikke og en dom ut i fra om man har fulgt dem, mens den andre preker fri vilje og en dom ut i fra sine frie handlinger.

Her er det spesielt de to nevnte grupper som har en teologisk «debatt» som vi skal gå innpå; Mu‘tazila og Ash‘ari. Det er viktig å merke seg at disse to gruppene ikke bare var i uenighet om teologiske spørsmål, men at striden mellom de også er viklet inn i etikk. Leirvik sammenligner debatten mellom de med den kristne Kristus-debatten. Dette gjør at læren fra Koranen kan etterprøves, og fornuft for en mye større plass i teologien til Mu‘tazila-teologene, noe som nettopp er deres kjennemerke. Man kan snakke om «retninger» eller «grupper» men disse to, Mu‘tazila og Ash‘ari, var det vi kjenner som «teologiske skoler». I det tidlige islamske imperiet utviklet disse to skolene seg og hadde ulike tyngdepunkt geografisk. Men det var også en strid blant dem (Leirvik 2002:119). Hva var denne striden? Hva tenkte de to gruppene?

Mu‘tazila-teologien – Etikk basert på fornuft

Mu‘tazila-teologien ble hardt påvirket av den greske filosofien som bredte seg i Bagdad. Her ble de klassiske vitenskapene lagt vekt på: Fornuft, logisk argumentasjon og studie av naturlovene (Leirvik 2002:110). Leirvik forteller at: «*Under denne synsvinkelen kan dei også reknast som representantar for den filosofiske etikken i islam, sidan dei rekna fornuft og openberring som komplementære kjelder til etisk kunnskap*» (Leirvik 2002:111). Mennesket er pliktet og har rett til å spørre hvorfor. Siden Koranen hører til den skapte verden, kan det gjøres fornuftbasert granskning ut i fra den, noe som er stikk i mot den dogmatiske lovskolen som Ahmad ibn Hanbal (d. 855) utviklet (Leirvik 2002:111). Det samme gjelder Mujbira-skolen, som de tidlige deterministene var kjent som, som talte mot at menneske hadde en egentlig frihet, siden Gud var det egentlige opphavet til alle handlinger og hendelser som hendte rundt i verden. Dette motsatte mu‘tazila-skolen seg. Mu‘tazila-skolen mente at mennesket var ansvarlig for sine egne handlinger, ene og alene, for om så er at deterministene har rett, hvordan har det seg sånn at Gud kan både straffe og gi lønn for sine handlinger når handlingene er av ham selv? Her gir da mu‘tazila-skolen verdi til menneskets dømmekraft. Mu‘tazila-skolen brukte rasjonell argumentasjon i teologien sin og meinte at fornuften både kunne og skulle sette grenser for hvordan man tenker om Guds virke i verden, og dermed gjennom fornuftens stemme og den profetiske åpenbaringen formante han mennesket til å handle godt, «*og Han har forplikta seg til å løne eller straffe sine skapningar i samsvar med forståelege målestokkar for rettferd og visdom*» (Leirvik 2002:112-113). Så ikke bare kan mennesket handle selv ut i fra fornuften, det gagnar dem selv også å handle på denne måten, og ikke nok med det så er man også pliktet til dette. Plikt blir da et grunnleggende etisk prinsipp i Mu‘tazila-skolen (Leirvik 2002:115). Den «*rasjonalistiske intuisjonsfilosofien*» som Leirvik kaller det, ligger da i bunn for at handlinger skal vurderes som onde eller gode, hvilke blir vurdert ut i fra fornuft eller åpenbaringen (Leirvik 2002:115).

Ash‘ari-skolen – etikk basert på guds vilje

Så, Mu‘tazila-teologien går da i mot determinisme og bokstavtro i islam, men så kommer vi til Ash‘ari-skolen. Mannen Abū-l-Hasan al-Ash‘ari (d. 935) var sentral og en frontfigur i denne retningen. Al-Ash‘ari hørte tidligere til mu‘tazila og ble født i Basra, Sør-Irak, men flyttet til Bagdad siste delen av livet (Leirvik 2002:115). Prinsippet for Ash‘ari-skolen var en etisk og teologisk syntese, der al-Ash‘ari prøvde å forsone fornuften og troen og forsøkte å forene determinismen og menneskets frie handlingsevne (Leirvik 2002:115). Så fornuften kan ikke gjennomskue den guddommelige rettferdigheten mener Ash‘ari-skolen. Dette er

naturligvis ikke et argument for at fornuften skal kasseres helt, men at fornuften er underlagt troen og den skal brukes til å forklare og forsvare troen (Leirvik 2002:116).

Al-Ash'ari mener da at menneske ikke kan handle godt eller vondt før i gjerningsøyeblikket.

«Ash'ari-skulen skil her mellom sjølve handlingsevna, som er en del av Guds skapargjerning (*khalaq*), og den menneskelege tileigninga eller utføringa av denne evna (*kasb*)» (Leirvik 2002:116).

Så fornuften kan ikke avgjøre hvilke handlinger som er moralsk eller nødvendig, og grunnen til å utføre handlinger er ut i fra Guds forbud eller bud, og ikke fornuften i seg selv (Leirvik 2002:116). Så en handling er god eller ond fordi Gud, i sin enorme visdom, erklærer det slik, og dette blir da grunnlaget for all etikk.

Derfor kan det her hevdes at ash'ari-skolen skiller hardt mellom ontologi og moral. I ontologien, er Gud opphavet til alt som skjer i verden, og dette må reflekteres over (Leirvik 2002:118-119). Alt som skjer er da Guds vilje, og det gode eller det vonde defineres ut fra kriteriet som kommer fra åpenbaringen. Så først i den gudskapte situasjonen kan mennesket handle moralsk godt eller vondt ut i fra Guds påbud eller forbud. Det er kun åpenbaringen, ikke fornuften, som er kriteriet til det gode og det vonde, og det fins ikke noen grunner til at det som er rett og galt skal variere fra situasjon til situasjon, det er kun åpenbaringen (Leirvik 2002:119).

Sufisme - spiritualisering av moral

Vi kan dermed, ved litt mer undersøkning, se at det ikke bare er Koranen som har et innspill i den etiske rettesnoren til islam. Deres teologiske etikk som vi har sett på tidligere, bærer enorme likheter med læren til de klassiske kristne teologene, som Origenes (d. 254) og Gregor av Nyssa (d. 395) (Leirvik 2002:120). Det kan nærmest falle naturlig for mu'tazila-teologene at de ser etter impulser fra andre læresystem siden de er mer universelt orienterte og er «*misjonærer ved islams frontlinjer*» (Leirvik 2002:121). Men, med tanke på kristen-islamsk relasjon, er det ikke dermed sagt at mu'tazila-skolen var mer åpen for andre religioner enn Ash'ari-skolen. Det var mange anti-kristne polemikere som kom ut av mu'tazila-skolen, mens historien viser at ash'arittene var mer aksepterende ovenfor kristendommen, til tross for sin mer nærsynte «kommunitaristiske» islamske etikk (Leirvik 2002:121). På samme måte som de kristne så på Kristus som evig, så asharittene Koranen som Guds evige ord, åpenbart for Muhammed.

En tredje gruppe, sufiene, utviklet også sin egne form for etikk. Sufiene sin utvikling står derimot ikke mellom de teologiske retninger som mu‘tazila- og ash‘ari-skolen, men går mer innover. Det kan være ganske kompleks å forstå denne etikken, ettersom at den er full av kontrasterende begreper. Noen vekter Guds vilje, andre menneskets handling, andre vekter felleskap, andre individ. Goodman viser til en modell som forteller at den sufiske etikken kan beskrives som «drunken» eller «sober» (Goodman 2003:99).

«Drunken» vil her da kunne beskrives som mer liberal og fri etikk, med tanke på kjærlighet, og «sober» som mer streng og konservativ med tanker på lover og regler. Det som er felles for alle sufier er menneskets indre moralske utviklingen.

«I den etiske tenkinga til dei store mystikarane i islam – sufiane – finn ein både eigne variantar av den terapeutiske etikken, ein meir asketisk orientert etikk, ein etikk sterkt farga av kjærleiksspråk, ein generell konsentrasjon om etikken sine indre dimensjonar, manualar for indre disiplin og ein tendens hos nokre til å relativisere dei ytre moralboda» (Leirvik 2002:143).

Sufisme oppstod i siste halvdel av 700-tallet. Askese og kjærlighetsspråk var noe som bemerket sufismen i de tidlige årene. Askesen hadde en kollektiv overtone hos de tidlige mystikerne. Det utmerket seg som en kritikk av kalifatet og den kollektive definisjonen av islam som bredte seg sammen med imperiets enorme utvikling (Leirvik 2002:145). Og den var gjennomsyret av kjærlighetsspråk. Relevansen for å nevne kjærlighetsspråket her er fordi kjærlighetspoesien hadde en moralsk motivasjon. De ville vende av retorikken som hadde med gudsfrykt å gjøre, og heller gjøre kjærligheten til Gud og lengselen etter å komme sammen med ham til en moralsk drivkraft (Leirvik 2002:146-148). Det er den indre kampen mot de onde kreftene i sjelen som er sufiene sin store jihad, og de bruker både Koranen og hadith for å rettferdiggjøre denne påstanden. Al-Muhāsibi (d. 857), som er en av de største læremestrene når det kommer til kunsten å disiplinere det indre livet, knytter islamske forestillinger til sin dydsetikk og ikke greske dyder (Leirvik 2002:151-152). De mystiske dydene som fromhet, tålmodighet og takknemlighet og de moralske dydene som rettferdighet og barmhjertighet er eksempler på attributter mennesker burde prøve å etterligne i følge al-Muhāsibi (Leirvik 2002:152-153). Idéen om en så hengivenhet til Gud ligger islam nært. Ved å gi en så praktisk overgivelse, er tanken at det vil bli en total hengivelse til Gud. *«For it means giving over one's will to God's plan, resigning all desires, hopes and fears, with perfect acceptance and implicit trust in God's grace» (Goodman 2003:100).*

Det var sufier som stilte seg kritisk til filosofenes trang til å oppnå ubegrenset kunnskap (Leirvik 2002:143). Sufiene var ikke på den samme bølgen som filosofene befant seg på når det kommer til utvikling av et godt samfunn gjennom pliktetikk. Som vi ser gjennom dette delkapittelet, er det dydsetikken som var i fokus for sufiene, samt individets spirituelle utvikling. Metodene for å oppnå denne spirituelle utviklingen kan variere fra å være ekstremt strenge, som de største asketene, eller frilynte med både dans og kunst. Det var altså slik at ikke all etikk i islam appellerte til fornuft og hode, eller rasjonell etikk, men også, som vi ser denne gruppen representerer, en spirituell etikk.

Mye taler for at sufi-bevegelsen har hentet inspirasjon fra flere gruppe som kristendommen og jødedommen, og behandlet etiske spørsmål på en annen måte enn de ortodokse bokstavtro (Vogt 2004:160-164). Sharia var den første etiske aktøren, og sufismen de tidligste til å utfordre og utvikle en annen etikk. «*Der shari'a krever lydighet og respekt for regler og påbud, appellerer sufien til medlidenhet og medmenneskelighet.*» (Vogt 2004:1623).

Etisk-religiøse rettesnorer

Som vi ser har disse tre gruppene vi nå har vært inne på (Mu'tazila, Ash'ari og Sufismen), referert til Koranen som et etisk rammeverk. Men hadith kom også på banen som en kilde som de brukte når det gjaldt profetens moral (Goodman 2003:89). Hadith, som betyr «en nyhet», er en samling om fortellinger av gjerninger og ord av profeten og hans indre sirkel. Man vil finne råd, begrensninger, moralske holdninger og tolkninger og har en etisk autoritet som kun kan overskygges av Koranen selv. Hadith, ble ofte brukt til å rettferdiggjøre de varierende praksisene i de forskjellige regionene (Goodman 2003:89). De tidlige samlerne av hadith tekstene kunne ha samlinger på flere hundre tusen tekster, men de måtte krympes ned til å få en mer håndterlig mengde og de fikk en mer tematisk sammenheng. Etterhvert som disse tekstene ble samlet og kanonisert, ble de viktige kilder til etikk, juss og ritual praksis, og blir fortsatt brukt og studert for implementering og av religiøse prinsipper (Goodman 2003:89). Faktisk så tar sunni islam navnet sitt fra det de krever er sann islam og består i den rette praksis, «sunna», som man kjenner til via hadith (Goodman 2003:89-90). Sjia islam har også sin egen samling av hadith og opprettholder også det moralske forbildet til Profeten Muhammed (Goodman 2003:90).

På grunn av størrelsen på samlingene av hadith, og de varierende temaene i de forskjellige tekstene, er det helt umulig å skulle dra ut én essens av tekstene. I disse tekstene er det

detaljerte beskrivelse som omhandler alle aspekt av en muslims liv, alt fra hvordan oppføre seg, hvordan vaske seg, hvilke mat du kan og ikke kan spise, til hvilke klær man kan gå med (Goodman 2003:90). Men hadith inneholder også tekster som kan gjenspeile etikk knyttet til muslimenes forhold til andre kilder og etiske tradisjoner som evangeliene, midrash, gemara, persisk litteratur og gammel arabisk før-islamske ordtak.

Eksempel her er: «*“None of you truly has faith if he does not desire for his brother what he desires from himself.” And again, “The Prophet of God said, “Help your brother Muslim, be he oppressor or oppressed.’ People asked, ‘Messenger of God, if he is oppressed we shall help him, but what if he be the oppressor?’ He replied: ‘Prevent him from oppressing’”*» (Goodman 2003:90).

Som vi ser fra eksempelet fra Goodman, er dette en variant fra den bibelske og rabbiniske gyldne regel, men det er også et pek frem til politiske problem «*undreamed of by Muhammad*» (Goodman 2003:90).

Koranen blir av mange ansett som direkte ord fra Gud, og er den viktigste kilden til islam.⁷ Men til tross for dette er ikke Koranen, som allerede nevnt, det man henvender seg til i etiske spørsmål om islam, men hadith er, selv om Koranen har mange etiske prinsipper og begrep. Men i motsetning til Koranen, ble ikke hadith samlet rimelig fort under og etter Profeten Muhammeds død. De kanoniske samlingene av Hadith kom først flere tiår, eller århundre etter profetens død, rundt 150-200 år. Gjennom denne arven etter Muhammed, og hans moralske fortellinger, har Hadith blitt den etiske rettesnoren man har innrettet seg etter. Alt han sier er forbudt, er forbudt, alt han sier er påbudt, er påbudt, og alt han gjorde var beundringsverdig, og denne arven har vart i over tusen år. (Brown 2009:3-4).

Vi har nå sett på tre grupper som har vidt forskjellige syn på etikk og moralsk oppførsel, til tross for å være under samme religion og ha mye de samme etiske rettesnorene (Koranen og hadith). Men, som vi også har sett, er det flere innslag av andre kilder som førte til den enorme veksten av islamsk moral-vitenskap. Det var en intens kulturell og filosofisk utvikling i buyid-tiden, eller «den islamske renessanse». Fremmede tekster og idéer blir tilgjengelig.

⁷ Mange muslimer mener også at man må gjennomgå et slags renselses-ritual kun for å håndtere sidene i den hellige Koranen (Brown 2009:3-4).

Det er velstand i disse områdene. Det er en ny blomstring av intellektuell aktivitet. Og filosofer, falāsifa, fikk større armslag og fikk muligheten til å påvirke veksten av etisk utvikling. Etter en gjennomgang av den islamske renessanse skal vi komme inn på nettopp tre filosofer og deres store bidrag. Al-Fārābi og hans syn på samfunnslivet og sann lykke, Ibn Rushd, også kjent som Averroes, og hans rasjonalistiske filosofi, og naturligvis Ahmad ibn Muhammad Miskawayh og hans humanistiske filosofi er tre av de filosofene innen islam som har gjort størst innvirkning i islamsk etikk, og nettopp dem vi skal ta for oss

Islams renessanse og systematisk tenkning

Man kan stusse litt over begrepet «renessanse» som er et vestlig begrep, og blir her brukt i en ikke vestlig kontekst. Det er helt klart umulig å kunne sammenligne den islamske renessansen til detalj med middelalder renessansen vi hadde i Europa og den «italienske renessansen» som Kraemer kaller den (Kraemer 1992:2). Begrepet har ofte blitt koblet til kulturell gjenoppliving mens her i den islamske renessansen kan det bli sett på som en kulturell utvikling, men noen likheter ser vi. Av de to europeiske renessansene jeg nevnte, middelalder renessansen og den italienske renessansen, vil Kraemer påstå at den islamske renessansen ligner mer på middelalder renessansen, fordi den handler primært om etableringen av utdanningsmessige og kulturelle institusjoner.

I perioden til den islamske renessansen vokste det frem en velstående og innflytelsesrik middelklasse. Denne middelklassen hadde muligheten til å skaffe seg kunnskap og høyere sosial status, og bistod økonomisk til å både dyrke og spre den antikke kulturen i det muslimske riket (Kraemer 1992:4). Det var et urbant samfunnet som eksisterte på denne tiden var med på å produsere rammene for hvordan man kunne bryte de tradisjonelle rammene og begrensningene folket hadde.

Kunnskap og intelligens slo gjennom som sterke faktorer til sosial status, og gikk dermed over viktigheten av en arvet status, slik at både lærde og kjøpmenn bevegde seg høyere på den sosiale stigen. Adelsmenn og herskere hadde i denne perioden stor respekt for filosofer og underholdt dem i hoffene sine, samt finansielt støttende (Kraemer 1992:4). Handelen som strakk seg vidt og bredt, også utenfor det muslimske riket, og det voksende urbaniseringen var med på å øke kontakten med folk fra forskjellige kulturer, og Bagdad ble kjernen i dette gigantiske riket som strakk seg fra India til Spania (Kraemer 1992:4). Klimakset for den

islamske renessansen ankom i den andre halvdel av det tiende århundre i Buyid dynastiet som hersket i Irak og vestlige Iran (Kraemer 1992:4). I dette dynastiet var også prinsene energiske i sin støtte av kunst og vitenskap, og i dette område og tiden kan bli ansett som høyden av islamsk middelalder kultur (Kraemer 1992:5).

I den islamske renessansen og middelalder renessansen kommer den filosofiske og vitenskapelige arven fra den greske antikken veldig i fokus. Som allerede nevnt, fikk den islamske renessansen sin store inspirasjon i de greske oversettelsene og læringen. Dette kan vi også se i middelalder renessansen som finner sted i det 12. århundre. Og på grunn av at islamske renessansen fordypet seg så mye i den greske litteraturen, kunne det skje for filosofene som befant seg i middelalder renessansen å fordype seg i de greske og de arabiske tekstene og læringene (Kraemer 1992:2).

Kraemer påviser at den islamske renessansen går foran middelalder renessansen, både tidsmessig og litterært, og blir dermed en forutsetning til middelalder renessansen og hvordan den har utviklet seg (Kraemer 1992:2). Men i andre temaer kan den islamske renessansen bedre sammenlignes med den italienske renessansen. Som for eksempel i temaene individualisme og sekularisme, temaer vi skal gå nærmere inn på senere.

Noe annet som lignet mellom disse to renessansene, men er noe ulikt uansett, er den innsatsen som ble lagt ned for å gjenopplive deler fra antikken. Der den italienske renessansen prøvde å gjenopplive den kulturelle arven fra antikken, ser eliten i den islamske renessansen ut til å ha forsøkt å gjenopplive den eldgamle hellenistiske vitenskapelige og filosofiske arven, eller å fornye en arv som allerede tilhører det geografiske området (Kraemer 1992:2-3). Med dette menes at for de islamske falāsifa, ble en legende adoptert hos dem at de greske filosofene kom til sin kunnskap i Østen.⁸ Og da siden filosofene importerte kunnskapen sin til Hellas fra orienten, ble det ikke sett på som innovasjon, men nettopp gjenoppliving. I følge Al-Fārābi gav ikke Platon og Aristoteles ut beretning om filosofi, men også hvordan man kunne gjenopplive den.

