

Oddbjørn Leirvik. "Islam er religionen overfor Gud".

Artikkelen er publisert i:

Sigurd Hjelde og Otto Krogseth (red.): *Religion – et vestlig fenomen? Om bruk og betydning av religionsbegrepet*. Oslo: Gyldendal Akademisk 2007, s. 175-190. ISBN 978-82-05-37776-9

Artikkelen er publisert i DUO med tillatelse fra [Gyldendal akademisk](#)

[Informasjon om boka.](#)



Oddbjørn Leirvik:

## ”Islam er religionen overfor Gud”

Trykt i Sigurd Hjelde og Otto Krogseth (red.): *Religion – et vestlig fenomen? Om bruk og betydning av religionsbegrepet*. Oslo: Gyldendal Akademisk 2007, s. 175-190.

---

Korleis skal ein nærme seg temaet ”religion” i islam? Gransking av aktuelle omgrep i dei islamske kjeldene kjem ein ikkje unna. Men like viktig er det å få tak på korleis moderne muslimar relaterer si kjeldegransking til meir allmenne teoriar om religion, og kva slags religionsomgrep dei brukar i sitt arbeid for islamsk reform.

### **Religionsomgrepet i islam**

I den moderne klassikaren *The Meaning and End of Religion*, som vart gitt ut i 1962, omtaler Wilfred Cantwell Smith islam som eit spesialtilfelle når det gjeld religionsomgrepet (Smith 1978: 80ff, "The Special Case of Islam"). Medan namna på ein del andre verdsreligionar – for eksempel ”hinduismen” – er forskarkonstruksjonar, er islam den einaste av dei store religionane som har det Cantwell Smith kallar eit ”innebygd namn”.

Det arabiske namnet på islam er - *islām*. I tillegg har islam sitt eige religionsomgrep. Det vestlege omgrepet *religio* er latinsk, og noko tilsvarende omgrep finst ikkje i dei nytestamentlege kjeldeskriftene. I Koranen, derimot, vil ein finne at det arabiske ordet *dīn* har mange av dei same tydingane som vi i vestleg religionsvitskap assosierer med omgrepet religion. (Dei doble versereferansane til Koranen i det følgjande, med skråstrek i mellom, viser til den divergerande verseteljinga i dei to versjonane av Einar Bergs norske omsetting av Koranen som høvesvis De norske bokklubben og Universitetsforlaget har gitt ut.)

I eit nøkkelves i Koranen blir *islām* og *dīn* kopla på følgjande måte: ”Islam er religionen (*dīn*) overfor Gud” (Koranen 3: 19/17). Allereie i dette verset kan ein ane ei implisitt avgrensing mot folk som har mottatt skrifter frå Gud før, men seinare vendt seg bort frå den sanne meininga i Guds ord. I eit anna vers i den tredje suren blir det polemiske

momentet enda tydelegare: ”Hvis noen ønsker annet enn islam som religion (*dīn*), vil dette ikke godtas fra ham, og i det hinsidige liv vil han være blant taperne” (Koranen 3: 85/79).

Tyder dette at religionsomgrepet i islam er eksklusivt og at ordet *dīn* i Koranen utelukkande refererer til islam som formalisert trussamfunn? Det faktum at fleirtalsforma *adyān* (”religionar”) ikkje finst i Koranen, kunne overflatisk sett tyde på det. Men når Muhammad heilt ved starten av si profetkarriere svarer på kritikken frå polyteistane, seier han: ”Dere har deres religion, og jeg har min” (sure 109: 6). I dei seinare openberringane kan det synast som religionsomgrepet smalnar og blir tettare kopla til *islām*. Men overalt der orda *islām* og *dīn* blir kopla i Koranen, reiser spørsmålet seg: Refererer omgrepa til det som ifølgje Koranen er mennesket si naturlege haldning overfor Gud, nemleg audmjuk overgiving til Guds vilje, eller til ein særskilt religion med namnet islam?

I tillegg til dei religiøse nøkkelomgrepa *islām* og *dīn* har Koranen også eit trusomgrep, som det arabiske ordet *īmān* er berar av. *īmān* er i slekt med det jødiske og kristne ”amen” og konnoterer så vel sanning (jf. det engelske ”belief”) som tillit (jf. det engelske ”faith”).