⁸ Empedokles studerte med Luqman i Syro-Palestina. Pytagoras med Salomos disipler i Egypt og geometri fra egypterne er to gode eksempler på legendene (Kraemer 1992:3).

Så, her kan vi se at det er et forsøk på å gjenopplive antikke kunnskaper og læringer. Og det er en hel del av antikke tekster som dukker opp.⁹ Hele det aristoteliske Corpus og dens greske kommentarer og mange av Platons tekster var tilgjengelige. En god mengde av før sokratiske tekster ble oversatt til arabisk. Medisinske tekster fra Hippokrates. Og tekster fra Galen, Euklid og Ptolemaios ble også funnet (Kraemer 1992:3-4).

Men da mye av de samme elementene som filosofer, forfattere, etc. tok del i alle de tre renessanse, så var de ikke like. Hver renessanse adopterte og formet sin egen del av antikken (Kraemer 1992:4).

Humanistene

Begrepet «humanist» er hovedsakelig koblet til den italienske renessansen. Da begrepet «humanisme» ble først brukt i 1808 av en tysk pedagog, var ordet «humanist» allerede i bruk under det 16. århundre for menneske som studerte «*studia humanitatis*» (Kraemer 1992:5). Humanismen som kom i den italienske renessansen var ikke spesifikk mot en filosofisk retning. Renaissance humanismen, som Kraemer kaller den (Kraemer 1992:5), var en litterær tradisjon og gikk hovedsakelig etter den klassiske læren, men unngikk ofte filosofi som studiet, som f.eks. logikk, naturvitenskap og metafysikk. Denne humanismen hører altså til en vestlig retorisk tradisjon, og de som utførte humanismen, eller de lærde innen den, var ofte lærere eller sekretærer for velstående eller styrende administratorer. I deres arbeid eller akademiske sysler var det å skulle kopiere, redigere eller oversette eldgamle tekster som en naturlig del av arbeidet de skulle utføre. Da de ikke har én filosofisk trend, var det en fellesnevner for renessanse humanismen, nemlig en veldig vekt på individet mennesket (Kraemer 1992:5-6).

Den humanismen vi er ute etter, under den islamske renessansen, hører naturligvis ikke til den ciceroniske vestlige tradisjonen. «*The overriding objective of the Islamic humanists was to revive the ancient philosophic legacy as formative of mind and character*» (Kraemer 1992:6). I likhet med de europeiske renessanse humanistene, var ikke de muslimske humanistene opphengt i kun én form for filosofi, men, de muslimske humanistene, var flinkere til å anvende i alle former for filosofi. Aristoteles påvirket de logiske forsøkene deres, om hvordan de arbeidet med naturvitenskap og hvordan de reflekterte over etikk, og Platon påvirket deres

⁹ *Fihrist (Catalogue)* som ble skrevet av Ibn al-Nadim gir oss litt innsyn i hvilke filosofiske tekster som var tilgjengelige i bibliotekene og bokhandlene i Bagdad under den islamske renessansen (Kraemer 1992:3).

politiske tanker, men både Aristoteles og nyplatonisme påvirket deres grunnfilosofiske idéer. Til tross for at grunnlaget for studiet deres var både tekstlig og filologisk, var interessen til de islamske humanistene mest filosofisk enn litterær (Kraemer 1992:6).

Abū al-Kindi (d. 866)¹⁰ regnes for å være den første muslimske filosofen. Han var den første til å forsøke å koble islam med gresk filosofi. Al-Kindi døde før Buyid dynastiets storhetstid, men hans lære var med å forme den filosofiske utviklingen vi ser igjen i dag. Han gjorde dette ved å tolke de greske filosofiske idéene for så å gi de en islamsk sammenheng ved å utforme islamsk filosofisk terminologi i denne sammenheng (Bektovic 2012:61). Men selv om han var først, var han ikke den som gav mest inntrykk. Al-Fārābi, som vi skal gå mer inn på senere i teksten, raget høyere. Han levde i begynnelsen av denne storhetstiden, og var med på å forme den. Men al-Kindi hadde lagt grunnlaget som al-Fārābi gikk ut i fra. Al-Fārābi hadde god tilgang til original skriftene og utviklet et filosofisk system som i mange tiår senere skulle være utgangspunktet for den muslimske verdens filosofistudier (Bektovic 2012:64).

Pensumet som dukket opp i den islamske renessansen var i høy grad humanistisk, og hadde et utgangspunkt i en arabisk biografi om Aristoteles som var tilgjengelig på denne tiden (Kraemer 1992:8). Aristoteles skal etter denne biografien ha studert poesi, grammatikk og retorikk i ungdommen, noe al-Fārābi senere skal ha adoptert til sin første bok om klassifisering av vitenskapene. Al-Fārābi skal ha bygd sine klassifiseringer etter den biografiske skissen om Aristoteles. Aristoteles sin klassifisering skal ha tre punkt (språk, logikk, og filosofi), hvor punktet med filosofi skal ha med flere underkategorier som f.eks. etikk, politikk, fysikk, osv. Al-Fārābi sine klassifiseringer begynner helt likt som Aristoteles, men viker når han kommer videre i punket sitt. Han splitter Aristoteles' sine underkategorier, og gjør dem til egne punkt i sin klassifisering av vitenskapene, og skal ha lagt til et punkt som Aristoteles absolutt ikke hadde, nemlig religion, hvor rettsvitenskapen (*fiqh*) og teologi (*kalām*) får plass (Kraemer 1993:8-9). Dette «pensumet» er en fin blanding av Aristoteles' klassifisering av vitenskapene, kunst og de arabiske vitenskapene, og med dette kan vi se klart det vide humanistiske spekteret av det utdanningsprogrammet som filosofene tok til seg i denne tiden.

¹⁰ Dødsdatoen til al-Kindi er omstridt i det pensumet jeg har anvendt i denne teksten. Hos Bektovic står det at hans død fant sted ca. 873 (Bektovic 2012:61-62). Men hos Leirvik står det at hans død fant sted 866 (Leirvik 2002:126). Al-Kindi hadde et langt navn, så jeg vil bare forholde meg til «al-Kindi», og dødsåret som står skrevet hos Leirvik.

Den filosofien som hørte til den eldre filosofien, fra antikken heller f.eks. anså de humanistiske filosofene i den islamske renessanse til å være en fellesarv til alle mennesker. Dette gjaldt den menneskelige vitenskapen som al-Kindi kalte den (*al-‘ulūm al-insāniyya*) (Kraemer 1992:10). *Insāniyya* er et begrep som blir ofte brukt i denne perioden og har flere betydninger, relaterende til ordet mennesket (*insān*). *Insāniyya*, eller menneskeheten, er dermed en fellesbetegnelse som signaliserer til hva mennesker har felles, eller hva som er menneskelig natur. Bruken av ordet, og slik den får sin plass i denne perioden, signaliserer en sterk interesse for det som er felles for alle mennesker og hva det vil si å være et sant menneske. Filosofene brukte ofte ordet i etikken sin i sammenheng med det endelige målet til mennesket, og ofte ble det målet ens betydning med utviklingen av fornuften. Al-*insān* og al-*insāniyya* blir viktige og store begrep i sammenheng med menneskes verdi, men det skal ikke forveksles med begrepet *ādāb*. *Ādāb* er også et litt vidt begrep men referer til noen som er raffinerte og urbane. Det urbane samfunnet var i enorm vekst på denne tiden og de som var budbringerne for den litterære humanismen i denne kulturen var skribenter, sekretærer, offentlige personer, litteratører og andre menn av hoff (Kraemer 1992:10-11). Så menneske og menneskets karakter blir et tema å både ta opp og tenke gjennom. Med det urbane samfunnets utvikling er det andre ting viktigere enn om du er flink med plog eller sverd. Attributter som sjarm og dannelse blir viktigere. Foredling av karakteren blir viktigere. Vi kan der se at disse to begrepene, *insāniyya* og *ādāb*, ikke bare er relevante til temaet om islamsk humanisme, men at islamsk humanisme i høy grad handler om disse to begrepene. Begrepene gjør at det blir sært fokus på enkeltindividet og ikke nødvendigvis på massene i seg selv. Mennesket får en verdi, uavhengig av annet, og man får muligheten til å utvikle seg innenfor rammer. Senere i oppgaven skal vi gå inn på dette med tanke på menneskets plass i den moderne verden.

Noen hovedaspekter med muslimske humanisters tenkning

Det er spesielt tre temaer Kraemer mener blir viktige under den islamske renessansen; Individualisme, kosmopolitisme og sekularisme. Disse tre ismene var med på å forme humanismen under den islamske renessansen.

Mange vil legge mest vekt på tanken om kosmopolitisme eller individualisme, men det er ikke en modell Kraemer følger i sin bok *Humanism in the Renaissance of Islam* (1992).

Denne modellen Kramer har laget her er en spesiell modell, og ikke en standard modell. Den baserer seg på «tiden fysiognomi», eller «tidens utsikter». Denne modellen Kraemer stiller

opp går inn på temaene som er nevnt over, og som jeg mener er viktige i forhold til den etiske utviklingen i denne tiden.

Når man skal se på denne modellen er det med en utsikt til hvordan samfunnet var, og hvilke «utfordringer» den filosofiske utviklingen formet seg etter. Det kan være at filosofien ikke utviklet seg «til tross» for disse ismene, men at den utviklet seg slik på grunn av dem. Uansett er det viktig å tegne et kart over hvilke elementer som var med på å spille inn i denne utformingen. Ikke bare nevne at buyid dynasti tiden var med på å formen den intellektuelle utviklingen, men hvordan samfunnet så ut i denne utformingen. Og individualisme, kosmopolitisme og sekularisme var elementer som den ideologiske utviklingen måtte forme seg etter.

Når vi har sett på disse ismene vi skal gå inn på, og i følgende delkapittel om «Ideale om samfunnet og mennesket» så er det med et lite øye mot den kulturelle elite. Det er viktig å understreke at det var denne eliten som var «hoved-bærerne» av den litterære humanistiske kulturen for denne tiden (Kraemer 1992:11). Disse kategoriene blir nevnt, for det er en mentalitet som er et produkt av tiden. Det var en kulturell elite som var i minoritet, men som styrte tanken om samfunnet. Hva var grunnene for dette?

Individualisme

Det var en intens konkurransedyktig atmosfære rundt buyid-hoffene. Det er i den såkalte buyid-tiden den islamske renessansen utfoldet seg (år 954-1055).

Det ble i disse hoffene oppfordret til utvikling av den individuelle karakter, eller personlighet, hvor dette fostret en viss form for selvbevissthet. Mennene som ble høytstående i buyid-hoffene kom gjerne fra sekretær-klassen, og steg gjerne over sine likemenn på grunn av sine individuelle talenter, kunnskaper eller oppfinnsomheter. Berømmelse og annerkjennelse var et hovedmål å nå, så det var om å gjøre og skaffe seg mest mulig velstående følger, eller sponsorer om man vil, slik at man kunne komme seg opp og frem i hoffene. Naturlig nok førte disse intenst konkurransedyktige atmosfærene til at ære ikke nødvendigvis kom i overflod. Misunnelse, baksnakkelse og strid ble vanlig under disse lidenskapelige konkurransene og man kan se i bøkene til for eksempel Tawhidi¹¹ at sidene han skriver om

¹¹ Tawhidi, Abū Hayyān al-Tawhidi, var medlem i en gruppe som av Kraemer kategoriserer som «Muslimske lærde». Han arbeidet som en «kopist» og var skrev ned mye som i dag kan hjelpe oss å se tilbake på det kulturelle livet i Bagdad. Disse «skildringene» til Tawhidi, subjektive som de var, var med på å tegne et bilde over den intellektuelle atmosfæren og gav en innsikt i denne atmosfæren (Kramer 1992:7).

andre er dekket av misunnelse og smålighet, både fra ham og de han skrev om (Kraemer 1992:11-12). Men det førte jo til en slags utvikling. I ens søken om å bli kjent, bel det stimulert selvbevissthet, selvskaping og et ønske om å skulle markere seg fra andre. Det individuelle og ens individuelle erfaring antok en stor betydning under denne tiden, og individet reiste seg i betydning (Kraemer 1992:12).

Kosmopolitisme

Bagdad var en stor by og sentral scene i buyid-tiden hvor men fra hele det islamske riket, uavhengig av religiøse retninger, etnisitet og kulturell bakgrunn, kunne møtes. Slike lærde sirkler og prinselige følger tiltrekker seg naturlig nok en varierende type utdannede mennesker. Poeter, lærde og sekretærer reiste langt og fra hoff til hoff uten å være knyttet til noen særlige grupper. Denne bredden av mennesker med ulike kulturelle, religiøse og utdanning gjør at de kreative påvirkningene som fulgte slike grupper, krasjer hardt med de sosiale og religiøse normer og skikker i samfunnet.

Et samfunn generelt blir styrt av grunnleggende normer og regler som skal binde folket til en slags sosial orden, og om man bryter disse normene og reglene blir det pålagt straff eller sanksjoner til de som ikke følger den sosiale ordenen, og det klassiske islamske samfunnet er ingen unntak. I det klassiske islamske samfunnet var regler og normer som regel akseptert gjennom religiøs lov, og alle grupper i samfunnet måtte følge disse lovene (Kraemer 1992:13). Hos ortodokse religioner, eller andre lukkede ideologier, er det generelt slik at uttalelser skal støtte den lokale, eller ønskede, ideologien. Det er de offentlige uttalelsene som ble straffet, ikke tankene. Så, selv om Bagdad her på denne tiden var åpent for alle uansett religiøs retning, etnisitet, kulturell bakgrunn eller utdanning, var det likevel et press på dem å skulle uttale seg positivt om den lokale ideologien. Men de islamske filosofene, samt mange poeter og litteratører, var vell vandt med reglene, og ofte formet sine respektive arbeid til den aksepterte synet, ble det ofte i stillhet kommunisert opprørende doktriner internt i gruppene (Kraemer 1992:14). «*The pressure to conform impelled Shi'is in a Sunni environment to practice prudent dissimulation (taqiyya)*» (Kraemer 1992:14). Da *taqiyya* ikke er et begrep som binder handlingen til dette området, ble teknikken avgjørende for selvoppholdelsesdrift i dette området. Vi kan også gå ut fra at det var viktig med dette skuespillet for de mange gruppene som oppholdt seg i hoffene til de forskjellige herskerne som var rundt om. «*There are many strata and hidden depths of the soul concealed from the outside, and the process of*

discovery entails peeling away the various layers overlaying the soul's inner core» (Kraemer 1992:14).

Kosmopolitismen i Bagdad har høy relevans og betydning for den etiske utviklingen som fant sted. Kosmopolitismens kriterium som en slags verdensborgerskap i møte med andre kulturer og trossamfunn gjør at tilgjengeligheten for andres syn kan hjelpe å påvirke den stående ideologien.

Sekularisme

Sekularisme fikk også sin plass ved siden av individualisme og kosmopolitisme. Filosofer og vitenskapsmenn, eller de kreative få som Kraemer kaller dem (1992:14), mener at religion var utgangspunktet for sosial norm og felles oppførsel. Da religion ikke kunne bli helt skubbet til side, ble religion ansett av noen fritenkere til å være noe uten substans. Disse var imidlertid et mindretall blant filosofene og vitenskapsmenn. Islam fortsatte derfor å være en offentlig kraft i samfunnet, nettopp på grunn at det var en scene man kunne rettferdiggjøre samfunnsutvikling. På denne måten ble religion symbolisert som en representasjon av progresjon. Men mange filosofer så på religiøs lære som symbolske sannheter som man kunne bruke i masseforbruk og var gøyale tankevekkere for de som var lærde, men ikke stort mer (Kraemer 1992:14-15). Dette gjorde at man hadde en norm å følge for massene, og de lærde kunne heve seg over de intellektuelt. Men selv om filosofene ikke gikk til angrep på de religiøse mytene, ble nok den tolerante holdningen av religion fulgt av skepsis, og skepsis hadde en tendens til å dyppe innom kynisme og pessimisme. Det man kaller *mujūn* har en kraftig dose i denne tiden vi jobber med nå. *Mujūn* er en blanding av det raffinerte og det eksotiske sammen med det vulgære og grove. Drikke, seksuell løssluppenhet, liberalisme og andre utskielser kommer frem. Da islam ikke er en asketisk religion, selv om de har asketiske sider som sufisme, så skal det sies at islam har visse strenge levereregler som for eksempel forbud mot vin og musikk (Kraemer 15-16). Men kombinasjonen av fromhet og lettsindighet var ikke uvanlig i buyid-tiden. Det ble skrevet om sjeiker som to ganger i uken festligheter av de høytstående, for så å vende tilbake til sin ærverdighet og posisjoner allerede neste dag (Kraemer 1992:16).

Det er ofte slik med sekularisme at religion mister makt. Det ser vi igjen her, da det ikke er eksklusivt til buyid-dynastiet, ei heller tiden buyid-dynastiet befinner seg i. Vi kan se her at de religiøse mytene og reglene mister kraft fordi menneske begynner å se vekk i fra dem.

Ideale om samfunnet og mennesket.

I hvert samfunn står idealmennesket frem som en grunnleggende ambisjon for hvordan mennesket skal være i det bestemte samfunnet, og samfunnene i under den islamske renessansen er ikke noe unntak. Kraemer peker på spesielt tre idealtyper det er verdt å fokusere på: Filosofen, herskeren og hoffmannen (Kraemer 1996:17).

Vi begynner med filosofen. Filosofen skulle ideelt sett leve etter hvordan de arabisk biografiske kildene beskrev Sokrates' levestil, asketisk tilbaketrukket fra samfunnet. Filosofen Ibn Suwār (d. 1017) mente i en kort avhandling om det filosofiske livet, at et rolig tilbaketrukket liv av pensjon og hvile var det man skulle sikte etter. For å oppnå dette anbefalte Suwār at man skulle leve som en herrebonde eller leve under beskyttelsen av en prins (Kraemer 1992:17). Den siste av de to yrkene var litt mindre anbefalt siden det å leve så nære makt, kunne være en blandet velsignelse. Det var mange argument både for og i mot det å skulle leve under en sponsor, og det er mange skrevne eksempler på at forskere nektet invitasjonen, at noen ble dradd skrikende og sparkende inn i hoff livet, og at noen levde et liv i hygge.¹²

Men det var også argument for den andre veien. Aristoteles' «mennesket er naturlig et politisk dyr» sammen med noen platoniske temaer gjorde at mange også mente at samfunnet var nødvendig for at et mennesket skulle utfylle sitt sanne potensiale. Da en filosof anså politisk organisasjon som viktig og en hersker som var vis og rettferdig som uunnværlig, mente filosofene at å leve som en hersker omgitt av politikk som et liv verdt leve. Overbevisningene om at når en mann «fikk» verdenen, så mistet han sjelen sin til avgrunnen. Men filosofien var også viktig for å styre. Den platonske idéen om en filosof-konge hadde mange motstridende temaer. Sann filosofi kunne kun bli oppnådd av en person som trakk seg tilbake fra verden, men verden kunne ikke bli god om en leder ikke engasjerte seg i filosofi en, og en hersker måtte lene seg inn i verdenen ettersom at han skulle forvalte den (Kraemer 1992:18). De filosofiske prinsipper ble brutt når man engasjerte seg i det politiske livet, for kompromiss måtte bli nådd. Da ble Alexander den store og Aristoteles sitt forhold til den gyldne middelvei.

¹² Kraemer viser til filosofen og historikeren al-Sijistāni (d. 985) som har et sitat som lyder slik: «*He who swims in our sea has no shore but himself*» (Kraemer 1992:18). Selv om mange argumenterte sterkt for det stille, tilbaketrukne livet, så var filosofene klare på at et slikt liv kunne medbringe ensomhet i dette livet. Sokrates' skjebne står også som en bauta over hva som kan skje når filosofen eksponerer seg selv for hoffet (Kraemer 1992:18).

Den opplyste leder, og den filosofiske læreren ble den ønskede modellen man skulle gå etter (Kraemer 1992:19).

Det optimale målet for en filosof var å oppnå sann lykke og sannhet. Dette kunne kun oppnås ved hjelp av bruken og trening av fornuften. Det å oppnå dette var noe hellig, eller himmelsk. Da filosofene mente at de selv var nødvendige for et samfunn måtte de selv anskaffe nødvendigheter, og vennskap ble da en nødvendig. Det ble dannet grupper hvor man i enhet kunne diskutere sannheter og dele på kunnskaper. Temaet vennskap var et tema grundig diskutert i disse gruppene og var med på å påvirke de. Vennskap ble altså vektet som et grunnelement for å utvikle felleskap og dermed et godt samfunn. Paradoksalt nok mente filosofene at herskeren var beste egnet for å oppnå lykke og perfektion, siden dette var en mann som gikk blant de guddommelige mennene og var engasjert i å forvalte verden (Kraemer 1992:19).

Den gode herskeren er den andre type idealmennesket i samfunnet. Kraemer påpeker at mange av herskerne under buyid-dynasti tiden viste en stor mengde mobilitet og omstillingsevne (Kraemer 1992:19). De som opprettet dette dynastiet var «lykkesoldater» og reiste seg fort opp til store stillinger. De første emirene hadde en stor mengde gruppesolidaritet og seighet, som skulle vise seg å være viktige, men allerede den hos den andre generasjonen av disse lederne begynte de grove kantene å files ned. Militære høvdingen var de som styrte regjeringsmaktene i buyid-dynastiet, og overstyrte de underliggende klassene, som sekretærklassen, selv om de hadde vært vesentlige siden starten. Men til tross for dette begynte vesirene, eller statssekretærene, til disse herskerne å overskygge de i roller som karakterstyrke, intellekt og administrative evner. Denne gruppen var essensielle handlingens menn og var i sannhet de mest allsidige mennene i denne tiden. Menn som Abu l-Fadl b. Al-‘Amid (d. 970) (filosof, poet, ingeniør, kunstner, militær leder og administrator), hans sønn (som ble betegnet som den dobbelt kompetente, med penn og sverd), og Ismā‘il b. Abbād (d. 1042) (statsmann, soldat, poet og teolog) var alle menn som kunne styre landets skatter og hærer om dagen, og sitere amorøse tekster og diskutere litterær kritikk på natten (Kraemer 1992:20). Dette skulle være ideelt hos en hersker, og de var stolte av sin litterære evner og sin politiske makt.

Men midt i mellom disse tankefulle menneskene (filosofene), og disse handlingenes menn (de gode herskerne) var det en mellomklasse, «hoffmannen». Sekretærer for staten, lærere poeter

og historikere som disse hoffmennene kunne være, viser til ambisjonene, både kulturelt og utdanningsmessig, de opplyste og lærde hadde, på samme tid som at de kunne leve i noenlunde samme stil som mennene de tjente. De skulle være informative og underholdende når de trengtes. Brevene deres måtte inneholde mange lærde hentydninger, og det ble forventet at kunnskapen og erfaringene dere om menneskelige affærer skulle være som bred som mulig (Kraemer 1992:20).

Kunnskapsforrådet deres skulle bestå av alt fra tradisjon om profeten (hadith), kunnskap om de greske og persiske vismennene, historiske anekdoter, belletristiske passasjer, poesi og ikke minst sladder. Tawhidi var en slik hoffmann som ikke slo gjennom da han ikke var suksessfull, men gav oss mye innsikt i skriftene sine om hoffets seanser, og direkte påsyn i hoffets scene. Miskawayh, som Kraemer omtaler som «*The Courtier*» var en veldig suksessfull hoffmann, og vi skal komme inn på ham om litt (Kraemer 1992:20).

Disse tre kategoriene (filosofen, herskeren og hoffmannen) er et uttrykk av en moralfilosofi som finner sted i det persiske riket, hvor denne tradisjonen med selvstendig og kontinuerlig tradisjon varer helt frem til 1500-tallet. Man finner mye av denne formen for humanismen fra disse persiske impulsene (Leirvik 2002:135-136). Denne moralfilosofiske aktiviteten ble sterkt påvirket av de «ismene» som ble nevnt tidligere i teksten (kosmopolitisme, individualisme, og sekularisme).

De ovenfor nevnte idealtypene var med til å definere det ideale samfunnet under buyid-dynastiet, og det var en tanke man fikk fra de greske politiske filosofien, som mange muslimske filosofer ønsket å integrere i islam. Det er ikke meningen at alle mennesker i samfunnet skal aspirere til å bli mennesker innen en av disse tre kategoriene, og forøvrig ville selvsagt ikke et samfunn fungert om det kun skulle bestått av disse tre mennesketypene. Men det er et uttrykk for et moralfilosofisk-ideal. Men et samfunn trenger også bønder, kjøpmenn, soldater, fiskere, samlere, osv., men betyr det at noen mennesker er mer eller mindre verdt? Hva er fellestrekkene for mennesket? Hva er et mennesket? Hvordan skal et mennesket oppføre seg, alene eller i samfunnet?

Miskawayh og hans dydsetikk, al-Fārābi og hans syn på livet i samfunnet og Ibn Rushd (Averroes) og hans rasjonalistiske filosofi var alle med på å påvirke filosofien i en retning som skulle kunne besvare disse spørsmålene, og mer. Disse filosofenes tenkning har vært så

essensielle at de blir husket den dag i dag. Men hvem var de, hva gjorde de og ikke minst, hva skrev og sa de?

Falāsifa

Falsafa er som tidligere nevnt den arabiske gjengivelsen av ordet *filosofi*, med forståelse av at det er den antikke greske filosofien og vitenskapen som blir referert til. *Falāsifa*, som de også kalte seg, var filosofer som ble sterkt påvirket av denne filosofien, som har blitt tidligere nevnt at de anså som en slags fellesarv for mennesket. Det var menn i hundrevis som kalte seg ble ansett til å være *falāsifa*, men det var spesielt tre stykker som jeg har valgt å fokusere på i denne teksten, og det er som tidligere nevnt Miskawayh, al-Fārābi og Ibn Rushd. Ikke bare var de filosofer som påvirket islamsk filosofi, islamsk etikk, og islamsk humanisme, men deres tanker og skrifter har vært med på å forme den europeiske renessanse og humanisme. De filosofene rager høyt i de gresk-inspirerte filosofiske disiplinene i den muslimske, eller islamske, filosofien. La oss gå inn i hvem disse filosofene var og hva de fokuserte på i sitt arbeid.

Al-Fārābi

Det som ser ut til å ha vært de første forsøkene på å introdusere gresk-inspirert dydsetikk til på «muslimsk mark», finner vi his filosofene Abū Ya‘qūb al-Kindi og Abū al-Rāzi (d. 925) (Leirvik 2002:126). Selv om disse var først, var det andre filosofer som raget høyere de neste hundre årene, med sine aristoteliske og nyplatoniske impulser, som nemlig al-Fārābi. Hans etikk, med syn på personlig dyd og politikk, og hans person raget høyt i begynnelsen av buyid-dynasti tiden. Al-Fārābi foretok sitt arbeid i Bagdad og Aleppo, og hørte til et intellektuelt miljø der islamske, kristne og gresk-filosofiske element samvirket. Han var den første muslimen til å skrive kommentar til Aristoteles’ *Nikomakiske etikk* (Leirvik 2002:127). Al-Fārābi ble født i Faraba-provinsen, i dagens Afghanistan, i 872 og flyttet til Bagdad for å begynne sine studier i grammatikk, logikk, musikk, matematikk og naturvitenskap. Han var i Bagdad i 20 år før han reiste videre til Aleppo. Aleppo var på denne tiden et kjent senter for poesi og mystikk, og al-Fārābi fant en interesse for sufi-felleskapet (Bektovic 2012:64). Al-Fārābi reiste til slutt til Damaskus hvor han oppholdt seg inntil hans død i 950. Al-Fārābi snakket tyrkisk, persisk og arabisk, og på grunn av dette ville hans utviklede filosofiske system danne utgangspunktet for filosofistudiet i hele den muslimske verden (Bektovic 2012:64).

To av al-Fārābi sine reflekterer hans doble fokus på dyd og politikk, er «Den dydige byen» og «Samfunnsbyggende politikk», og er inspirert av det greske forbilde, og den islamske tradisjonelle tanken på dydsetikk og samfunnsetikk og hvordan de kobles. I et annet av verkene til al-Fārābi tar han for seg et av temaene til Aristoteles, og et tema vi har nevnt tidligere i teksten, «Hvordan oppnå sann lykke?»¹³ (Leirvik 2002:127).

I «*Islamsk etikk – Ei idéhistorie*» står det «*Al-Fārābi sitt syn på religion og filosofi var at religiøse motiv må takast som symbol for filosofiske sanningar som berre intellektet kan greie ut om*» (Leirvik 2002:127). Altså, religiøs sannhet og filosofisk sannhet er to forskjellige uttrykksformer. Religiøs sannhet er et instrument til formidling av den universelle filosofiske sannheten, og de forskjellige religionene skulle da bli forstått som symbolske og metaforiske uttrykk for den samme metafysiske sannheten (Bektovic 2012:66).

Religionens oppgave blir da å kunne formidle de filosofiske idéene og den moralske innsikten til massene ved å konkretisere dem, som da f.eks. lover og regler (Bektovic 2012:66). Men det betyr ikke at al-Fārābi mente at filosofi og religion var uavhengige av hverandre. De var avhengige av hverandre og deres mål var oppnåelse av sann lykke, og dette kunne kun oppnås i idealsamfunnet. Dette kan refereres til Aristoteles' tanke om at mennesket er et politisk vesen av natur (Leirvik 2002:127), og med Platons teori om den fullkomne staten, forsøkte al-Fārābi å formulere en islamsk politisk teori (Bektovic 2012:67). Denne islamske staten skulle, til forskjell fra den greske modellen, ikke knyttes til en bestemt gruppe mennesker eller en religiøs retning, men den skulle knyttes til menneskeheten i sin helhet (Bektovic 2012:67). Idealet var altså et universalt samfunn.

Majid Fakhry (d. 2021) peker på at al-Fārābi kan betegnes som opphavsmannen for nyplatonisme i islam, til tross for hans mange referanser til Aristoteles. Og som nyplatonikerne, mente al-Fārābi at mennesket sin intellekt tar del i den guddommelige fornuften, selv om mennesket sin fysiske kropp tilhører den lavere eksistens (jorden) (Bektovic 2012:65 & Leirvik 2002:127). Sann lykke kan kun oppnås i felleskap med andre mennesker og gjennom et aktivt borgerskap, men kriteriet er også at individet tilegne seg de

¹³ Al-Fārābi hadde tilgang til original gresk filosofi, i motsetning til al-Kindi, og dette førte til hans formulering av egen teori om forholdet mellom filosofi og politisk makt. En stor del av verkene til al-Fārābi er bevart, de fleste i Istanbul, og kan hovedsakelig inndeles i to hovedgrupper. En del logiske verker, som referer mye til Aristoteles, og en del vitenskapelige verker, som handler om f.eks. fysikk, matematikk, politisk filosofi, psykologi og erkjennelsesteori. Noen av verkene hans ble oversatt til latin og hebraisk allerede under middelalderen (Bektovic 2012:65).

intellektuelle dydene for å kunne nyte lykken fullt ut. «*Berre den er fullkommen som tileignar seg sann innsikt først om dei teoretiske, så om dei praktiske dydane.*» (Leirvik 2002:128).

Fokuset til al-Fārābi ligger da helt tydelig i samfunnet, og menneskets tilhørighet til det. Den sterke inspirasjonen om personlig utvikling og hvordan mennesket og samfunnet fungerer sammen kommer fra den tydelige greske modellen som vi kjenner fra Platon og Aristoteles. Kjærlighet i fellesskap og aktivt borgerskap ligger fremst hos al-Fārābi som vi kan se i hans to mest kjente verker, som ble nevnt tidligere i kapittelet. Denne tanken om menneskets tilhørighet i samfunnet, spesielt det muslimske samfunn, er noe vi ser igjen i dag i form av muslimenes tilhørighet med tanke på sharia. I det ideelle muslimske samfunn er religion, etikk, lov og teologi svært tett knyttet. Dette er representert i en filosofisk tolkning av sharia-loven. Al-Fārābi er en representant for denne ideen.

Miskawayh

En annen høyt ragende filosof som kanskje er en av de mere innflytelsesrike personene i den etisk-humanistiske islam var Miskawayh. Miskawayh ble født i byen «Rayy», som var kjent som et sentrum av lærdom, og han døde i byen Isfahan (Goodman 2003:102). Gjennom hans enormt lange liv, et århundre i følge muslimske kilder, reiste Miskawayh rundt og tjente mange i mange hoff, hvor han også gikk i lære i mange av dem. Allerede i tenårene gikk Miskawayh ut i arbeid i et hoff i Bagdad hvor han jobbet kanselliet om dagen, og var i salongene til de høyerestående om kveldene. Miskawayh blendet de samlede litterære med sin kunnskap og læring, og han studerte poesi og historie her (Goodman 2003:102). Da Miskawayhs sponsor døde i 963 ble Miskawayh nødt til å returnere til Rayy, hvor han fant en følgesvenn i vesiren Ibn al-‘Amid. Miskawayh forlot sjelden vesiren sin side i de neste syv årene, og Miskawayh beundret han for sine intellektuelle attributter. I vesirens store bibliotek begynte Miskawayh sine filosofiske studier ved å dykke ned i verk til tidligere filosofer som Kindi, Rāzi og al-Fārābi, og deres oversettelser av greske filosofer (Goodman 2003:103). Han leste også tekster fra de gamle greske filosofene som Platon, Aristoteles og mange flere. På denne måten holdt temaene historie, liturgi, etikk og filosofi tette bånd i Miskawayh sine studier, og med en levende rollemodell som vesiren var, fikk Miskawayh se hvordan han mente det ideelle mennesket skulle være, nemlig en mann som kunne forene tanke med handling, faktisk makt og nåde (Goodman 2003:103). Miskawayh sin niche i livet var læring, så han fortsatte å lære, både fra seg og til seg, og han fullførte sitt store verk som heter

«Foredling av karakteren» eller «*On the refinement of Character*» (Goodman 2003:102).

Dette verket blir sett på som det mest innflytelsesrike verket i filosofisk etikk i islam.

Miskawayh prøvde å bygge en kosmopolitisk teori basert på Ibn 'Adis (d. 974)¹⁴ sin etikk, hvor det ble uttalt at menneskets høyeste for perfektion er i vår felles kjærlighet for menneskeheten som én rase, samlet av mennesket selv (Goodman 2003:105). Kjernen i denne menneskeheten er den guddommelige påvirket fornuftig sjelen som alle mennesker har, og derfor er vi ett. Miskawayh og Ibn 'Adi er enige om at det største målet med etikk er kontrollen av vår naturlige irrasjonalitet, og tillater den dypere enheten å komme til overflaten ved gode handlinger som utføre på grunn av kjærlighet og medfølelse (Goodman 2003:105). Miskawayh adopterte også Ibn 'Adis tanker om at det å legge seg under påbudene og formaningene under Skriftens visdom også er en foredling av karakter. Denne tanken blir viktig for legalismen og rettspositivismen som eller kan dominere den etiske tenkningen i skrift (Goodman 2003:105).

Dydsetikk får derimot en beskrivelse som snarere ligner en «tendensetikk». De menneskelige dydene er etter den klassiske tenkningen, og er et middel man bruker for å oppnå sann lykke, er også, som tidligere nevnt, det ultimale målet eller kallet å oppnå for et menneske. Og ens karakter reflekterer ens generelle innholdet av valgene og handlingene vi tar, enten de er gode eller dårlige. Da valgene vi tar er viktige, er det først i summen av dem som teller (Goodman 2003:105). På samme måte som en handling ikke kan bekrefte eller avkrefte ens sanne natur, kan én regndag gjøre en sommer til en regnfull sommer.

En tanke som ligner den kristne arvesynden dukker opp her, selv om den ikke er like fremtredende som hos de kristne filosofene som kom senere. Ibn 'Adi mener med dette at ingen mennesker er perfekte, uten et snev av svakhet, eller innehar alle slags dyder. Og Miskawayh plukker opp denne tanken når han uttaler at med når det snakkes om Satan og de andre demonenes omtalelse i religionen, og det filosofene mener er en moralsk tilbakeslag, er det rett og slett en konflikt mellom den fornuftige sjelen, og det irrasjonale og hissig dyret (Goodman 2003:106).

¹⁴ Yahyā ibn 'Adi var en disippel av al-Fārābi. Han oversatte og kommenterte verk fra både Platon og Aristoteles, og hadde som yrke å være «kopist». Han var også en av mentorene til Miskawayh (Goodman 2003:105).

Dydsetikk lener seg altså mot tanken om at den individuelle er knyttet til tanken om personlighet, og fordi tanken verdsetter idéen om foredling som tar grunn i læring, sosiale ferdigheter og selvutvikling. Denne tanken om det humanistiske selvutviklingen var det som Miskawayh satte størst verdsettelse på, og som man kan se er reflektert i det største verket hans «Foredling av karakteren» (Goodman 2003:107).

Ordet vi bruker for sammenløpet av tenkninger hos Miskawayh er humanisme, da han bruker et annet or: *ādāb*. *Ādāb*, som vi har vært inne på betydningen av tidligere, var et begrep Miskawayh lente seg på fra begynnelsen av sin karriere i sine skrifter. Denne tradisjonen av «*literary humanism*», som Goodman sier det, var en måte å kultivere menneske på (Goodman 2003:108). Denne formen for en slags høyere sekulær kultur kan være nyttig for de fleste «klassene» i et samfunn og ikke bare for en slags sekretærklasse. *Ādāb* blir ikke eksklusivt til en eller annen klasse, men Miskawayh mener det burde brukes av alle, og dermed gjør han at manerer og det å være kultivert dannet til en avgjørende del til å skulle oppfylle vår verdi som individ og art.

«Adab, as Miskawayh puts it, is the content of wisdom – knowledge tested by experience about the good life and its means of attainment. Without it, reason is not reason» (Goodman 2003:108).

Miskawayh sin form for filosofisk humanisme blir til ved at han prøver å ta med den vitenskapelige og filosofiske arven vi har fra den greske filosofien, og gjøre dem til et kulturelt ideal for den kommende tiden. Læring, eller utdanning blir da het sentralt hos Miskawayh ettersom at dette er næring for sinnet (Goodman 2003:108-109). Miskawayh er som al-Fārābi sterkt inspirert av den aristoteliske modellen om samfunnets viktighet for mennesket. Men også vennskapets rolle for mennesket, da hver av oss er essensielle i hverandres perfeksjon. Med dette menes ikke nødvendigvis bare det intellektuelle, men også de andre menneskelige nødvendigheter (Goodman 2003:109). Siden da alle materielle nødvendighetene blir tatt hånd om, blir da også alle mennesker fristilt til å strekke seg etter nye intellektuelle høyder. Og for at man skal kunne hjelpe hverandre og oppnå perfeksjon, blir da etter den aristoteliske tanken også for Miskawayh at kjærligheten, vennskap og felleskap, blir grunnmuren i samfunnet (Goodman 2003:109).