I den nemnde boka hevdar Cantwell Smith at det i alle religionar finst ei grunnleggande spenning mellom tru og religion. Medan han ser tru – i tydinga ”faith” – som noko dynamisk som dreg seg unna presise definisjonar, tenderer religion i Cantwell Smith si meining mot tingleggjering av trua. I hans univers kjem religion tydelegast til uttrykk i trussamfunn som vaktar bestemte sanningar (tru i tydinga ”beliefs”).

Cantwell Smith sine distinksjonar er typiske for ei moderne skjelning mellom ”dynamiske” og ”tradisjonelle” aspekt ved religionane. Dei passar som hand i hanske til religiøse reformatorar som ønskjer å utfordre religionane sine utvendige, stivna former og forløyse deira indre, dynamiske krefter. Matrisen hans har då også i dei siste tiåra inspirert både vestleg islamforskning og islamsk reformtenking.

Den amerikanske islamforskaren Jane I. Smith sin historisk-semantiske studie av omgrepet *islām* i klassiske og moderne Koran-kommentarar (Smith 1975) er dedisert til Wilfred Cantwell Smith. Også i boka *Qur’ān, Liberation and Pluralism*, som er skriven av den liberale sørafrikanske muslimen Farid Esack, er referansane til Cantwell Smith mange – særleg i kapitlet der han drøftar spenninga mellom ”personlege” og ”tingleggjorde” tydingar av *dīn* og *islām* i Koranen (Esack 1997: 126ff). Uttrykket tingleggjering er henta frå Cantwell Smith, som vi har sett sporar ei forfallshistorie på islamsk mark frå dynamisk tru til det han kallar ”reification of Islam”.

Sjølvs om inspirasjonen frå Cantwell Smith er påtakeleg hos mange forskarar, er ikkje sjølve skjelninga mellom personlege og institusjonaliserte aspekt ved omgrepa *dīn* og *islām* noko moderne påfunn. Som Jane I. Smith har påvist i studien som er nemnt ovanfor, var også dei klassiske Koran-eksegetane opptatt av dette. Smith oppsummerer al-Tabarī si utlegging av sure 3: 19/17 på denne måten (i mi omsetting):

På eitt nivå impliserer *islām* både det å slutte seg til gruppa av muslimar og namnet på denne gruppa. Men på eit anna nivå tyder det den djupare og personlege overgivinga av hjartet, i den omfattande meininga som ein forstår med tru, *īmān* (Smith 1975: 219).

## **Religionen islam i Koranen**

Dersom ein skal få tak på kva dei normative kjeldene i islam har å seie til temaet ”religion”, må ein sjå nærare på korleis nøkkelomgrepa *dīn* og *islām* blir brukt i Koranen og Hadith-samlingane.

Når det gjeld mogelege tolkingar av Koranen, vart det alt i klassisk tid vist stor interesse for å ordne dei ulike surene i ei kronologisk rekkefølge. Den klassiske inndelinga av surer og vers frå høvesvis Mekka- og Medina-perioden har i nyare tid blitt vidareutvikla av vestlege orientalistar. Den kronologiske ordninga og den tilhøyrande kontekstualiseringa av surene har relevans for korleis ein tolkar religionsomgrepet i Koranen. For i Mekka-perioden var ”islam” enno ikkje formalisert som eit særskilt religionssamfunn. I denne første fasen av Muhammad sin profetkarriere, var islam berre namnet på den fulle overgivinga til Gud som Muhammad kalla til då han stod fram på torget i Mekka med sine openberringar.

Den ”islamske” budskapet som Muhammad forkynte, fekk gradvis klarare konturar i oppgjeret med den arabiske polyteismen. Samtidig kunne han positivt knyte til det som fleire stader i Koranen blir kalla ”Abrahams trusretning”, eventuelt ”Abrahams religion” (*millat Ibrāhīm*, sjå for eksempel 3: 95/89, 16: 123/14 og 22: 78/77). Ein del religionshistorikarar meiner at nemninga ”Abrahams trusretning” viser til ei monoteistisk reformrørsle som var i sving alt før Muhammad steig fram på scena, som ei religionsform han kunne vidareutvikle. Det er i det heile mykje som tyder på at Muhammad i denne fasen forstod seg sjølv som ein fornyar av den jødisk-kristne tradisjonen, og at han også forventa støtte til sitt monoteistiske reformprosjekt frå jødane og dei kristne.