Religion blir sett på av Miskawayh med platoniske briller. Den offentlige tilbedelsen er utviklet i den religiøse loven til å dyrke felleskap gjennom hele den islamske verden, enten

det er lokalt eller reisende, og dens største oppgave er å innprente riktig etos hos mennesket, gjennom poesi og praksis.

Man kan se igjen Miskawayhs tanker om religion også i al-Fārābis tanker om temaet. Til tross for at religion skal ha en plass i samfunnet så søker ikke Miskawayh sannheten i skriften, ei heller erkjenner han lovens kategoriske bud, ettersom at han ser på den religiøse symbolikken som en formanende paradigme og loven som en disiplin som påtvinger mennesket dyd (Goodman 2003:110). Miskawayh legger for eksempel mer vekt på omgivelsene til den enkelte istedenfor en brytning om en mindre religiøs lov. Goodman bruker et eksempel:

«Miskawayh evinces more concerns about the quality of a young man's drinking companions than about the fact that young men break the religious law by drinking» (Goodman 2003:110).

Gjennom riktig trening og utdanning kan en gutt bli til en mann, som da er symbolet for menneskelig vekst mot perfektjon. Målet til etikker er menneskeheten (*al-insāniyya*), og dette må gjennomføres ved å perfektjonere identiteten som mennesker (Goodman 2003:111). Miskawayh gjør som al-Fārābi, og klassifiserer vitenskapene og kunstene for å kunne vise bedre i detalj for hvordan teori og praksis komplimenterer hverandre. Ens identitet, eller karakter, er en sak som skal formes og raffineres gjennom kunst og vitenskap, ikke bare gjennom lov-disiplin, og skal forme hva prinsippet bak dydene er og hjelpe mennesket å bruke dem for å tjene erfaring, og erfaring kan kun utvikles når de brukes og anvendes (Goodman 2003:111).

Hovedtrekket for Miskawayhs etikk er at den symboliserer den greske filosofien generelt i det islamske miljøet. Det var enormt med materiale som kunne absorberes, og det blir ikke fjernet av ortodokse men jobber inn det nedarvede materialet. Miskawayhs humanisme og etikk var meget innflytelsesrik i tiden som skulle komme, og det var ikke en setning som ikke ble gransket (Goodman 2003:112).

Den greske inspirasjonen ligger helt klart tydelig hos Miskawayh, som hos al-Fārābi. Og som al-Fārābi har også Miskawayh tanker om samfunnet og menneskets tilhørighet til det, men hans hovedfokus ligger ikke i det, det ligger heller hos menneskets karakter. Det er lettere å peke på de humanistiske aspektene i Miskawayh sin etikk ettersom at det er mer fokus på

karakteren i mennesket, og menneskets personlige utvikling. Merk at det er viktig å ikke skulle avblåse al-Fārābis humanisme siden den var med å utvikle Miskawayhs etikk. Men Miskawayh sitt fokus ligger mer hos menneske, enn hos mennesket OG samfunnet, dermed tillater større slingringsrom hos samfunnets «perfeksjon».

Ibn Rushd

Ibn Rush, også kjent som Averroes i Europa, regnes som Den store Aristoteles-kommentatoren og den islamske filosofen som har hatt størst innvirkning på vestlig tenkning. Ibn Rushd mente, som al-Fārābi, at religion og filosofi var to forskjellige veier til sannheten, men han holdt fast på tanken om foreneligheten mellom fornuft og åpenbaring (Bektovic 2012:85). I hans forsvar av fornuften prøvde Ibn Rushd å gjøre at filosofiske undersøkelser skulle bli grunnlaget for alle de islamske disiplinene.

Rushd begynte sin utdanning i Cordoba, og studiene gikk i sharia, medisin og filosofi. Han ble så tilbudt en dommerstilling i Sevilla, som han naturligvis aksepterte, og reiste dit for så å utarbeide sin kommentar til Aristoteles i tillegg til sitt arbeid som dommer. Verkene som Rushd skrev, der noen av de viktigste verkene het «*Om harmonien mellom religion og filosofi*», «*Redegjørelse for bevisførselen innenfor religiøs tro*» og «*Inkonsekvensens inkonsekvens*», var med på å anerkjenne Rushd som en av de lærde i den muslimske vesten og oppfylte en forventning om en filosofisk-rasjonalistisk fortolkning av islam (Bektovic 2012:86).

I den turbulente tiden Ibn Rushd virket, mellom politiske maktskifter, diskusjoner mellom sufi-mystikken, tradisjonister og rasjonalister, deltok han i disse diskusjonene som både sharialærd, predikant og filosof. Som al-Kindi og al-Fārābi ble Ibn Rushd inspirert av den greske filosofien, særdeles av Aristoteles og Platon, men skilte mellom de to greske filosofene når det kom til hvordan man skulle anvende de i islam. Her ville han anvende Platons politiske filosofi når det kom til det islamske samfunnet, men holdt med Aristoteles' logikk og metafysikk når det gjaldt islamsk dogmatikk (Bektovic 2012:87).

Rushd er også med på Platons tanke om at det er gjennom filosofien det blir mulig å oppnå sann lykke, men han hadde lyst å skulle definere hva islam tenkte på som lykke. Her gikk han ut fra den koranske idéen om overenstemmelsen mellom det sanne og det gode, og tok derfor utgangspunkt i at menneskets intellekt og deres etiske og moralske egenskaper var avgjørende for lykken. Og dermed mente han at det var ikke bare filosofene som kunne oppnå lykke, men også alle andre, da om på forskjellige måter. Den første veien var via filosofien, som var

reservert for eliten, for de hadde muligheten til å gå inn i den dypere meningen for virkeligheten via kunnskap. Den andre veien var via religion, og den var for massene og ble ledet av religionens etisk-moralske veiledning (Bektovic 2012:87).

Ibn Rushd gikk inn med Platons statsteori og formulerte sin egen teori om hvordan det ideelle muslimske samfunnet skulle se ut. Han fant Platons praktiske filosofi, med tanke på vektleggingen av de intellektuelle dydene, meget relevant i forhold til kalifstyret og sharia-lovgivningen. Modellen hans for statsstyre og oppdelingen av mennesket lignet veldig på Platons «Republikk». I likhet med Platon mente Rushd at det var filosofene som skulle være øverst, disse skulle ha ansvaret for utformingen av sharia-loven og de skulle bestå av den gruppen som hadde evnen til å definere sannheten via «bevisførsel». Men til der Platon hadde «vokterne» i sin modell, satte Rushd inn teologene, og de skulle bestå av de menneskene som hadde evnen til å nå sannheten via dialektisk tenking. Til slutt hadde du massene for Rushd, der Platon hadde de alminnelige borgerne, og var de som kunne nå sannheten via retorikk og poesi (Bektovic 2012:88).

Ibn Rushd formulerte sin rasjonalistiske filosofi, i opposisjon til Abu Hamid al-Ghazali (d. 1111) som tidligere hadde gått ut med en sterk mening om filosofenes villfarelse. Al-Ghazali mente at tankene til filosofene var kjetterske og at disse tankene ikke var forenelige med gudsbegrepet og ortodoksien i islam. Ibn Rushd reagerte polemisk mot dette i sin bok «*Inkonsekvensenes inkonsekvens*». Denne polemikken utgjør kjernepunktene i de klassiske diskusjonene innenfor islam (Bektovic 2012:88 & Leirvik 2002:130). Til tross for å ha blitt inspirert av filosofisk tenking og mystisk erkjennelse, var teologisk sett al-Ghazali mer i leiren ash'arittene, med tanke på deres syn om hvordan åpenbaringen står i forhold til fornuften. Al-Ghazali og ash'arittene ble derimot kritisert heftig av Rushd, for i følge han talte de vilkårlig om godt og ondt, rett og gale. Dette var en mening Rushd hadde som var en tråd fra de gamle mu'tazilittene, i følge Leirvik (Leirvik 2002:131). Selv forsvarte Rushd tanken om at «*religiøse og moralske handlingar har ein ibuande, objektiv verdi*» (Leirvik 2002:131). Al-Ghazali står på en side av disputten og mener at det gode og onde kan begrunnes med åpenbaringen og Guds vilje, sto Rushd på andre siden og sa at man kunne begrunne dem rasjonelt og var dermed på linje med mu'tazilas teologi. Og i følge al-Ghazali er alle verdier skapt av Gud, mens Rushd mente at de hadde en objektiv karakter (Bektovic 2012:90-91).

Når det kommer til mellom tanken om predestinasjonslæren og tanken om den frie vilje som dukker opp i disputten mellom mu'tazila og ash'ari, hadde Ibn Rushd et særegent syn. I dette spørsmålet var han ikke enig med mu'tazilittene, som mente at mennesket alene skaper sine handlinger, for konsekvensen av denne teorien er at da er Gud fraværende i alle etiske og moralske handlinger. Og han var i mot deterministenes lære, der alle handlinger anses å være determinert på forhånd, for da blir mennesker fratatt det reelle ansvaret for deres handlinger. Mennesket er selv ansvarlig for sine handlinger, for Gud har skjenket mennesket fornuften for å handle riktig, og livene deres er kun predestinert av den grunnen de selv handler på (Bektovic 2012:91).

Den nye diskusjonen som oppstod om hvorvidt filosofi skulle være forbudt, tillat eller anbefalt i islam, stilte Ibn Rushd seg der at ikke svar bare filosofi en legitim og anbefalt disiplin, filosofien var foreskrevet av Koranen.

Her henviste han til flere deler i Koranen, «(59:1, 7:184, 88:17, 3:190), *hvor de troende oppfordres til å reflektere over Gud og naturen til å tenke selvstændigt (itibar), del til den kendsgerning, at Koranen indeholder mange billedlige og tvetydige passager (muta-shabih), som kun kan fortolkes ved hjælp af filosofi*» (Bektovic 2012:92).

Rushd var altså ikke i tvil om at det var kun gjennom fornuften man kunne få en fullstendig korrekt forståelse av åpenbaringen. Og det er ved hjelp av praktisk anvendelse av filosofien man skal utforme sharia, og dermed blir den ideell, og dette var en filosofers viktigste oppgave (Bektovic 2012:92). Med dette synet lever ikke bare filosofi og religion i harmoni, de er direkte avhengige av hverandre.

Ibn Rushd sin rasjonalistiske filosofi og hans forsvar av fornuften har grunn i den greske filosofien. Han var som al-Fārābī knyttet sterkt til tanken om mennesket og staten, men skilte fra al-Fārābī når det gjaldt spørsmålet om religion. Som vi ser i dette kapitlet har Rushd som hovedtanke å binde filosofien med religion, og i dette tilfelle islam. Rushd la også grunn i sin teori om oppbygging i staten med de greske filosofene, men byttet ut noen elementer med de religiøse aspektene, som for eksempel å bytte ut vokterne med teologene i Platons republikk. Menneskes individualitet er nokså lik Miskawayh, men skiller seg fra ham da Rushd mente at fornuften skulle bygges i sammenheng med åpenbaringen. Religion får en større plass hos Rushd enn de to andre filosofene nevnt i dette kapitlet, som kan være én av grunnene til at

hans filosofi slo an mer i Europa enn filosofien til al-Fārābi og Miskawayh. Rushd, som dommer og etiker, bandt sammen lov og etikk. Det var etisk riktig å handle på vegne av religion, og en religiøs handling var etisk riktig. På denne måten blir det vanskelig å skille disse to elementene. Da dette er sagt var han ikke for en bokstavtro, eller at man alltid skulle handle som det bokstavelig stod i Koranen. «*Hans grunnleggande argument er at tilsynelatande konflikter mellom Skrifta og fornuftbasert erkjenning kan løysast ved å ta problematiske delar av Skrifta i metaforisk eller allegorisk meining.*» (Leirvik 2002:132).

Påvirkningen fra den islamske til den europeiske renessanse

Som Kraemer så godt sier: «*All things human must come to an end*» (Kraemer 1992:30). Den kulturelle utviklingen og blomstringen til buyid dynastiet måtte ta slutt på ett eller annet tidspunkt. Det var en kreativ minoritet som stod for denne utviklingen, da den var stor, fikk det fortsatt ikke fotfeste i det sosiale eller økonomiske livet som var grunnen til dynastiet. Den kulturelle utviklingen var knyttet sterkt til lederne, buyidene, og da de begynte å falle fra, så begynte fallet til dynastiet. Dette betyr naturligvis ikke at det ikke var noen form for kulturell utvikling i Midtøsten i de neste hundre årene. Det er ikke mulig å overse arkitekturen, kunsten og den religiøse produksjonen som var med å utvikle verden i tiden som kommer (Kraemer 1992:30).

«*But in the age of Renaissance of islam local culture partook of the mainstream of world culture exhibiting a union, rare in all societies, of the particular and the universal*» (Kraemer 1992:30).

Den arven etter denne ekstraordinære tiden er ikke bare å finne igjen i det moderne Midøsten, eller det moderne islam i dag. Men vi kan derimot se den igjen i Europa, Vesten og generelt over hele verden. Denne arven er blitt tolket og videre produsert i Vesten slik at man kan se den igjen i dag. Men hvordan var det med å bli tolket igjen? Og hvilke tekster? Og hvem var slike sentrale personer?

Oversettelsene av Ibn Rushd sine kommentarer av den greske filosofien, til latin og hebraisk, påvirker Europa i større grad enn den muslimske verden. Arbeidet til Rushd, under navnet Averroes, ble utgangspunkt for en massiv islamsk, gresk, jødisk og kristen intertekstualitet på filosofiens og etikkens område (Leirvik 2002:133-134). Thomas Aquinas gjorde som Ibn

Rushd, nemlig å forsøke å forene troen og fornuften, og gjøre etikken til et religiøst-filosofisk dydsetikks system. Aquinas hadde enorm innvirkning på kristen mark og var godt kjent med de islamske filosofene og deres arbeid med den greske filosofien, til tross for å ha levd hundrevis av år etter (Leirvik 2002:134). Aquinas mente at overdreven intellektualisme var skadelig for troen, men at de religiøse erfaringene og trossetningene skulle grundig granskes. Da brukte Aquinas den greske filosofien som analytisk verktøy og stilte opp fem rasjonelle gudsbevis, da i kritisk dialog med Aristoteles. Aquinas var dydsetikker, som Ibn Rushd, og stilte også opp de fire greske kardinaldydene som han kalte de «naturlige dydene» og supplerte også med de kristne dydene som han kalte de «overnaturlige dydene», nemlig tro, håp og kjærlighet, i sin etikk. De overnaturlige dydene skulle komplementere, men ikke erstatte de naturlige dydene, som forøvrig er visdom, måtehold, mot og rettferdighet (Leirvik 2002:134).

I følge Bektovic, blir vi fortalt at oppfattelsen av Ibn Rushd i Europa kan oppdeles i to perioder: den første fant sted rett etter hans død til midten av 1300-tallet og den andre 15-1600-tallet (Bektovic 2012:93). Den første perioden forbindes med Rushds oversettelser og hans forbindelser med Aristoteles som vi har vært inne på. Den andre perioden forbindes med Rushds metodiske adskillelse av filosofi og teologi, og det var under renessansen at Ibn Rushd sin filosofi dradd i en ateistisk retning. Dette var med å gjøre at Rushd ble ansett til å være anti-religiøs, men ikke nødvendigvis anti-dogmatisk (Bektovic 2012:94). Ibn Rushd fikk da æren over tanken om at naturvitenskapen og religion førte til to forskjellige sannheter, selv om dette ikke var det han selv mente. Rushd argumenterte for at det var én sannhet, og at det var to veier til den.

Til tross for at Ibn Rushd ble inkludert i pensum på mange av de europeiske universitetene, ble ikke skriftene hans oversatt til moderne europeiske språk før relativt sent. Først i 1852 ble han oversatt til fransk, og han ble fremstilt som en viktig filosof som prøvde å forene islam og Aristoteles, men han var ikke med å bidra til noe originalt var tanken. Men han ble senere beundret av en Etienne Gilson (d. 1978), for sin originalitet og verkene hans ble her omtalt som en av de viktigste milepælene i den vestlige sivilisasjonens historie (Bektovic 2012:94). Til tross for dette kontroversielle forholdet i den vestlige verden, er det bemerkelsesverdig at Rushd ikke hadde i nærheten av samme innflytelse i den muslimske verden. Det var faktisk så ambivalent at hans filosofi i lengre tid ikke var velkommen i den muslimske verden, og mange av hans verk som var skrevet på arabisk ble ødelagt (Bektovic 2012:95).

«It may be said, perhaps, that were it not for the Renaissance of Islam, the Twelfth-Century Renaissance would not have taken place» (Kraemer 1992:2). Dette er kanskje et kontroversielt utsagn av Kraemer, men det kan se ut som i eksempelet vi nå har sett med Ibn Rushd her, at det kan ligge noe i det. Vi gikk inn på dette temaet i begynnelsen av dette kapitlet at det er mange likheter mellom den islamske renessansen, og de europeiske renessansene, og at renessansen som dukker opp på 1300-tallet brukte både greske tekster og arabiske tekster. Vi kan her se at Ibn Rushd var en av dem som ble brukt i Europa. Om den islamske renessansen har vært så kausal i de europeiske renessansene som Kraemer her kommenterer er vanskelig å si, men vi kan se med sammenligningene i begynnelsen av kapitlet og ved hjelp av eksempelet til Ibn Rushd, at det absolutt er grunnlag for å argumenter for å vise til direkte påvirkning i hvert fall. Med så mye arbeid som er gjort i den greske filosofien og arbeidet som blir gjort mellom filosofi og religion, blir denne kunnskapen tilgjengelig og kan dermed arbeides med videre i den europeiske sammenhengen, som vi ser i Thomas Aquinas sitt arbeid.

Klassisk idé møter moderne utfordringer

Fra det klassisk mot det moderne

Det kan være utfordrende å definere hvor klassisk islam slutter og det moderne begynner. Da man kan med sikkerhet si at islams renessanse er klassisk og dagens bevegelser er moderne, er fortsatt linjene uklare. Det var nettopp datidens moderne bevegelser som er med å definere nettopp renessansen for islam, og klassiske idéer som utløser dagens moderne bevegelser. Grunnen til at det kan være vanskelig å se på hva som er moderne og klassisk i dag, er fordi det ikke er et hopp på flere hundre år i historien, historien er lineær. Vi kan se utviklingen og sporene fra den klassiske idéen i de moderne bevegelsene, og derfor vil det være vanskelig å sette en linje tilbake i tid. Av de klassiske filosofene eller teologene vi har gått inn på i denne teksten er Ibn Rushd den siste. Da man kan tenke at rasjonalistisk tenkning nådde sitt høydepunkt med Rushd, gikk den derimot ikke i stå.

Den rasjonalistiske tenkningen var dukket opp i teologiske diskusjoner, spesielt i sammenheng av tolkning av samfunnet og sharia, men den filosofiske rasjonalismen ble svekket, og nesten helt vekke i noen geografiske områder. Denne utviklingen skyldes motarbeidelse av den gamle falsafa tanken både fra den dogmatiske fløyen, som kommer etter

Ibn Taymiyyah (d. 1328), og den mystiske fløyen, som kommer etter al-Ghazali (Bektovic 2012:110).

Hovedsakelig gikk da filosofiens utvikling i perioden mellom 12-1600-tallet i to retninger: sufisme og sjittisk filosofi. Da i årene 12-1600 ble preget av de største eksponentene for sufi-filosofi og sjia-filosofi, ble det i løpet av 1700-tallet forsøkt å gjenopplive den rasjonalistiske *falsafa*-tradisjonen. Refleksjonene over disse to begrepene skulle prege den moderne islamske filosofien fra 1800-tallet og videre (Bektovic 2012:110).

Den islamske renessansens tid er så forandrende og det er så mye som skiller seg ut på grunn av de politiske og kulturelle utviklingene, og det åpnet opp for denne utviklingen vi har gått gjennom til nå. Det er derimot også en annen turbulent tid for den muslimske verden, nemlig fra 1700-tallet til midten av 1800-tallet. Her var det ikke en politisk og kulturell blomstring som vi kan se i den islamske renessanse, men nærmere en krise. De tre store rikene, det osmanske, det persiske og det mongolske riket, falt sammen og mistet storheten sin.

Korrupsjon, sosial urettferdighet preget samfunnet og islam ble preget av konservatisme og folketro (Bektovic 2012:111). Europa derimot opplevde en opplysningstid, og dette medvirket til en vitenskapelig, økonomisk og militær fremgang. Mange europeiske makter hadde opprettet handelskompanier i den muslimske verden i løpet av 1600-tallet og dette førte til at i løpet av 1700-tallet styrte de økonomien i store deler av denne verden. Ulikheten dette her banet vei for koloniseringen, og i løpet av 1800-tallet ble de fleste muslimske land underlagt flere europeiske makter som Storbritannia og Frankrike (Bektovic 2012:111). Underlagt disse stormaktene som utnyttet landenes resurser, begynte muslimene å utvikle en ny identitet. Det oppstod en ny intellektuell elite som søkte etter en forklaring til hvorfor den muslimske «stagneringen». I tillegg til grunner som krig og innbyrdes konflikter, kom de til enighet og pekte på forvanskning av den opprinnelige islams lære og fraværet av *idjtihad* som kreativ tenkning til å være grunnen til den muslimske verdens tilbakeholdenhet (Bektovic 2012:111).

Etter tiden til Ibn Rushd og al-Ghazali var det, på persisk mark, tankere som ville utforme et selvstendig moralfilosofisk konsept som hadde impulser fra gresk filosofi, islamsk tradisjon og persisk moralsk tenkning. Nasir al-Din al-Tūsī (d. 1274) og Jalāl al-Din al-Dawwānī (d. 1501) er eksempler på folk som arbeidet med dette. Rūmi, og andre, var på 1200-tallet med på å representere og videreutvikle den persiske sufismens moralfilosofi i en mer universalistisk retning, ved hjelp av kjærlighet som moralsk motivasjon (Leirvik 2002:176).

Ibn Taymiyya er vanlig å nevne som en selvstendig stemme på 1300-tallet innfor der mer ortodokse islam. Han radikalisererte den anti-rasjonalistiske kritikken av filosofene som al-Ghazali hadde lagt frem to hundre år før. Han var også direkte kritisk til sufismen, og mente at de var blitt korrumpert av panteisme og «*dyrking av heilag-menn*» (Leirvik 2002:176), og han var kritisk til alle former for «*blind etterlikning (taqlid) av forfedrene innanfor teologi, rettsvitenskap og etikk*» (Leirvik 2002:176). Taymiyya mente det burde være rom for uavhengig resonnering i lovtolkningen, og han etikk består av sosialetikk og politisk etikk mer enn den består av personetikk. Han stod sterkt for samhold innenfor det muslimske samfunnet og hadde en sterk visjon av den islamske stat (Leirvik 2002:176-77).

I siste del av 1300-tallet var det en annen stemme som vokste frem, Ibn Khaldūn (d. 1406). Da Ibn Khaldūn var ganske ortodoks i sin teologiske og etiske tenkning, og fulgte tankene til al-Ghazali nokså tett teologisk sett, stilte han seg mer åpen kritisk reflekterende samfunnstenkning og går veldig analytisk til verks. Et av hans mest kjente verk er «Forord» (*Muqaddima*) til verdenshistorien og dette blir regnet til å være fundamentet for en politisk sosiologi i islam, «*sidan han opererer med universelle forklaringsmodellar for korleis samfunn blir bygd opp og går i oppløysing*» (Leirvik 2002:178). Så, hans perspektiv var ganske politisk, men hans tilnærming til både den muslimske stat og vekst og fall i andre samfunn var sosialhistorisk mer enn det var dogmatisk (Leirvik 2002:178).¹⁵

For mange reformister på 1800-tallet var det å finne til den kreative impulsen i det klassiske islam, og det å ta i bruk de moderne nyvinningene til Europa, samme sak. Da noen av reformistene var positivt innstilt til det britiske imperiet, var noen i mot imperialistene, og noen direkte anti-imperialistiske. Vestens kulturelle og politiske trykk er et sentralt tema i alle moderne muslimske reformprosjekt (Leirvik 2002:179).

Det er mange moderne reformtenkere som har forsøkt å samkjøre politiske reformideal og med et fornyet fokus på personetikken. Leirvik forteller oss at man overflatisk skjelner mellom tre ulike grupper når man skal karakterisere de forskjellige strømningene i moderne islam; Tradisjonister, modernister og islamister (Leirvik 2002:179). *Tradisjonistene*

¹⁵ Ibn Taymiyya og Ibn Khaldūn er de vanligste navnene å ta opp i moderne fremstillinger av islamsk idéhistorie, og det er sjeldent man hører andre navn fra tiden etter 1200-tallet. Det var et vanlig syn på at den islamske tenkningen hadde mer eller mindre stagnert i fem hundre år, og hos de muslimske reformistene som steg frem i den arabiske verden på 1800-tallet. De mente at visst islam skulle holde følge med Europa og dens modernitetsutvikling og kunne svare kreativt på den, var trangen etter en islamsk renessanse til, stor (Leirvik 2002:178)

idealiserer fortiden og skiller ofte ikke mellom de kulturelle og religiøse forskjellene i den samlet arven fra forfedrene, som de idealiserer. *Modernistene* på sin side mener at en må skille mellom de religiøse og kulturelle verdiene, og at islam må reformeres for å komme i takt den vitenskapelige utvikling, demokratisk tenkning og idealet om en personlig frihet i privatlivet. Det er mange islamske reformister som mener at islam uten problem kan reformeres i den retningene, men det er også mer sekulære tenkere som i de muslimske samfunnene er direkte religionskritiske og ser den islamske arven som et problem og ikke en ressurs (Leirvik 2002:179). *Islamistene* på sin side vil revitalisere islam og gjøre islam til en samlende visjon for hele samfunnet. De vil gjerne vende seg mot islams gullalder og hente tilbake de fellesskapsbyggende idealene og den samfunnsmessige arbeidskraften. Problemet her er at de må sette til side de forstyrrende elementene av kulturarv for å finne det islamske fundamentet (Leirvik 2002:179).

Det er derimot problem å skulle legge frem et så enkelt skjema av denne typen. Islamister kan like gjerne være tradisjonister som modernister. Det kan være vanskelig å skjelve hos de som har moderne tenkning i sine reformprosjekt.

«Hos disse har grensene mellom lojalitet mot tradisjonen (for eksempel patriarkalsk tenking) og tilslutnad til moderne ideal (økonomisk vekst, demokrati, kvinnerettar, personleg fridom) ofte vore uklare for et vestleg auge» (Leirvik 2002:180).

Man burde egentlig legge vekk de bestemte kategoriserende skjematenkningen visst man skal forstå hvordan både personer og bevegelser innenfor islam skal markere seg. Som Leirvik sier, så er det kanskje bedre å ta tak i nøyaktig hvilke elementer tenkeren tar opp fra den klassiske tradisjonen, hvorfor akkurat de tradisjonene og hvordan samspillet er her mellom de er lojale mot tradisjon og moderne tolkning (Leirvik 2002:180).

Verdens utvikling og forandring har vært episk og enorm. Det er viktig at vi har i minne at utviklingen i Europa, da den har vært like enorm, ikke er lik den som har vært for de arabiske landene, selv om mange av begivenhetene har vært de samme. Fra 1200-tallet til dagens verden har de største arabiske rikene, som det Osmanske riket, falt og statene har måtte gå gjennom revolusjoner. Imperialismen meldte sin interesse etterhvert og disse arabiske landene som hadde vært vandt med å styre ble underlagt fremmede makter, hvor deres egne posisjoner i landene og verden ble mindre. Ikke nok med det men den industrielle revolusjonen forandret verden, og teknologi og våpen fikk en stor plass i de fremmede maktens verden før de fikk

særlig nytte av dem selv. På bakgrunn av denne utviklingen, disse maktene og disse særinteressene som kom i Europa, kom det ikke bare én, men to verdenskriger som skulle bringe verden til kne og de arabiske rikene ble også sterkt påvirket og involvert. Stormaktene USA og Sovjetunionen skulle også senere bruke noen av de arabiske landene i sine spill om hvem som skulle være størst og sterkst og mange kriger har brutt ut på grunn av sterk påvirkning av de i senere tid. Uten å gå for mye i disse historiske elementenes detaljer er det unektelig en sannhet som dukker opp av dette sammendraget: verden er ikke den samme som den var fra 900- til 1200-tallet. I de senere år har de islamske rikene og det muslimske folk forsøkt å finne sin plass i verden igjen.

Det er mange måter å kartlegge de etiske spørsmålene muslimer holder seg til i dag, og den jeg skal følge er det å prøve å gjøre rede for de dominerende holdningene i det breie muslimske miljøet. Det er fort gjort å skulle vasse inn i et området hvor tankene og de etiske spørsmålene er i en lukket sfære, og det er fort gjort å prøve å male frem de etiske holdningene med litt for breie penselstrøk. Ved å gå gjennom de moderne bevegelsene, hvor noen er blitt nevnt her, skal vi gå gjennom de humanistiske impulsene vi kan se i dagens islam. Vi skal videre i denne delen av teksten de klassiske temaene som *kali-f* og *fornuft*-begrep. Her gjelder det blant annet å forstå kvinners sin plass i verden som guds representanter siden kvinner ifølge Koranen også er skapt som kalif. Hvordan vil de klassiske temaer møte de moderne bevegelsene, og hvorfor skjer dette? Hvordan får den islamske humanismen plass i denne muslimske filosofien?

Revitalisering av rasjonal tenkning

Mu‘tazila-teologien var ikke den teologien, eller skolen, som vant gjennom, til tross for den rasjonalistiske tankegangen som utbredte seg i den islamske verden. Da mu‘tazila-teologien døde ut på 1000-tallet har det vist seg at denne teologiens arv har kom til å være en inspirasjon til de humanistiske tenkerne i dag. Ash‘ari-skolen var den som vant, men det er naturligvis ikke den eksakte tanken som lever i den islamske verden i dag. Det er to islamske hovedretninger i dag, nemlig sunni- og sjia-islam.¹⁶ Men som den levende religionen islam er,

¹⁶ Sunni- og sjia- islam, og deres teologier, har utviklet seg ganske så parallelt til tross for en tidlig splittelse i historien med politiske motsetninger. Sunni-islam er i dag majoriteten av islam og de som følger denne retningen mener at Profeten Muhammed utnevnte Abu Bakr (d. 634), Muhammeds svigerfar og venn, som sin etterfølger før han døde (Roald 2007:289). Muslimene som følger sjia-islam er ikke enig i dette, men mener heller at profeten utnevnte sin svigersønn og fetter Ali Ibn Adi Talib (d. 661). Derfor ble ikke de første politiske lederne

så er det naturligvis innenfor disse to retningene mange lærde som har ulike oppfatninger av hvordan de religiøse tekstene skal forstås (Roald 2007:280). Mens ash'ari teologien forblir mainstream i sunni-muslimsk teologi, finner vi mu'tazila teologiske tanker både i sunni- og sjia-islam.

Alle mennesker, både lærd og ikke lærd, som har sin egen oppfatning av virkeligheten. Alle individers tolkning av virkeligheten gjenspeiles i dens erfaringer og sosiale status. Det store mangfoldet i den islamske verden viser hvordan de politiske, økonomiske og sosiale prosessene er med på å kontinuerlig påvirke både de lokale og det globale uttrykker for islam (Roald 2007:280).

På 1100-1300-tallet var det en vekst av antirasjonalistiske tendenser og en forskyvning av filosofien mot en retning av mystikk. Dette var medvirkende til stagnering av teologisk og rasjonal-filosofisk tenking. Saken ble ikke bedre av de turbulente politiske forholdene som oppstod etter at det vestlige kalifatet og østlige kalifatet falt. Og i perioden 1300-1800-tallet var mulighetene for kritisk refleksjon og det å skulle trekke inn ideer fra andre tradisjoner ble nesten illegitimt. I sunnimuslims tradisjon ble teologi redusert til minimalistisk dogmatikk og den rasjonalistiske filosofien ble erklært for kjetteri (Bektovic 2016:251). Men utviklingen i sjia-islam gikk i en annen retning. Hos denne gruppen ble sammenhengen mellom teologisk tenkning og filosofisk-mystisk tenkning fortsatt fastholdt, og den nådde sitt høydepunkt på 1600-tallet. Men om man skal betegne perioden 1300-1800-tallet som konservativt og teologisk-filosofisk uproductiv, så har det fortsatt vært igangsatt et «fornyelsesprosjekt» de siste 150 årene. Da det kan sies at resultatene har vært noenlunde begrenset, som kan forklares ved at det har vært en manglende samfunnsstruktur og intellektuelt klima som kunne sikre utbredelsen av nye ideer har det likevel skutt fart de siste årene (Bektovic 2016:252).

Med utgangspunkt i denne politiske striden mellom forskjellige fraksjoner har også den teologiske utviklingen splittet seg i forskjellige retninger. Spørsmålet om hvem som var eller ikke var muslim ble avgjørende i når det kom til hvilke rettigheter og plikter man hadde ovenfor det muslimske fellesskapet. Her kan vi referere til debatten mellom mu'tazila-

etter Muhammed godkjent av sjiittene, og de mente da at kun muslimske ledere som var i slekt med Muhammed, via blod, kunne være ledere. Sunnittene på sin side mener at siden Abu Bakr ble utvalgt som bønneleder av Muhammed i Medina, da han var syk, var det også han som skulle ta over som politisk leder, siden Muhammed selv var bønneleder så vell som politisk leder (Roald 2007:289-290).

teologiens syn på den frie vilje og ash'ari-skolens mer ortodokse tanke om Koranen og hadithene sin plass over fornuften, som la grunnen for den ortodokse sunnittiske teologien (Roald 2007:304-305).

I moderne tid har diskusjonen om Guds vesen gjenoppstått i den sunnittiske tradisjonen og har blitt en viktig markør når det kommer til hvilke grupper man tilhører og sympatiserer med. I deler av den islamske reformbevegelsen i moderne tid har en blanding av den diskusjonen om det tradisjonalistiske og rasjonalistiske som vi ser i den tidligere diskusjonen mellom mu'tazila og ash'ari, tatt over. Men de muslimene som holder seg til de tradisjonelle lovskolene, tolker Guds egenskaper metaforisk (Roald 2007:205).

I de spesielt de siste to hundre årene har den islamske teologien innenfor sunni- og sjia-islam gjennomgått enorme forandringer i takt med de sosiale forandringene som kolonialismen og de moderne impulsene førte med seg. Med disse impulsene har teologien i de to retningene delt seg veldig og innenfor noen retninger har det oppstått sterke motreaksjoner som har ført til tradisjonalisering av det islamske budskapet, mens på andre siden har moderniteten ført til reform som samsvarer til de moderne ideer og tankestrømninger. Muslimer utvandring til de vestlige landene siden siste halvdel av 1900-tallet har også ført til mange nye konfrontasjoner i de teologiske spørsmålene innenfor islam. Samtidig oppstod det interaksjoner mellom muslimske og vestlige intellektuelle som fikk en innvirkning på muslimenes selvforståelse og tolkning av islam (Roald 2007:306).

Nytolkning av etikk og lov

En annen del av den islamske tradisjonen som er ute til diskusjon om nytolkning er sharia. Sharia er kort sagt det muslimer ser på som den islamske loven og skal utrykke Guds vilje i samfunnet. Betydningen av ordet sharia er grovt «veien til vannhullet», og skal reflektere mangfoldet i den islamske loven, da det kan være mange veier til «vannhullet» (Roald 2007:300). Sharia skal være både etisk og juridisk bindende for muslimer, og på den bakgrunnen skulle lovene utvikles ved bruk av Koranen og hadithene. Sharia ble bestående av to deler: menneskets forhold til Gud, denne innebærer religiøse plikter, og menneskets forhold seg i mellom, dette innebærer et juridisk forhold. Denne loven skulle fungere i hele det muslimske samfunn, men problemer begynte å dukke opp når det islamske riket utfoldet seg til landområder som hadde helt andre kulturelle utgangspunkt og det oppstod situasjoner der

det ikke ble referert til en tekst i hverken Koranen eller hadith. Spenninger oppstod naturligvis og det ble en splittelse mellom de religiøse lærde (Roald 2007:300). I dag er det ikke ett samlet islamsk rike, men mange muslimske stater der spørsmål, både teologiske og juridiske, blir behandlet forskjellig. Vi finner i det minste fem ulike lovskoler innenfor de to teologiske retningene vi ser i dag. Én sjiittisk lovskole, jafari-skolen, og fire sunnittiske, hanfi-, maliki-, shafii- og hanbali-skolen. Til tross for at det er så mange skoler er det verdt å nevne at det finnes mange forskjellige tolkninger innen én og samme skole. Oppgaven til lovskolene er å ta opp de mange utfordringer som oppstår i et samfunn, enten de er politiske, sosiale, etiske eller religiøse. Fellestrekkene for alle disse lovskolene, som egentlig er lov-tradisjoner, er sammenheng mellom juss og etikk (Roald 2007:300-301).

Da ideen om sharia er å skulle formulere et guddommelig og uforanderlig lovgrunnlag, er den konkrete lovgivningen produsert av mennesker, særlig menn. Dette «uforanderlige» grunnlaget er tenkt at ikke kan utfordres, fordi Guds ord er uforanderlige, men dette skaper naturligvis utfordringer i dagens samfunn. Alle de geopolitiske og sosialøkonomiske endringer som har skjedd i moderne tid fører til at mange ønsker en nytolkning av lovens prinsipper som kan finnes i Koranen og hadith, men dette møtes med motstand i de landene der den klassiske sharialoven hersker. Noen av samfunnsspørsmålene som dukker opp i denne spenningen er islams forhold til demokrati, menneskerettigheter og likestilling mellom menn og kvinner (Roald 2007:302-303).

Det som her står på spill er ikke bare utviklingen av en ny islamsk lov som skal stå i samsvar med samtiden og de globaliserte, eller ytre, påvirkningene fra for eksempel Vesten. Det blir her en større rolle med å skulle utvikle det. Ved en nytolkning av lov og etikk, blir *alt* ny tolket. Redefinering av sharia vil påføre en substansiell utvikling i den islamske verden. Det er viktig å understreke at de teologiske, filosofiske og etiske utviklingene som skjedde under den islamske renessanse er et produkt av hendelser og situasjoner som medgår i den tiden. Kvinnespørsmålet er for eksempel et tema som ikke ble like veloverveid i tiden som var, som i tiden som er. Ved å skulle se tilbake på tiden som var, hendelsene som skjedde og tankene og utviklingen som hører den tiden til, blir det også lagt et grunnlag for tiden som skal komme, *om* man vil tolke dem. En redefinering, eller nytolkning, av etikk og lov, og sharia, vil medføre en nytolkning av mennesket. Vi kan se at i Ibn Rushds «to veier til sannheten», én som referer til at filosofer, eller «de vise», og én som referer til religion som veien for de resterende, blir det en slags definering om hvem som har rett til hva. Mennesket blir tildelt en

plass. Det blir det også hos Miskaway og al-Fārābi i deres filosofi om menneskets holdning og tilhørighet til staten. Men samfunnet, mennesket, religion, etikk og filosofi er ikke slik det en gang var. Så ved å skulle se på ett enkelt elementet som «Sharia i lys av teologi, etikk og lov», begynner snøballen å trille i en lang bakke som fører til en redefinisjon av «mennesket».