Det er først etter emigrasjonen til Medina at islam får klarare konturar av eit trussamfunn som har andre reglar og ritar enn sine abrahamittiske slektningar. I ei av dei

seinaste openberringane frå Medina seier Gud: ”I dag har Jeg fullbrakt deres religion (*dīn*) og fullbyrdet Min nåde mot dere, og godtatt *islām* som religion for dere” (Koranen 5: 3/5).

Versa rett før og etter listar opp reglar for tillaten og forboden føde og åtvarar også mot å praktisere lykkespel. Når islam i denne fasen blir meir og meir profilert som eit eige trussamfunn, blir grenseoppgangen tydelegare både i høve til skikkane i det arabiske stammesamfunnet (for eksempel alkoholnyting og lykkespel) og ritane i jødedommen. Sidan jødane var sterkt representert i Medina, var nok behovet for avgrensing i forhold til jødedommen meir påtrengande enn i høve til kristendommen.

Men det er altså ikkje i Medina det byrjar. Ser ein på korleis omgrepet *dīn* blir brukt i Koranen (Haddad 1974), vil ein finne at ordet i dei tidlege openberringane frå Mekka for det meste blir brukt i konstruksjonen *yawm al-dīn*, som tyder Dommens dag. Det er også slik *dīn* blir brukt i den første Koran-suren, når Gud blir titulert som ”Herren over Dommens dag” (*mālik yawm al-dīn*, 1: 4). I dei tidlege surene kan ordet også stå åleine i tydinga ”dom” (95: 7). Denne tydinga av *dīn* har etymologiske røter i ein arabisk verbalstamme som konnoterer skuld og ansvar. Både etymologien og ordbruken i Koranen gir såleis hint om at religion i islamsk meining gir assosiasjonar til det å stå til ansvar for Gud på Dommens dag.

Men verken ordet eller tanken om mennesket sitt ansvar overfor guddommen er særmerkt for islam. Tvert om er det mykje som tyder på at Koranens ord for religion er lånt frå andre språk enn arabisk, anten frå persisk eller frå arameisk/hebraisk. På persisk går ordet *dīn* går tilbake til *daēnā* i den zoroastriske Avesta, der det vart brukt i mange av dei tydingar som ein seinare assosierte med ordet religion. Også arameisk/hebraisk har eit tilsvarande ord som blir brukt i tydinga ”dom” (Smith 1978: 98f, Gibb and Kramers 1991: 377f).

Men om ordet kan vere lånt, gir Koranen nye og særmerkte tydingar til omgrepet. Som den tyske omgrepshistorikaren Reinhart Koselleck har peika på: Eit ord blir til eit omgrep når eit bestemt ord blir ladd med heile fylde av ein sosial, kulturell eller politisk kontekst (Koselleck 1985: 5). I eit kontekstuellt perspektiv byrjar (som vi har sett) preginga av ordet *dīn* med at Muhammad knyter sin bodskap til Abrahams trusretning. I Koranen sine mekkanske surer blir denne omtalt som den sanne monoteistiske religionen, *al-dīn al-hanīf* (10: 105, jf. 6: 161/162).

Denne (i høve til jødar og kristne) inkluderande tydinga av ordet finn ein også i dei seinare surene frå Medina. Men her blir Abrahams religion eller trusretning (*millat Ibrāhīm*) i stigande grad identifisert som muslimane sin religion (22: 78/77). Samtidig får historiene om Abraham og hans familie i denne fasen konturar av kultlegender som sakte, men sikkert blir konstituerande for islam som religionssamfunn. Eksempel på denne utviklinga finn vi i

sure 2: 125/119, der Abraham og Ismael blir omtalt som grunnleggjarar av Ka'baen. Tilsvarande blir den dramatiske forteljinga i sure 37: 102/100ff om Abraham som skal til å ofre Ismael, til fundament for den årlege offerfesten id ul-adha.