Sharia i lys av teologi, etikk og lov

Spørsmålet som da dukker opp er hvordan takle de nye samfunnsspørsmålene i med en slik klassisk tankegang. Disse problemene dukker opp på grunn av det man kan si er stagnasjonen av teologisk tenkning, men det ser en gjenopplivelse i dag. Teologi, etikk og juss står sterkt sammen i sharia-loven og man kan naturligvis ha en lang diskusjon om teologi i islam, men man kan enes om at teologisk tenkning synonym med læren om islams dogmatiske spørsmål (Bektovic 2016:249). Da muslimske lærde var fra starten mer interessert i forståelsen av Guds veiledning, enn de var interessert i å utvikle en systematisk læren om Gud som sådan. Deres fokus var sharia-loven. Denne loven skulle være med å sikre kontinuitet i den religiøse praksis som Profeten Muhammed selv var med å etablere. Vi har vært inne på den intensive interne utviklingen som fant sted fra 800-1200-tallet tidligere i teksten, hvor islamsk teologi ble utviklet til en særegen vitenskap hvor bruken av rasjonelle argumenter ble et metodisk grunnlag. Derfor kan man i dag se på moderne islam-forskning som «rasjonell» teologi (Bektovic 2016:250).

Ut over at sharia-lovens hovedinteresse er «hva det vil si å være rettroende» var mange teologi-orienterte muslimer opptatt av Guds forhold til verden og menneskets plass og rolle i den, og de som nådde denne dypere forståelsen ble betegnet som «de vise». Dette var ikke nødvendigvis betegnelsen på de som hadde en særs stor forståelse og kunnskap om Koranen og sunna, men heller de som hadde en dypere innsikt på virkeligheten. Inkludert i denne visdommen skulle kunnskapen om det etisk-moralske gode, det islamske samfunnet, rettferdighet, menneskets frihet og predestinasjon, Guds vilje og tolkningen av Guds skapelse (Bektovic 2016:250). Alle disse spørsmålene dukker opp både i teologi og i filosofi (falsafa som vi har vært inne på), og dermed kan vi se at det har vært en innholdsmessig overlapp mellom disse tidlig i utviklingen av klassisk islamsk tenkning. De to, teologi og filosofi, hadde en grunnleggende forskjell. I teologien var spørsmålet de var ute etter å løse å definere islamsk ortodoksi i forhold til andre religioner. Dette innebærer å gi islamsk svar. Men hos filosofien var tanken å fokusere mer på menneskets generelle evne til å forstå verden og Gud

(Bektovic 2016:150). Vi har allerede vært inne på debatten som oppstod i form av mu'tazilaene og ash'ariene, og forskjellene mellom filosofer.

Islamsk teologi har en enorm praktisk rolle i etisk begrunnelse av loven, men forholdet mellom lov og etikk er ikke entydig selv om det er av fundamental betydning for muslimers religiøse liv. Her dukker spørsmålet om hva som skal vektes først. Skal man vekte loven eller etikk, og kommer da islamsk etikk utav loven eller loven utav etikk (Bektovic 2016:254). Dette får praktiske konsekvenser. Men et av standardsvarene som dukker opp er at islamsk etikk kommer fra sharia-loven, og dette preger naturligvis muslimer selvforståelse og dette igjen blir uttrykt i islam-forskningen. Men det svaret som blir gitt her tar utgangspunkt i at muslimers etikk blir definert i at sharia er guddommelig veiledning. Ved å argumentere for dette konkluderer man samtidig for at den islamske etikken er en regel- og normetikk. Muslimer skal gjøre det som er forskrevet og det skal dermed ikke mye refleksjon til for å kunne følge reglene. Kriteriet for dette blir at det som er rett og urett skal formuleres på en helt tydelig og utvetydig måte. Naturligvis skal dette legitimeres av den hellige skriften og sunna (Bektovic 2016:255). Problematikken med dette har blitt pekt ut både i klassisk tid (spesielt hos filosofene) og spesielt i moderne tid.

Fazlur Rahman – Med nytolkning

En av de mest betydelige muslimske tenkere som vi finner i moderne tid er Fazlur Rahman (d. 1988). Hans bidrag til nytolkning har inspirert mange andre moderne intellektuelle tenkere innenfor islam, som for eksempel Amina Wadud. Rahman injiserte en ny hermeneutisk fortolkning av Koranen og en kontekstuell fortolkning av sunna, og hans bidrag gjelder i teologisk arbeid, filosofi, juss og utdanning. Mange av hans bidrag er nå blitt publisert i flere nye språk slik at flere kan bidra med denne lærdommen (Bektovic 2016b:160). Han er en nøkkelfigur i og med at han fremmer en nødvendighet av en kritisk evaluering av de klassiske sharia-teoriene, i og med at de ikke tar høyde for Koran-etikk, i følge ham, og er en av de sterkeste forkjemperne om nylesning av Koranen for å forstå dens etiske essens. (Bektovic 2016a:255-256).

Da Rahman mener at islamsk etikk er av avgjørende rolle i forhold til konseptet «det rettferdige samfunnet», er det for ham innlysende at Koranen oppfordrer til å etablere dette samfunnet da hele Muhammads virke er preget av dette målet. Ideen om det rettferdige samfunnet som synonymt med islamsk etikk da ideen stikker dypt i muslimers moralsk

tenkning i og med at den kommer til uttrykk «... i en udbredt opfattelse af retfærdigheden som et synonym for det islamiske» (Bektovic 2016a:256). Det omtales her derimot ikke noe som helst om hvilke samfunnsmodeller dette innebærer. Den tradisjonelle islamske styremodellen som går ut på imamat og kalifat (teokrati og monarki) blir problematisert av Rahman for de svikter Koranens politiske prinsipp som er rådgivning (*shura*). Shura-tanken ble aldri implementert hos kalifene eller de moderne monarkene, i form av en institusjonelle politisk rådgivning og konsultasjon (Bektovic 2016a:256). Da man kan på den andre siden argumentere for at de rådende modellene er godt teologisk begrunnet av muslimske lærde, og de politiske forholdene har endret seg radikalt, kan man spørre om et liberalt demokrati er nødvendig for å sikre det rettferdige samfunn. Blant flere nåtidige muslimske tenkere som går ut fra det islamsk-teologiske synspunktet, søker de etter å begrunne tesen om demokrati som den ideelle samfunnsmodellen for muslimer. Det har vært flere moderne tenkere som har utviklet teori som omhandler foreneligheten av islam og demokratiske prinsipper og kommer med banebrytende ideer om et moderne islamsk samfunn (Bektovic 2016a:256).

Rahmans hermeneutiske metodikk i forhold til Koranen kan ansees som både historisk og humanistisk. Da han anerkjenner historie som et legitimt perspektiv i fortolkning, søkte han også å vise til at religiøs normativitet har en stor plass når det kommer til det sosiale liv og de etablerte institusjonene. Da metoden til Rahman minner sterkt om Gadamar's hermeneutiske tilnærming, skiller Rahman seg ut i det perspektiv at han selv mente at man ikke kan unnsnippe en slags subjektivitet når man uttrykker seg. Da han ikke mener at Koranen skal behandles som en hvilke som helt tekst, mener han at den «ordentlige» måten å tolke Koranen på er å se på hvilke slags rolle Profeten Muhammed hadde under åpenbaringsprosessen og sammenhengen mellom åpenbaringen og profeti. Isteden for å se på Koranen med det mer ortodokse synet, så vil Rahman at vi skal se på at Profeten hadde en mer aktiv rolle i kommunikasjonen og overføringen av åpenbaringen. Da han har en hellig åpenbaring, er fortsatt ordene Profetens egne og er skrevet på hans eget språk. Da blir Koranen både absolutt hellig, men er også helt Muhammeds «egne» ord (Bektovic 2016b:163). I denne forbindelse står Rahman på linje med mu'tazila som anså Koranen som Guds skapte og ikke evige ord.

Når det kommer til Rahmans syn om sunna og hadith avviste han ikke at de hadde en relevans, tvert i mot var han entusiastisk i og med at han mente at de var nødvendige for å se den virkelige koblingen mellom Profeten og Koranen, men han var til en viss grad motvillig til deres bruk. Han mener at det klassiske synet på Profetens eksemplariske oppførsel, og at

man skal repetere dette, ikke er hoved meningen med formålet. Istedenfor at *ijtihad*, bruken av fornuft, ble måten med å tolke sunnaene og hadithene til en slags standard modell som skulle følges bokstavelig (Bektovic 2016b:165). Ved at man ikke kunne lengre tolke en situasjon og et forhold med et nyskapende syn, ble man seende tilbake på en verden som ikke lengre eksisterer. Da ikke praksisen med hadith skal kastes ut vinduet, mener Rahman at man heller med bruk av en form for re-fortolkning kan restaurere sunna som en dynamisk og kontekstrelatert praksis som dermed vil ta hensyn til etablert sosial institusjon hvor rettferdigheten blir sikret, og ikke en mekanisk form for repetisjon ikke blir stående i veien (Bektovic 2016b:166).

Som vi kan se er det en underliggende motivasjon hos Rahmans prosjekter er den kritiske analysen av det pre-moderne og innføre en moderne muslimsk reform. Da han kritiserer de klassiske filosofenes forsøk i å introdusere islam for filosofi, fordi de etter hans mening gikk vekk fra islams normativitet, og de moderne teologene for ikke å være fleksible nok til å «kultivere intellektualisme», mener han at filosofi og rasjonal teologi burde bli re-introdusert i islamsk utdanning (Bektovic 2016b:173). Hans metodikk, tanker og prosjekter åpner dører som kommer til inspirasjon for nytolkning i islam, enten det er innenfor teologi, etikk eller juss.

I Rahmans modell hviler hele islams lære på et etisk grunnlag som utgjør kjernen i Koranens lære om rettferdighet. «*Det islamiske menneske- og samfundssyn handler derfor om systematisk at udlægge "den koranske etos"*» (Bektovic 2012:129). Den utviklingen som har skjedd i islam siden 700-tallet har vært preget av at etikkens ideal og lov står i sterkt forhold til en politisk manipulering av sharia som en guddommelig veiledning. Sharia har altså blitt et slags juridisk system som skal underbygge den sittende herskerens politikk, heller enn å være et system som virkeliggjør Koranens etos og kan implementere dens lære om rettferdighet (Bektovic 2012:130). Rahman prøver da å utvikle en forståelse at det er et forhold mellom ideal-normative og det historiske som er å finne i Koranen. Rahman brukte så eksempler for å underbygge dette. Disse eksemplene markerer ideale og det foreskrevne, og dermed kan man se at det er en fleksibilitet i det foreskrevne. Eksempler han har brukt er slaveri og polygami. Under kategorien kan man se i Koranen at det blir tillat, men at det er det monogame ekteskapet skal etterstrebtes. Og i slaveri delen er det også slikt at det er tillatt i Koranen, men det oppfordrer til frigivelse av slaver, og at idealet er et samfunn uten slaveri. Med dette blir altså målet å eliminere polygami og slaveri (Bektovic 2012:130). Målet er altså å finne en ny

modell som tar hensyn til de dagsaktuelle forholdene, men samtidig også tar hensyn til de veiledende prinsippene som er å finne Koranen (Bektovic 2012:131).

Visst man skal dra det inn på temaet om sharia kan vi se hvordan det blir problematisk å se på de klassiske filosofenes søken etter å begrunne sharia i nettopp guddommelig lov. Det blir lite utvikling i islam og samarbeid med andre moderne stater om man holder fast ved de klassiske synene. Ved å følge Rahmans eksempel på nytolkning enten det er med nye øyne på Profetens rolle med Koranen, eller med nytt blikk på relevansen av hadith sine tekster i dagens samfunn, vil det moderne islam bli helt reformert, enten det kommer til sharias lovgivning eller menneskers plass i dem. Det er derimot ikke slik at reform skjer over natten og nytolkning må følge visse rammer for at det fortsatt skal utvikles et «normativt» islam.

Sharia-reform og menneskerettigheter

Som det kommer frem i tidligere avsnitt, er det mange nye strømninger for en nytolkning av loven og dermed en omskrivning av sharia. Det er nemlig store konflikter mellom klassisk sharia-lov og de internasjonale menneskerettighetene. Det er til og med de som mener at islam og menneskerettigheter er uforenelige, da det noen ganger fremmes av religionskritikk mot islam, mens på andre siden fremmes av muslimer som et argument mot vestlig dominans (Larsen 2016:38). De konfliktområdene som er hetest er temaene er jo nettopp likestilling mellom menn og kvinner ovenfor loven, tros- og livssynsfrihet, ytringsfrihet, minoriteters rettigheter og straffemetoder. Sharia er en viktig brikke når det skal fremmes beskyttelse mot vestlig politisk dominans når det kommer til muslimske majoritetsland, eller stater. En annen brikke som skal beskytte deres egen suverenitet er også å peke på stormaktenes støtte til muslimske diktatorer, invasjonen av Afghanistan og Irak, Palestina spørsmålet, krigen i Syria og folkemordet i Srebrenica. Ved å peke på disse punktene anklager de at de internasjonale menneskerettighetene ikke gjelder dem selv på samme måte som de gjelder for Vesten (Larsen 2016:38).

Ved å peke på disse punktene, og peke på det faktum at de internasjonale menneskerettighetene er skapt for og av Vesten, kan det virke som et godt poeng at islam og de internasjonale menneskerettighetene ikke kommer overens, men dette er ikke riktig. Da det fortsatt er konflikt mellom muslimske majoritetsland og de internasjonale menneskerettighetene i dag, har det faktisk fra 1990-tallet til i dag blitt fremmet stadig flere

muslimske tenkere og lærde islam-baserte teorier som innebærer en større tilslutning til de internasjonale menneskerettighetene (Larsen 2016:38-39).

De internasjonale menneskerettighetene ble opprettet av stormaktene (Storbritannia, Frankrike, USA og Sovjetunionen) for å sikre freden og fremme kollektiv sikkerhet etter verdenskrigene som holdt på å ødelegge verden. Da de ulike stormaktene hadde ulike interesser i bakgrunnen av deres aksept av menneskerettighetene, var prosjektet «menneskerettighetene» en innrømmelse fra FN om at disse konfliktene, både humanitære og religiøse, som hadde funnet sted under krigene ikke skulle aksepteres eller finne sted igjen. Prosessen var preget av politiske strategier, diplomatiske initiativ og forhandlinger om hvilke innhold det skulle være og hvordan det formuleres, og «Verdenserklæringen om menneskerettigheter» ble vedtatt i 1948 (Larsen 2016:39). Siden det var stormaktene som stod for brorparten av prosjektet blir det ofte påstått å være et vestlig prosjekt som gjør krav på tittelen «universelt». Men det var også representert interesser av de små landene, og de bidro i konstruksjoner av noen viktige internasjonale menneskerettighetsstandarder. Nasjoner som ikke var en del av Vesten fremmet retten til ikke-diskriminering, og forlangt retten til å bli ansett som selvstendige stater og ikke en del av kolonistyre (Larsen 2016:40). Verdenserklæringen som skulle sikre at alle menneskerettighetene skulle være like viktige, ble ikke til det den skulle være. Men istedenfor kom to nye konvensjoner vedtatt: «Konvensjonen om sivile og politiske rettigheter» og «Konvensjonen om økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter» (Larsen 2016:40). De ble begge vedtatt i 1966, og etter at 35 land hadde sluttet seg til dem, trådte de i kraft i 1976. Verdenserklæringen og disse to konvensjonene blir i dag kalt for «Internasjonal lov om menneskerettigheter» (Larsen 2016:40). Individets rettigheter er det overordnede prinsippet her og det gjør at det gamle synet at en stats behandling av egne borgere er en intern sak som andre land ikke skal ha noe med å gjøre (Larsen 2016:40). Temaene som stod mest i fokus var sosial rettferdighet og folkenes rett til selvbestemmelse, likestilling mellom kjønnene i ekteskapet, og religionsfrihet og retten til å skifte religion. Det var ikke alle disse temaene som slo gjennom, men man skal ikke undervurdere innsatsen til diplomatene som kom fra muslimske majoritetsland der en Charles Malik fra Libanon hadde en nøkkelrolle i utarbeiding av dokumentene (Larsen 2016:40-41).

I 1990 vedtok OIC (Organisation of Islamic cooperation) noe som kalles «Kairoerklæringen om menneskerettigheter i islam» på bakgrunn av at det ble påstått at de internasjonale

menneskerettighetene ikke tok hensyn til islamske tradisjoner og verder. Sharia har blitt oppgitt som eneste kilde til denne erklæringen, og har da fått sterk kritikk av menneskerettighetseksperter. Sharia som eneste kilde til rettigheter i dette dokumenter gjør at det kan brukes til å legitimere diskriminering, begrenset ytringsfrihet og harde og brutale straffemetoder. Det blir her opp til hver enkelte stat å passe på at standardene til denne erklæringen blir opprettholdt, på grunn av manglende internasjonal ekspertise i tolkning av sharia, noe som er det motsatte av hva de internasjonale menneskerettighetenes formål er. Formålet er som tidligere nevnt nettopp å beskytte individet mot den enkelte stats overgrep (Larsen 2016:43). Da denne erklæringen har fått mye kritikk, får den også noe medhold. Den islamske lærde Mohsen Kadivar mener at vi kan med denne erklæringen bevitne at de muslimske samfunnene i det minste erklærer at de må forholde seg til menneskerettighetene, og derfor vekker Kairoerklæringen håp (Larsen 2016:43). Men til tross for at den kan bevitne og vekke håp, er det store konfliktområder mellom Kairoerklæringen og de internasjonale menneskerettighetene. Manglende likhet mellom menn og kvinner, muslimer og ikke muslimer, slaver og frie, religionsfrihet og frafall, brutale straffer og tortur, og utenomrettslige straffer er seks punkt Kadivar viser til. Disse konfliktene er ikke små. *«Det dreier seg om konkurrerende verdenssyn og helt ulike forutsetninger og begrunnelser for menneskesyn og menneskerettigheter»* (Larsen 2016:44). Hva er så problemet? Hvorfor er det slik at disse normene strider mot de internasjonale menneskerettighetene? Vel, som vi har sett på tidligere i teksten var det i tradisjonelle islam Gud som stod i sentrum som den etiske aktøren, ikke menneske, og sharia dreier rundt religionen og menneskets plikter. Det er viktig å både kjenne å respektere disse pliktene.

«I møte med menneskerettighetene har islam historisk bidratt med et generelt svar: Hvis denne rettigheten hadde spilt en viktig rolle for menneskets lykke og var korrekt, da ville den vært inkludert i muslimers plikter og shariaforskriftene» (Larsen 2016:45).

Her dukker opp tematikken om den uforanderlige loven opp igjen, og det mange mener er problematikken med sharia. Her vil det si at utformingen av menneskets sanne rettigheter må ta hensyn til den allvitende Guds utforming av forskriftene, og dermed blir menneskerettigheter redusert til shariaforskrifter og menneskers plikt (Larsen 2016:45). Men dette betyr ikke at islam er uforenelige med de internasjonale menneskerettighetene, i følge Kadivar. Løsningen vil være en moderne intellektuell islam som skal erstatte den gamle tradisjonelle islam. Ved at man får in en moderne islam vil det bli skille mellom det evige

budskapet og tidsbestemte normer. En moderne islam vil ikke forkaste sharia og benekte dens plass i islam, men det vil være behov for en ny tolkning som tillegger mindre vekt enn posisjonen har i dag (Larsen 2016:45).

Det er i dag mange nytolkninger som fremmer en tilslutning til de internasjonale menneskerettighetene, men de går dessverre under radaren til folk flest. Det er et enormt fokus fra massemediene sin side på det ekstreme og voldelige islam som gjør at islam blir synonymt med islamisme og er en truende fare. Med dette gjør det at den voksende bevegelsen av muslimske eksperter og tenkere som fremmer denne nytenkningen som er i tråd med de internasjonale menneskerettighetene ikke blir hørt. Altså ikke hørt i Vesten ei heller i den muslimske verden (Larsen 2016:60). Ved at masse mediene ignorerer den voksende bevegelsen av den nye tenkningen blir det skapt et skille mellom Vesten og den muslimske verden som er skadelig, og gjør at avstanden til tiltak blir større.

Feministiske tolkninger

Som tidligere nevnt er kvinnerettigheter, og familieretten, et brennhet tema. Det tradisjonelle muslimske samfunn, eller islamske samfunn, har som de fleste andre religiøse samfunn vokst frem og fungert etter en patriarkalsk modell, som mer eller mindre er kvinneundertrykkende. Denne patriarkalske modellen ble underbygd av at de tradisjonelle muslimske lærde og politiske autoriteter rettferdiggjør den ved å vise til de religiøse skriftene i islam og tradisjonell sharialov (Bektovic 2012:200). Men det betyr ikke at skriftene og normene er lukket og ikke tilgjengelig for andre tolkninger. Ibn Rushd og Ibn Arabi (d. 1240) argumenterte allerede under middelalderen for at det skulle bli en intellektuell og spirituell likestilling mellom menn og kvinner ved å vise til nettopp hellige tekster og til profeten og hans positive syn på kvinner (Bektovic 2012:200). I moderne tid har dette temaet blitt et av de mest diskuterte temaene i moderne islam forskning, og både muslimske og ikke-muslimske forskere forsøker å belyse det fra forskjellige vinkler – teologisk, historisk og sosialpolitisk (Bektovic 2012:200). Og muslimske kvinner skal ha ytet et særlig bidrag til denne forskningen. Da det er mange kvinner med mange forskjellige metoder på denne forskningen, tenkte jeg å skulle fokusere på Amina Wadud og hennes bok «*Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*» (2006), hvor Waduds hovedfokus er på koranfortolkning. Hun ønsker et radikalt brudd med den nåværende tradisjonen hvor Koran tolkning er forbeholdt menn, og mener at en feministisk hermeneutisk fortolkning av Koranen vil ha en praktisk

betydning. Kvinner skal derfor ikke være fornøyd med en teoretisk anerkjennelse, men skal kreve «*en vejledning for realiseringen af anerkendelsen i praksis*» (Bektovic 2012:206). Men før vi går inn på Waduds forskning/tanker/refleksjoner, er det greit å ha, noenlunde, kartlagt det feministiske ståsted.

Bakgrunn for tidlig og ny islamsk kvinnebevegelse

Man kan si at den muslimske feminismen oppstod under kolonismen under innflytelse fra den vestlige kulturen, og oppfattes av mange muslimer å være et pro-vestlig fenomen.

«*Det var en kendsgerning, at repræsentanter for kolonimagterne brugte en feministisk retorik om islam som en kvindeundertrykkende religion, når de diskuterede forholdene i de muslimske kolonier*» (Bektovic 2012:202).

Disse argumentene ble lagt frem på en slik måte at det ble hevdet at islams degradering av kvinner var det største problemet i de muslimske samfunn, i tillegg til sosiale problemer. Koloniseringen førte til en klassekamp mellom en rik elite, og en fattig middel- og underklasse. Dette klasseskille og det faktum at kolonimaktene kritiserte islam på mange punkter, førte til en sterk reaksjon fra den ortodokse muslimske fløy, som ville forsvare de tradisjonelle islamske livsmønstre og familiesynene de hadde (Bektovic 2012:202-203). Kvinnenes rolle, og spesielt deres bruk av «sløret», ble til et symbol i kampen mot det europeiske herredømme, og feminisme ble synonymt med at det var en direkte motsetning til autentisk islam. Kolonimakten og den muslimske motstanden tok dermed kvinnesaken som gissel, og dette ble stående i veien i arbeide for likestilling (Bektovic 2012:203).

Da ordet «feminisme» blir flittig brukt i denne teksten, som man ser, er det begrepet et omstridt tema. Siden ordet «feminisme» er så ladet med vestlig påvirkning skaper det en skepsis til troverdigheten av feministisk tolkning av Koranen. Som den sørafrikanske islam-professoren Hidayatullah sier har det vært en kamp over muslimske kvinner siden den europeiske imperialismen, hvor de har blitt behandlet som brikker i et spill som er den territoriale konkurransen mellom Vesten og muslimene over kultur og moderne progresjon (Hidayatullah 2014:2-3). På bakgrunn av kolonihistoriene, hvor europeerne fremmet sitt oppdrag som å skulle sivilisere de muslimske landene, og dermed redde de muslimske kvinnene fra de muslimske mennenes undertrykkelse, kom denne skepsisen ovenfor bruken.

Denne debatten om kjønn ble dermed et bilde på kampen om «kulturell autentisitet», og ordet «feminisme» ble forbundet med imperialistisk vold (Hidayatullah 2014:2).

Så på grunn av denne assosiasjonen til ordet vil mange enten som lesere eller skribenter protestere til bruken av ordet. Og denne protesten er et produkt av den uløste problematikken som stammer fra den vestlige koloniseringen (Hidayatullah 2014:4). Hva skal man da bruke som begrep?

«However, I use the signifier “feminist” in classifying these works to emphasize their pointed challenge to male power and interpretive privilege – which vitally links them, for better or for worse, to feminist thought regardless of authorial intention or self-identification»
(Hidayatullah 2014:4).

Da Hidayatullah ikke vil frarøve personene hun selv tar opp i teksten sin deres selv-identifisering, understreker hun at hennes bruk av begrepet, bevisst for farene om fremmedgjørelse av dem som bruker det, i håp om at en dag vil det «feministiske perspektiv» bli integrert nok i «mainstream» tanke til at det ikke skal være noen skille (Hidayatullah 2014:5).

Den islamske feminismen som da tok sted både før og etter andre verdenskrig ble derfor preget av en moderne vestlig tilgang på kvinnespørsmålet. Mange av feministene i denne perioden skulle være utdannet fra vestlige sekulære skoler, og argumentasjonen deres bar sterke preg av den vestlige feminismen, og en representant av dette synet var den egyptiske Huda Sharawi (d. 1947). Hun reiste rundt i Vesten og ble inspirert av den vestlige feminismen og brant for å kunne oppheve den gamle harems-kulturen og kvinnes posisjon til familielivet (Bektovic 2012:203). Sharawi kastet sløret sin posisjon som symbol på kvinnes endrede posisjon i den offentlige sfæren, og var med på å sette i gang mange sosiale og utdanningsmessige prosjekter for egyptiske kvinner.

I en overgang fra den vestlige tanken om feminismen til en mer islamsk orientert feminisme stiger den marokkanske feministiske aktivisten Fatima Mernissi (d. 2015) inn i bildet. Mernissi var utdannet ved et vestlig universitet, University of Massachusetts, i sosiologi og hun hadde akademisk utdanning i de islamske vitenskapene, som hun studerte i Fes. Hun er en internasjonalt anerkjent forkjemper for kvinnerettighetene og har gjort enormt mye for å fremme kvinnes frigjørelse som et premiss for utviklingen av demokrati i de vestlige landene. Hun kritiserte sterkt muslimers syn på kvinner og i senere tid begynte hun å henvise

til islamske kilder som argument for islamsk feminisme. I Mernissis argumenter kommer det frem at islamsk feminisme er et av leddene i gjenopprettelsen av det sanne islam, og «*der svarer til Koranens intentioner om ligestilling mellom kjønnene og profetens positive syn på kvinner*» (Bektovic 2012:204).

Men på 1980-tallet steg det frem en ny form for feminisme. En form som skulle ta avstand fra det vestlige synet på feminisme og skulle utelukkende fokusere på nytolkning av islam. Her stiger personer som Amina Wadud inn i bildet. Wadud så ikke på seg selv tidlig i karrieren sin som en «feminist», i ordets vestlige betydning, men har alltid likevel som mål å skulle inkludere kvinneperspektivet i islam tolkningen sin (Bektovic 2012:204-205). Denne nye feminismen som kom etter 1980-tallet stiller seg kritisk ovenfor den tidligere feminismen etter som at den insisterer på å fastholde ved kategoriene «menn» og «kvinner». Dette er ment å skulle fastholde kjønnsforskjellene, og den nye oppgaven skal bli å dekonstruere de såkalte kvinnelige verdiene (Bektovic 2012:205).

Disse to «formene» for feminisme som jeg kaller det har sine egne utgangspunkt som vi ser. Man kan si at de kom i «bølger», eller «generasjoner» som Hidayatullah kaller dem (Hidayatullah 2014:8). I Bektovic ser vi en omtale av de to «bølgene» i to forskjellige tidsrom, hvor den «tidlige» kvinnebevegelsen begynte på tidlig 1900-tallet, og den «nye», eller moderne, kvinnebevegelsen finner sted fra 1980-tallet og utover da man trengte en «ny form» for kvinnebevegelse (Bektovic 2012:203-204). Det er derimot ikke den kategorien Hidayatullah plasserer dem. Hennes «generasjoner» som hun kaller dem, begynte med den første generasjonen i begynnelsen av 1970-tallet, og den andre generasjonen finner sted sent på 1990-tallet og tidlig 2000-tallet (Hidayatullah 2014:6-7). Men hennes generasjoner kategoriserer ikke nødvendigvis kvinnebevegelser *per se*. Hennes kategorisering baserer seg på metoden i feministisk tolkning av Koranen, og deres bakgrunn dertil (Hidayatullah 2014:7).

Den første generasjonen var banebrytende i feministisk teori, og jobbet under et enormt press til å skulle adressere den aggressive bølgen muslimske kvinner opplevde. Med dette innebar at de opplevde både eksklusjon fra det mannsdominerte muslimske akademisk miljø, men også seksisme, rasisme og orientalistiske holdninger i amerikansk akademisk miljø (Hidayatullah 2014:8). Da disse holdningene er relevante i dag, er det mulig å argumentere for at den første generasjonen opplevde en større grad av fremmedgjørelse, fiendtlighet og mer alvorlige angrep på deres troverdighet som kvinnelige muslimske akademikere innenfor de muslimske

samfunn og akademia. Denne generasjonen bærer også preg av at deres verk også inneholder mange intime detaljer om deres personlige liv, noe man ikke ser igjen i like stor grad i den andre generasjonen. Det kan være, som Hidayatullah sier, at dette innebærer at de følte en form for isolasjon og en større nødvendighet til å utrykke sin mishandling (Hidayatullah 2014:8). Deres verk bærer også preg av å ikke være samarbeid med andre akademikere, til tross for den gjensidige bekreftelsen de opplevde sammen. Med denne påstanden, at det ikke var like stort samarbeid mellom de kvinnelige muslimske lærde, påstår derimot ikke Hidayatullah at det var med hensikt de forsømte hverandre, men heller at det er viktig å se at de ikke kunne arbeide sammen på den måten (Hidayatullah 2014:9-10).

Den andre generasjonen av akademikere bærer også preg av å være sterkt engasjert i aktivistprosjekter, men deres verk er ikke like drevne av den umiddelbare trangen til reform i islamsk vekkelse som den første generasjonen. Men også i verkene til den andre generasjonen blir det også vist en mye større grad av samarbeid og gjensidig engasjement (Hidayatullah 2014:8&10). Denne generasjonen kan bevege seg på et grunnlag som ble lagt av den første generasjonen av akademikere, selv om det er et generasjonsskille. Altså, deres teori kan bygge på tidligere eller samtidige verk.

Så basert på de to tekstene vi kan sammenligne her, Bektovic og Hidayatullah, kan vi se at det på mange måter er tre «bølger» av feministiske tolkninger, eller bevegelser, man kan finne i moderne tid, selv om de respektive forfatterne deler dem opp med forskjellig grunnlag. Bektovic sitt grunnlag går i to bevegelser, tidlige og moderne kvinnebevegelsen, hvor den siste, moderne kvinnebevegelsen, deler Hidayatullah igjen opp i to deler, som her blir omtalt som generasjoner, i de forskjellige formene for feministisk teori. Hos Bektovic er den tidlige muslimske kvinnebevegelse preget av veldige praktiske forhold, som vi skal gå nærmere innpå, hvor det handler om å sikre kvinner rettigheter i en samfunnsreform. Og den moderne formen for feminisme, har et mye større fokus nytolkning av islam. Den siste bevegelsen er den Hidayatullah deler opp på bakgrunn av motivasjon til forfatterne og teoretisk grunnlag. Hidayatullah sitt skille har et mer «teoretisk» skille, da det kommer god frem et praktisk grunnlag. Da man kan velge å dele det opp i tre bevegelser som jeg nevnte, eller to bevegelser med helhetlig inntrykk som Bektovic, eller i to deler med teoretisk grunnlag som Hidayatullah, står uansett et tema i sentrum: Endring og reform.

Den tidlige muslimske kvinnebevegelse

På begynnelsen av 1900-tallet i Egypt, dukket de første muslimske kvinnebevegelsene opp i sammenheng med samfunnsreformer som skulle gi kvinner mulighet til å utdanne seg.

Kvinner ble mer synlig i samfunnet på grunn av at i sammenheng med at de ble opplyste og utdannede, begynte å få jobber som f.eks. sykepleiere, leger, lærere og jordmødre. Dette gjorde at de skulle få en litt annen status i samfunnet enn de til nå hadde (Bektovic 2012:200).

En nøkkelfigur til islamsk feminisme var Malak Hifini Nassef (d. 1918). I sin posisjon som forfatter og journalist skrev hun mange artikler om nødvendigheten av å endre kvinnes status i forhold til fornyelsen av islam. Da hun var skeptisk til om det egyptiske samfunn var forberedt på å skulle oppheve kjønnsadskillelsen i samfunnet, var hennes første mål å kunne sikre kvinnes rettighet til utdanning og det å kunne delta i samfunnet. Og i 1923, dessverre fem år etter Nassefs død, ble loven om obligatorisk grunntidning for alle stadfestet. Dette førte til skapelsen av den nye statusen for kvinner i samfunnet (Bektovic 2012:201).

En annen kvinne som var sentral i den egyptiske kvinnebevegelsen var Zaynab al-Ghazali (d. 2005). I flere tiår var hun med på å prege kampen for kvinnes rettigheter, og startet flere kvinneorganisasjoner. Blant dem var den egyptiske kvinneassosiasjon (1935) som var sentral i prosjekter om kvinneopplysning og sosial integrering (Bektovic 2012:201). Hun mente på samme måte som Nassef at utdanning av kvinner var avgjørende når det kom til kvinners frigjøring.

De egyptiske kvinnelige aktivistene som fant sted på begynnelsen av 1900-tallet, ble støttet av mange reformorienterte og intellektuelle menn. Blant disse mennene finner man en anerkjent lærd ved navn Abduh, som var en av de første moderne muslimske teologer som henviste til Koranen selv når han argumenterte for kvinnes likestilling til menn i forhold til sharia-loven (Bektovic 2012:201).

Amina Wadud og «Inside the Gender Jihad»

Da den tidlige muslimske feminisme forsøkte å legge et grunnlag for kvinners plass i samfunnet, er det fortsatt en lang vei å gå. Amina Wadud, som har blitt nevnt tidligere i teksten, er i den bølgen vi ser på som «den nye muslimske (islamske) feminisme». Som tidligere nevnt har hennes metode blitt inspirert av Fazlur Rahmans hermeneutiske metode, da hun fokuserer i hovedsak på koranfortolkning og ikke i like stor grad av kritisk analyse av hadith og sunna. Hun er av den meningen at dette kan få en praktisk betydning, og dermed at kvinner ikke kan være fornøyd med en teoretisk anerkjennelse (Bektovic 2012:206). Den

«tolkningen» som hun vil være med å reformere, er en tolkning som hviler på av en gammel patriarkalsk tradisjon. Og Wadud, sammen med mange andre nåtidige kvinnelige islam forskere, er det et søken om en inklusiv tolkning for å oppnå en større rettferdighet innen islam. Wadud argumenterer for at om man skal oppnå suksessfulle fremskritt for disse konkurrerende ideene som utvikler seg i et kompleks samfunn, i en kompleks tid av menneskers historie, så må man nøye undersøke på nytt hvilke ideer det er om tanken «rettferdighet». Dette må gjøres ved både å fortolke de eldre forhåndsbestemte kildene sammen med den moderne globale bevegelsen (Wadud 2006:1-2). Muslimer har lenge slitt med en identitetskrise, både gjennom koloniseringen og dens påvirkning i den muslimske verden og de vestlige synene som har blitt presset på dem, Vestens sekulære menneskerettigheter som vi så på tidligere i teksten, men også via kjønnsidentitet. Kjønnrettferdigheten er en av aspektene, da den er veldig viktig for halvparten av den muslimske verden, som må tolkes på nytt mener Wadud.

Amina Wadud er altså personlig engasjert i å endre det tradisjonelle kultur-religiøse mønsteret som har vært ekskluderende for kvinner da hun ikke bare er teoretiker, ikke bare som teoretiker, men som både muslim og kvinne også. Hun er blitt kjent som den første kvinnelige imam da hun opptrådte som bønneleder, for både kvinner og menn, i 2005, New York, og opplevde mange negative reaksjoner mot dette. Svaret hennes til dette var at målet hennes var nettopp å skape oppmerksomhet rundt kvinnenens rett til å lede på like fot som menn (Bektovic 2012:206). Som muslimsk kvinne i samarbeid med andre muslimske kvinner verden over har hun opplevd at mange søker i sitt streben å finne identiteten eller stemmen sin, enten dette er bevisst eller ikke (Wadud 2006:10). Boken «*Inside the Gender Jihad: Women's reform in Islam*» har hun skrevet for å gå innpå temaet om kampen for kvinner i islam. «*Hear our song, and when the words become familiar, sing along, for ours has too often been the silence that sustained and nurtured the background*» (Wadud 2006:10).

I hennes kamp for likestilling mellom kjønnene har hun tatt for seg mange eksempler som hun snakker om, og her skal vi gå frem med eksempelet hun har vist til saken om konemishandling, eller det at en mann kan slå konen sin. Eksempelet dukker opp i kapittelet hennes «*Qur'an, Gender, and interpretive Possibilities*».

Wadud snakker om fire forskjellige «stages», eller etapper, det er i tolkningsutviklingen av en tekst. Den første handler om å forstå konteksten og tiden teksten er skrevet i. Her reflekterer hun over Profetens handlinger i forhold til hva som står skrevet nøyaktig:

«The simple response to this statement of authorization for a husband to strike his wife seems to be, yes. Despite this simple response, however, we also know that the Prophet's response to this revelation was, "I Wanted one thing and Allah wanted something else." He never implemented this text in his life. He never struck a woman or beat his slave.» (Wadud 2006:202).

Hun viser også til at Profeten, som skal være idealet av en muslimsk aktør, i en situasjon hvor han separerte seg helt fra konene i en måneds tid når det var dårlig stemning mellom dem og ham, men ikke fulgte Koranens bokstavelige mening. Profeten viste heller tilleggs betingelse for tolkning og anvendelse hvor han mente, ved hjelp av selv-refleksjon, at handlingene hans heller ville føre til noe bedre enn å slå dem eller skille seg (Wadud 2006:202).