Som Yvonne Haddad har peika på i sin studie av religionsomgrepet i Koranen (Haddad 1974: 120), blir det i denne fasen også innført eit skilje mellom sann og falsk religion, ved bruk av konstruksjonen ”den sanne religionen”: ”Han er det, som har sendt Sitt sendebud med ledelse og sannhets religion (*al-dīn al-haqq*), så Han kan la den vinne frem overfor all religion, selv om avgudsdyrkerne misliker det” (sure 61: 9).

I fleire av surene frå Medina-perioden, nærare bestemt i krigspassasjane i sure 2, 8 og 9, blir muslimane også oppmoda til aktiv kamp mot avgudsdyrkarane i Mekka. Muslimane får no løyve til å gripe til våpen og blir kalla til å kjempe heilt til det ikkje lenger finst noko forfølging frå fiendane og ”religionen tilhøyrer Gud” (*al-dīn li-l-lāh*, sure 2: 193/189 og 8: 39/40).

I sure 9 blir uttrykket ”den sanne religionen” også brukt polemisk i det verset som kallar muslimane til strid mot jødar og kristne som avviser det som for muslimane er det fundamentale i Abrahams religion:

Bekjemp dem som ikke tror på Gud og dommens dag, som ikke forbyr det Gud og Hans sendebud har erklært forbudt, og som ikke bekjenner sannhets religion (*al-dīn al-haqq*) av skriftfolkene, til de punger ut med tribut (*jizya*, den seinare minoritetsskatten) i ydmykhet (9: 29).

Andre surer frå Medina-perioden synest å målbere eit meir inkluderande religionsomgrep. I sure 3 står det å lese:

... de er ikke alle like. Blant Skriftens folk [= jødar og kristne] finnes en rettferdig gruppe, som resiterer Guds ord i nattens timer, og faller ned i bønn, som tror på Gud og Dommens dag, som forordner det som rett er, og forbyr det urette, som kappes i å gjøre gode gjerninger. Disse er rettskafne. Det gode de gjør vil aldri savne anerkjennelse (sure 3:113-115/109-111).

Det finst også haldepunkt i Koranen for dei som vil formulere eit meir pluralistisk syn på religiøst mangfald. Den femte Koran-suren slår fast at jødar, kristne og muslimar har kvar sine normer og at dei er kalla av Gud til på kvar sitt trusgrunnlag å kappast i gode gjerningar (sure 5: 47-48/51-53; meir om desse versa nedanfor).

Anten ein – som moderne Koran-tolkar – ser etter haldepunkt for eit ekskluderande eller eit inkluderande religionsomgrep i Koranen, gjeld det også her det som skrive står: Den som leitar, skal finne. Det er likevel ikkje til å kome frå at religionsomgrepet i dei seinare

surene blir meir og meir islamsk i konfesjonell meining, gjennom kvalifiserande bestemningar som set eit skilje mellom rett og vrang religion.

Når det gjeld sjølve termen *islām*, vil vi finne at denne i Koranen opptre i bestemt form som ”islamen” (*al-islām*). Men som vi har vore inne på, viser ordet i dei tidlege surene ikkje til eit religionssamfunn, men til den grunnleggande religiøse handlinga å gi seg heilt over til Gud. Ifølgje dei openberringane som kom til Muhammad i Mekka, føreset *islām* eit ope hjarte som er rettleia av Herrens lys (sure 39: 22/23, jf. 6: 125). Koranen viser til at også Jesu disiplar tar Gud som vitne på at dei er sanne truande og overgivne muslimar (*muslimūm*) i denne inkluderande meininga (3: 52/45).

Men gradvis tar også ordet *islām* farge av Koranen sin stadig klarare grenseoppgang mellom muslimar, jødar og kristne. Mot slutten av openberringane synest *al-islām* eintydig å ha blitt namnet på eit spesifikt trussamfunn: ”I dag har Jeg fullbrakt deres religion og fullbyrdet Min nåde mot dere, og godtatt islam som religion for dere” (5: 3/5).

Kva Koranen seier om religion, er ikkje eintydig. Som vi har sett, kan nøkkeltermene *īmān* (tru) og *islām* (overgiving) anten tolkast i universalistisk retning, som uttrykk for mennesket si tillitsfulle overgiving til og lydnad mot Gud, eller meir partikularistisk, som islamske trussetningar og namnet på det muslimske trussamfunnet. Sjølv om vi kan ane ei kronologisk utvikling i meir partikularistisk retning, er det her som elles opp til tolkarens blikk kva ein får ut av teksten.

### **Systematisering av termane i Hadith**

Går ein til Hadith-samlingane, vil ein finne at desse trekkjer nokså klart i partikularistisk eller konfesjonell retning. Det kan vi sjå av den aller første hadithen som tradisjonssamlaren Muslim siterer. Hadithen handlar om at Muhammad blir spurt av engelen Gabriel om å definere termane *al-islām*, *al-īmān*, *al-ihsān* samt termen for dommens dag (*al-sa‘at*, ”timen”).

I svaret frå Muhammad blir *al-islām* (også her i bestemt form) definert med tilvising til ein konfesjonell truspraksis, nemleg islams fem søyler. Tilsvarende blir trua (*al-īmān*) definert som muslimske trusartiklar (jf. ”belief”) heller enn mennesket si tillitsfulle grunnhaldning overfor Gud (jf. ”faith”). *Al-ihsān*, eit ord som i Koranen konnoterer ”det gode og vakre”, blir definert som gudsmedviten intensjon. ”Timen” (*al-sa‘at*) blir

karakterisert ved nokså surrealistiske bilete der essensen synest å vere at på Dommens dag skal dei første bli dei siste, og dei siste dei første. Og den heilskapen som avteiknar seg gjennom dei svara Muhammad gir, blir i den avsluttande passasjen omtalt som muslimane sin religion (*dīn*).

Hadithen, som blir fortalt av ‘Umar ibn al-Khattāb (den andre kalifen i Medina, frå 634-644), lyder i sin heilskap slik (i mi omsetting til norsk):

‘Umar ibn al-Khattab fortalde meg dette: Ein dag då vi sat i lag med Guds Sendebod, såg vi ein mann nærme seg. Han hadde klede som var heilt spesielt kvite, og hår som var heilt spesielt svart. Ein kunne ikkje sjå at reisa hadde sett noko spor på han. Ingen av oss kjende han. Han sette seg ned saman med Profeten, med kne mot kne. Han la handflatene på låra hans og sa:

“Muhammad, la meg få vite kva overgiving (*al-islām*) er for noko”. Guds Sendebod sa: “Overgiving er at du vedkjenner at det ikkje finst nokon gud utan Gud, og at Muhammad er Guds Sendebod”, at du utfører den rituelle bønna, at du gir velferdsbidraget, at du fastar i Ramadan, og at du gjer pilegrimsreise til Huset om du kan greie å kome deg dit [= “dei fem søylene”]. Han [mannen] sa: “Du har sagt som sant er”. Han [Umar ibn al-Khattab, altså forteljaren] kommenterte: “Det undra oss ju at han først stilte eit spørsmål, og så sjølv sa at det stemte”.

Han [mannen] heldt fram og sa: “Lat meg få vite kva tru (*al-īmān*) er”. Han [Muhammad] sa: “At du trur på Gud, på englane hans, på bøkene hans, på sendeboda hans, på den siste dagen og på lagnaden – om han no er god eller vond [= “trusartiklane i islam”]. Han [mannen] sa: “Du har sagt som sant er”.

Og han [heldt fram og] sa: “Lat meg så få vite kva velgjerning (*al-ihsān*) er”. Han [Muhammad] sa: “At du tener Gud som om du såg Han. For sjølv om du ikkje ser Han, så skal du vite at Han ser deg”.

Han [mannen] sa: “Lat meg så få vite kva timen (*al-sa‘at*) er”. Han [Muhammad] sa: “At han som blir spurt om Timen, ikkje veit meir enn han som spør”. Han [mannen] sa: “La meg også få vite kva som kjenneteiknar han”. Han [Muhammad] sa: “At slavejenta føder si husfrue, og at du vil sjå dei berrfotte, dei nakne, dei naudlidande og sauegjetarane kappast om å reise store byggverk”.