Den andre etappen i tolkningsutviklingen kan vi se blir demonstrert når *fiqh* blir utviklet i de følgende årene etter åpenbaringen. *«It was a practical interventions between literal textual application and conditional application. Most significant of this intervention is that fiqh restricts such a "stroke" to "ghay mbah" (without harm), Furthermore, fiqh interprets the blow as only "ramsiyun" (symbolic).»* (Wadud 2006:202-203). Visst man drar inn eksempelet med «å kunne slå konen sin» kan man da bruke det eksempelet i denne sammenhengen til å vise til det Wadud kaller *«an intervention opposing literal application»* (Wadud 2006:203). Det å sette betingelser på fortolkninger i Koranen betyr ikke at man reduserer den, men at betingelsene kan stamme fra Koranen med det man kaller «rettferdighet» ovenfor menneskelig samhandling (Wadud 2006:203).

I boken *«Qur'an and Woman»* forsøkte hun å produsere etappen i syn av hennes egen forståelse når hun leste teksten (Wadud 2006:203). Koranens språk er rikt av språklige nyanser. Dette innebærer at arabisk språk har en lang liste med definisjoner, enten det er fra ordbok eller *Lisan al-Arab*, og dermed kan det være et vidt spekter av forståelser avhengig av øyet som ser. Dette åpner naturligvis et rom for en form av manipulasjon av tekstene som skal forstås. *«I concluded with an alternative interpretation that the Qur'an meant to restrict unbridled violence»* (Wadud 2006:203). Og med dette åpner hun et rom for et «kanskje ikke»

perspektiv. Siden det er slik et rikt språk mener hun at det absolutt en mulighet at ikke Koranen skal forstås på den mest bokstavelige måten.

Og i hennes siste etappe angående temaet argumenterer hun direkte i mot noen som helst form for «slag» mot kvinnen, uansett på hvilke måte, for det går direkte i mot Guds (Allah) påbud om rettferdighet og menneskelig verdighet som han har ført oss til å forstå i dagens sammenheng (Wadud 2006:203).

Som vi kan forøvrig her kan se er språket av avgjørende betydning for Amina Wadud. Da hun nevner at i tråd med tros tradisjon i islam at ikke Koranen kan skrives om, siden Allah åpenbarte ordene til Profeten Muhammad, er ordene ikke til gjenstand for forandring. Når det er sagt har alltid ordene vært gjenstand for flere betydninger og flere tolkninger. «*The goal of interpretation is to unveil the meanings that reflect the spirit of the very idea that Allah, the Ultimate, Who is ultimately unknowable, intends for human agents to apply*» (Wadud 2006:204). Da må alle både få muligheten til å ta del i den tekstlige forståelsen slik at man kan møte samfunnets mål, et rettferdig samfunn (Wadud 2006:204-205).

I lys av dette påstår Wadud, ikke bare at der en mulighet for at man kan, men snarere man må skrive om loven, sharia, ved bruk av fiqh (Wadud 2006:205).¹⁷

Men kjønn, som også Wadud påpeker, hadde ikke den samme betydningen da åpenbaringen kom til å bli. Den levde realiteten mellom kjønnene fikk ikke mye større tanke på den tide, i hvert fall ikke i forhold til dagens nyanser, og tapet av denne kategorien blir veldig sett i dag. «*Whatever sexism might be found in the words of the immutable Qur'an is a reflection of the historical context of Qur'anic revelation*» (Wadud 2006:205). Koranen inneholder mange vers angående den menneskelige verdigheten til kvinner, og den islamske verden klarte å vende seg vekk fra slave institusjonen uten at det skulle overtredet det som stod i åpenbaringen, så da spør Wadud om man ikke kan forholde seg til dette forholdet på samme måte som man forholder seg til den medisinske etikken? Hvor man er avhengig av andre spesialister i forhold til menneskelig kunnskap om disse feltene, og dermed bidra til å forsterke reisen til der Koranen har til hensikt å lede (Wadud 2006:206)? På denne måten mener Wadud at vi kan:

¹⁷ «*The fiqh of earlier times, just like that of our time, only has meaning ad fiqh al-waqi'ah, the fiqh of lived reality, that assists in establishing codes of conduct to facilitate the achievement of a just and moral social order as mandated by the Qur'anic principles*» (Wadud 2006:206).

«..., we can exercise the continued progression of human agency and rewrite the basic paradigmatic core of what can be considered Islamic ethics by a multiplicity of means now available to human understanding about what it means to acquire, practice, and assert how we live as ethical beings and moral agents of the divine will» (Wadud 2005:205).

Da boken til Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Woman's Reform in Islam*, naturligvis lengre enn det vi har sett på i denne teksten, kommer det frem i hvilke grad hennes hermeneutiske analyse har praktisk betydning for etikk i islam, som vi har vært inne på. Da hun i denne boken engasjerer seg i kvinnespørsmålet innen islam er denne hermeneutiske metoden, eller fortolkningsmodellen, en nær forutsetning for reform i islam som Fazlur Rahman beskriver. Metoden Wadud praktiserer er, som tidligere nevnt, tydelig påvirket av Rahmans metode, og hun nevner til og med Rahman i sin bok (Wadud 2006:193). Da hun, og Rahman, erkjenner Koranens relevans i forhold til muslimenes liv og samfunnsoppbygningen, søker hun et radikalt brudd med tradisjonene og vil at fortolkningen ikke bare skal være reservert for menn, men kvinner også. Hun er også, som Rahman, ikke i mot språket Koranen er skrevet på, tvert i mot påstår hun at Koranen ikke kan skrives om i tråd med islamsk tradisjon, men at på grunn av det rike språket er det ikke bare én form for oversettelse av Koranen. «Ifølge Wadud setter det arabiske sprog, ligesom ethvert sprog ville gøre det, visse begrænsninger for åpenbaringsformidling» (Bektovic 2012:207). Da Waduds fokus ligger på fortolkning av Koranen, ser vi også at ved nytolkning av Koranen, kommer også nytolkning av sharia og etikk. Det blir en slags domino-effekt. Ved å tilegne Koranen nye meninger, vil også loven og etikken endre. Det er ikke et lett problem å løse, selv med denne fortolkningsmodellen. Som Reiss sier, er det ikke bare de fortolkningsmessige problemene som står i veien for reform, men man utfordrer også en rekke politiske, økonomiske og sosiale forhold (Reiss 2016:100). Og som hermeneutiker, påpeker Wadud at det alltid er en sammenheng mellom tolkerens motivasjon og fortolkning. Men for å oppnå det rettferdige samfunn, må alle stemmer kunne høres, og regnes for å være gyldige.

Konkluderende bemerkninger

Når man snakker om «islamsk humanisme» eller «islamske humanistiske idéer» dukker ofte den idéhistoriske fremstillingen opp. Den begynner så ofte, som vi her har sett på, i den islamske renessansen, som kan kalles den «islamske gullalderen» i perioden 900-1000-tallet (Leirvik 2019:172). Det er de etiske og filosofiske idéene til de arabiske lærde vi ser på når vi

jobber med denne tiden, mer enn de sosioøkonomiske hendelsene. Den greske arven ble tilgjengeliggjort i Bagdad på 800-tallet og det ble et enormt fokus på den, og da spesielt Platon og Aristoteles. Den kulturelle utvekslingen mellom muslimer og de andre som fant sted, var også spesielt interessert i den litterære danningskulturen. Fromhet var en del av det, men heller det kultiverte og dannede liv i urbane sammenheng, og denne moralfilosofiske aktiviteten ble merket av de kosmopolitiske bevegelsene og en gjennomgående individualisme, samt de ideelle mennesketypene: filosofen, herskeren og hoffmannen, noe som gjerne ikke var like folkelig (Leirvik 2019:172). Denne karakteristikken som vi har gått gjennom i den første delen av oppgaven, og som ble tilgjengeliggjort av Kraemer i boken *Humanism in the Renaissance of Islam*, er essensiell i gjennomgangen av de historiske humanistiske idéene. I denne tiden får det arabiske språket et nytt term for humanitet, nemlig *insaniyya*, som utvider det arabiske ordet for menneske (*insan*) til å bli til menneskehet (Leirvik 2019:172). Men den filosofiske utviklingen som hører til den islamske renessansen, og i den lukkede sfæren, er ganske så idealistisk sårbar, sier Leirvik (Leirvik 2019:172).

«Det handler om ei rørsle som var avhengig av sponsing frå velvillige fyrstar» (Leirvik 2019:172).

Disse bevegelsene og tankene ble dermed ikke institusjonalisert på samme måte som lovskolene ble. De filosofiske utviklingene og sirklene ble etterhvert lagt i skyggen av institusjoner som var mer orientert mot den egne, religiøse og rettsvitenskapelige arven. Det var ikke mu‘tazilas humanistisk orienterte teologi som vant gjennom, men heller ash‘aris vektning av Guds vilje. Men mu‘tazilas tanker og arv har vist seg sterke nok til å bli hentet frem som inspirasjon til humanistisk-orienterte filosofer og teologer i dag (Leirvik 2019:173 & Leirvik 2020:91).

«The cited examples of how important trends in classical Islam have been re-read as early instances of humanism can be taken as idealistic projections of modern ideals into a classical period. But these projects may also function as a resource of a more critical form of Islamic humanism in the modern context» (Leirvik 2020:91).

Det var altså, med et kritisk blikk mot humanisme begrepet, en annen type humanisme vi finner i klassisk islamsk tid enn i den moderne. Den klassiske tidens humanisme var mer orientert rundt den personlige utviklingen og menneskelige «dyder», og da dette naturligvis

hører med i den moderne også, er fokuset noe annet rettet. Den moderne humanismen har en noe mer rettet fokus på det kritisk tilnærming til tradisjonell etisk tenkning og rettferdighetsforståelse. Altså, istedenfor at den klassiske tanken om at menneskelige dyder er det humanistiske kriteriet, så har menneskerettighetsnormene og verdiene blitt det humanistiske kriteriet i moderne tid (Leirvik 2020:91-92).

I den klassiske tiden var det ikke rettigheter *per se*, som var i sentrum, men heller menneskes tilhørighet. Den klassiske debatten om fornuftens plass i forhold til etikk er en klassisk humanistisk tanke. For «hvem blir den etiske aktøren?». I mu‘tazila-teologien, som var en ganske så radikal endring, blir mennesket her mer i sentrum enn hos ash‘arittene. Denne debatten om man liker å innrømme det eller ikke, ser man igjen i de fleste trossamfunn i dag. Denne teologiske debatten impliserer da menneskes verdi i forholdet menneske, etikk og Gud. Hvorav fornuften er av avgjørende rolle. Menneskes verdi økes om man kan ta avgjørende etiske beslutninger om man kan virke med fornuft. Altså menneske har noe å si i forholdet ondt og godt.

Vi kan se hos de filosofene vi har tatt opp (al-Fārābi, Miskawayh og Ibn Rushd) hvordan dette forholdet også diskuteres. De er på alle måter filosofer, hvor fornuft trer inn som en aktiv deltager. Men hos al-Fārābi og Miskawayh hvor filosofi og religion, her islam, har et samarbeid i oppnåelsen av sann lykke, skille de to begrepene direkte lag hos Ibn Rushd, som mente at det var to forskjellige veier til sann lykke, én er filosofi og én er religion. Da religion var viktig hos både al-Fārābi og Miskawayh også, kan man vel påstå at de referere til Platon og Aristoteles like mye som til Koranen. Den greske arven tok altså vesentlig stor plass hos de alle tre. Sosialetikk hos al-Fārābi, dydsetikk hos Miskawayh og rasjonal-etikk hos Ibn Rushd.

Det er da absolutt mulig å trekke ut humanistiske idéer fra den klassiske perioden, enten det er med tanke mot de teologiske eller filosofiske trekningene. Så kommer da spørsmålet, er det slik nå? Med dette spørsmålet kan vi man diskutere Leirviks tanke om at det er en skiftning i fokuset på «humanisme». Som vi går inn på når vi beveger oss vekk fra den idéhistoriske erindringen og over på hvordan disse klassiske idéene møter moderne bevegelser, har det vært en enorm kjede med hendelser som har skjedd fra den islamske renessanse og over på moderne tid. Med at menneskerettighetsnormene tar plassen som tidligere tilhørte den personlige «refinement» kulturen til et «humanistisk kriteria», dukker også diskusjonen om

forholdet mellom religion og humanisme, hvor da religion trenger den menneskerettighets orienterte humanismen (Leirvik 2020:92). Diskusjonen om etikk og teologi trenger en form for «humanisering» kan man finne igjen i mange moderne islamske reformister, for eksempel hos Rahman og Wadud.

Rahman og Wadud bygger på samme hermeneutiske tolkning, siden Wadud er inspirert av Rahman, men nyansene i deres mål er forskjellig, selv om man kan argumentere for at målene er de samme. Etikk og lov er i islams veldig vanskelig å skille, og i sharia, islamsk lov, er disse to tilnærmet uatskillelige. Dette bærer på et premiss om at en «rettroende» kun kan handle etisk godt etter de islamske bud. Dette er ikke noe Rahman nødvendigvis fraskriver, men søker heller et en nytolkning av Koranen, sunna, hadith og dermed sharia. Hans nytolkningsteori, eller hermeneutiske metodikk, i forhold til disse, kan som tidligere nevnt ansees som både historisk og humanistisk.

Wadud som vi har sett spiller på samme teori som Rahman, nettopp fordi hun ikke vil rive ned Koranens eller sunnas autoritet, men vil heller åpne for nyere tolkning. Hun skiller seg fra Rahman, for da Rahman snakker om en total reform av juss, filosofi, utdanning og teologisk arbeid, søker Wadud de samme tingene, men kjemper og fokuserer samtidig for kvinnenes likestilling. Hun tar Rahmans forskning videre, selv om hennes fokus ligger mest i Koran-tolkning, og ikke nødvendigvis i like bred form som Rahman. Rahmans hermeneutiske fortolkning av Koranen og en kontekstuell fortolkning av sunna, og Waduds nytolkning av Koranen med fokus på kvinneverettigheter, vil føre til en nytolkning av sharia og etikk. Med de nyere fortolkningene av alle disse, vil mennesket også få en ny betydning. Hvem kan tolke? Hva blir konsekvensene av de nyere tolkningene? Og hvem blir påvirket? Som vi har vært inne på i tematikken om menneskerettighetenes forhold til islam, vil et direkte konsekvens bli at de blir mer forenelige.

Det kan tolkes som at dette er de store forskjellene mellom de klassiske og moderne humanistiske idéene i islam. *Ādāb*-kulturen søkte etter å finne «hva som var sant menneskelig», da gjerne spesielt med fokus på urban kultur, mens den nye form for humanistiske idéen søker etter å finne «hva som er sant menneske».

«Sant menneskelig» menes å uttrykke de indre egenskaper eller handlinger som tilhører menneske. Det har en mer åndelig og indre refleksjon av uttrykket. «Sant menneske», som på

mange måter ligner det andre uttrykket, får en mer praktisk betydning da det ikke lengre kun fokuseres på handlinger eller egenskaper, men heller på verdien av mennesket i helhet.

Man kan tydelig se at det er humanistiske elementer mellom disse to periodenes dialog, men hvilke elementer som kategoriseres humanistisk forandres. Det er derfor vanskelig å definere islamsk humanisme som et samlet fenomen eller ideologi, men heller bedre å diskutere og gjøre rede for de ulike humanistiske idéene i islamsk tenkning.

Litteraturliste

- Aas, P. A. (2011) *Humanisme: først og fremst et menneske*. Oslo: Pax forlag AS.
- Bektovic, S. (2012) *Islamsk Filosofi – Baggrund, Problemstillinger og Moderne Udforminger*. København: Forlaget ANIS.
- Bektovic, S. (2016a) Betydningen af islamisk teologi historisk og aktuelt. *Teologisk Tidsskrift*. S. 248-262. DOI: 10.18261/ISSN.1893-0271-2016-03-05. Oslo: Universitetsforlaget
- Bektovic, S. (2016b) Towards a neo-modernist islam. *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*, s. 160-178, DOI: 10.1080/0039338X.2016.1253260. Oslo: Routledge.
- Berg, E. (Red.) (1989) *Koranen*. Oslo: Universitetsforlaget AS.
- Brown, Jonathan A. C. (2009) *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld Publications.
- Bøhn, E. D. (09.07.2020) Humanisme, *Store Norske leksikon* [Internett] URL: <https://snl.no/humanisme>
- Chishti, A., Noor, L., & Reiss, E. (2016). *Islamsk humanisme : En antologi med tekster*. Oslo: Moment i.e. Frekk Forlag AS.
- Daiber, H. (2013) Humanism: A tradition common to both Islam and Europe. *Filozofija Društvo*, 24, s. 293-310, DOI: 10.2298/FID1301293D. Beograd: Institute for Philosophy and Social Theory, Belgrade.
- Eggen, N. S. (12.01.2023) Abul-Hasan Ali Ibn Ismael al-Ashari, *Store Norske Leksikon* [Internett]. URL: https://snl.no/Abul-Hasan_Ali_Ibn_Ismael_al-Ashari
- Esposito, J. L. (2011) *Islam: The straight path*. (4. Utg.). Oxford: Oxford University Press.
- Gilhus, I. S. (2011) Hermeneutics. M. Stausberg & S. Engler (Red.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the study of Religion* (s. 274-284). New York & London: Routledge.
- Gilhus, I. S. & Mikaelsson, L. (2012) *Nytt blick på religion – Studiet av religion i dag*. Oslo: Pax Forlag AS.
- Goodman, L. E. (2003) *Islamic Humanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hareide, D. (2011) *Hva er Humanisme*. Oslo: Universitetsforlaget AS.

- Hidayatullah, A. A. (2014) Introduction. *Feminist Edges of the Qur'an* (s. 1-20). Oxford University press INC. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780100359561.003.0001>
- Kraemer, J. L. (1992) *Humanism in the Renaissance of Islam: The cultural Revival During the Buyid age*. (2. Rev. Utg.). Leiden: E .J. Brill.
- Larsen, L. (2016) Islam og menneskerettigheter. A. Chishti, L. Noor, & E. Reiss. (Red.), *Islamsk humanisme : En antologi med tekster* (s. 36-63). Oslo: Moment i.e. Frekk Forlag AS.
- Leirvik, O. (2014) *Islam og Kristendom: Konflikt og dialog*. Oslo: Pax Forlag AS.
- Leirvik, O. (2002) *Islamsk etikk – Ei Idéhistorie*. Oslo: Universitetsforlaget AS.
- Leirvik, O. (2019) Islamsk humanisme som kritisk religion? *Kirke og kultur*. (s. 169-180). DOI: 10.18261/issn.1504-3002-2019-02-06. Universitetsforlaget AS.
- Leirvik, O. (2020) Islamic humanism or humanistic Islam? *Interreligious studies and Intercultural Theology*. (s. 88-101). DOI: <https://doi.org/10.1558/isit.40611>. Universitetsforlaget AS.
- Makdisi, G. (1990) *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Reiss, W. (2016) Asma Barlas: Meningsmangfold i Koranen. A. Chishti, L. Noor, & E. Reiss. (Red.), *Islamsk humanisme : En antologi med tekster* (s. 88-101). Oslo: Moment i.e. Frekk Forlag AS.
- Roald, A. S. (2007) Islam. I. S. Gilhus & L. Mikaelsson (Red.), *Verdens Levende Religioner* (s. 277-331). Oslo: Pax Forlag AS.
- Sajoo, A. B. (2004) *Muslim Ethics: Emerging vistas*. London: I. B. Tauris Publisher in association with The Institute of Ismaili Studies.
- Vogt, K. (2004) *Islams Hus: Verdensreligion på fremmarsj*. (4. opplag). Oslo: Cappelen.
- Vogt, K. (29.08.2022) Mutazilitter, *Store Norske Leksikon* [Internett]. URL: <https://snl.no/mutazilitter>
- Wadud, A. (2006) *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. London: Oneworld Publications.