Han [forteljaren] heldt fram: “Så gav han seg i veg, medan eg vart verande ei god stund. Då sa han [Muhammad] til meg: “Veit du kven han som spurde, var, ‘Umar?’” Eg sa: “Gud og hans Sendebod veit best”. Då sa han: “Det var Gabriel. Han kom til dykk for å lære dykk religionen (*dīn*) dykkar.”

Her ser vi tydeleg korleis religionen i den islamske formingstida blir formalisert til trusartiklar, og at islam i stigande grad blir definert ved hjelp av konfesjonelle og rituelle særmerke, nemleg dei fem søylene. Samtidig kan hadithen lesast som eit uttrykk for eit fleirdimensjonalt religionsomgrep: Religionen islam er både den ytre truspraksisen som dei fem søylene føreskriv (*al-islām*), dei trusførestillingane som denne svarer til (*īmān*), og eit godt og vakkert liv der etikk og estetikk er to sider av same sak (*al-ihsān*). I den



særmerkte innføringsboka *The Vision of Islam* blir denne hadithen tatt som utgangspunkt for ei innføring i islam som legg like mykje vekt på dei indre dimensjonane som dei ytre (Chittick and Murata 1996).

## Moderne tolkingar

Ser ein på korleis det islamske religionsomgrepet blir framstilt dag, vil ein finne at mange islamske reformtenkarar prøver å halde fast – eller rettare sagt: gripe tilbake til – den opne meininga til orda *dīn* og *islām* som dei seinaste Koran-surene og Hadith-samlingane lukkar. For reformtenkarar er det då også strategisk viktig å unngå at omgrepa *islām* og *dīn* blir einssidig assosiert med fasttømra religiøse institusjonar.

Ser ein på den svenske Koran-omsettinga *Koranens budskap* (Koranen 1998), vil ein sjå at konvertitten Mohammed Knut Bernström omset Koran-verset 5: 3/5 ovanfor på denne måten: ”Denna dag har Jag fullbordat det religiösa regelverket för er och skänkt er Min välsignelse i fullaste mått. Jag har beslutat att underkastelse under Guds vilja skall vara er religion”. Også i verset som karakteriserer islam som religionen overfor Gud (3: 17/19), tar Bernström islam som eit allmennomgrep og omset det med ”underkastelse under Hans vilja”. Sjølv ei meir tradisjonell Koran-omsetting som Yusuf ‘Ali’s *The Holy Qur’ān* held fast den meir allmenne meininga i ein parentes: ”The Religion before Allah is Islam (submission to His Will)”.

Den relativt liberale reformtenkaren Fazlur Rahman, som hadde pakistansk bakgrunn, men etablerte seg i USA, omset *dīn* ikkje med religion, men med lydriad. Han gir også ei inkluderande tolking av termene *īmān* og *islām*. Slik Rahman ser det, peikar *īmān* og *islām* høvesvis mot den indre, personlege og den ytre, samfunnsmessige dimensjonen ved religionen. Rahman slår fast at personleg tru ikkje er nok for Guds formål. Det er også heilt nødvendig å etablere eit organisert fellesskap. Slik sett er *islām* å forstå som den ytre, konkrete utarbeiding av trua i eit normativt fellesskap (Rahman 1983: 175f). Rahman meiner at islam og kristendom er ulike på dette punktet og at kristendommen legg for einssidig vekt på den indre trusdimensjonen. Men argumentasjonen hans er allmenn: han er på leiting etter det kva som kjenneteiknar religion som eit omfattande fenomen, meir enn partikularistiske definisjonar av islam.

Også den radikale reformtenkaren Farid Esack reflekterer i den før nemnde boka *Qur'ān, Liberation and Pluralism* over kva *īmān* og *islām* djupast sett tyder. Endå klarare enn Rahman tar han begge desse termene som referansar til dynamiske, personlege kvalitetar. Inspirert av Cantwell Smith åtvarar Esack mot å tingleggjere omgrepa, slik at trua blir noko som muslimane har, og islam berre namnet på eit religionssamfunn.

Bakteppet for boka til Esack er hans deltaking i kampen mot apartheid i Sør-Afrika. Ut ifrå sine erfaringar frå eit tett samarbeid med kristne i kampen mot raseskiljet leitar han etter ein meir inkluderande måte å forstå islamsk tru på enn den vanlege konfesjonelle. Det Esack er ute etter, er ei forståing av koranske nøkkeltermar som kan byggje opp om det som undertittelen til boka hans signaliserer, nemleg ein tverr-religiøs solidaritet mot undertrykking.

I si nytolking tonar Esack ned dei konfesjonelle dimensjonane ved trua og religionen islam og legg i staden eit sosial- og maktkritisk perspektiv på dei nemnde termene. Slik Esack ser det, må ein forstå både *īmān* og *islām* i lys av Guds dom over dei omsynsløst rike og mektige (sure 107: 1–3), hans tilsvarande preferanse for dei undertrykte på jorda (28: 5f/4f) og hans kall til alle som trur, om å ta opp kampen for Guds sak. Esack peikar på at i Koranen er Guds sak framstilt som identisk med dei svake og undertrykte si sak (sure 4: 75/77). Med referanse til kampen mot apartheid forstå han *īmān* som tru på frigjeringas Gud og *islām* som deltaking i den sak Gud fører på jorda til fordel for dei fattige og undertrykte.

Esack drøftar også korleis ein skal forstå invitasjonen i sure 5 til jødane, dei kristne og muslimane om å konkurrere i gode gjerningar, i samsvar med den norma som Gud har gitt kvar av dei. Sjølv om jødar, kristne og muslimar er blitt vist ulike vegar, siktar openberringane som vart gitt til Moses, Jesus og Muhammad mot det same – nemleg gode gjerningar:

Hver og en har Vi gitt en norm (*shir'a*) og en praksis (*minhāj*)! Om Gud hadde villet, kunne Han ha gjort dere til et samlet trossamfunn (*umma*), men Han ønsket å stille dere på prøve ved det Han har gitt dere. Så kappes i å gjøre det gode (*al-khayrāt*)! Til Gud skal dere alle vende tilbake. Han vil redegjøre for det dere var uenige om (sure 5: 48/52f).

Det skulle ikkje forundre nokon at nettopp dette verset blir flittig sitert av dei som ønskjer å få fram den inkluderande måten som Koranen taler om tru og gjerningar på – nærast som ein invitasjon til “dei gode gjerningars olympiade” (Hamilton 1991). Problemet er berre at i den same litterære konteksten finn ein også ei åtvaring til muslimane mot å ta jødane og dei kristne som tillitsfulle vennar (eller allierte). Berre tre vers nedanfor det olympiske verset

står det nemleg å lese: ”Dere som tror, slutt dere ikke til jøder og kristne! De henger sammen. Den som slutter seg til dem, blir en av dem. Gud leder ikke urettferdige!” (5: 51/56).

Korleis skal ein få dette til å henge i hop? Esack løyser problemet ved å ta dei meir polemiske orda mot jødane og dei kristne som eit uttrykk for historisk bestemte konflikhtar, der særleg jødane sin økonomiske posisjon på den arabiske halvøya vart sett på som ei sosio-politisk hindring for det muslimske frigjeringsprosjektet.

I ein annan samanheng, der dei sosiale konfliktlinjene går heilt på tvers av religiøs tilhørrelse, må ein tenkje igjennom Koranens ord frå grunnen igjen. Då vil ein – ifølgje Esack – finne at Guds sak ikkje er lik “muslimane” sine interesser i konfesjonell mening, men at Gud – utan omsyn til religionsgrenser – står på dei fattige og undertrykte si side. På dette hermeneutiske grunnlaget kallar Esack muslimane til ei grundig revurdering av det Koranen seier om forholdet mellom religionane, i lys av nye historiske erfaringar (Esack 1997: 114ff).

### **System eller tru?**

Når liberale reformtenkarar som Rahman og Esack programmatisk opnar det islamske religionsomgrepet, omdefinierer dei, som vi har sett, også trusomgrepet i meir dynamisk og inkluderande retning. På denne måten kjem dei nær Cantwell Smith sin tilnæringsmåte til dei to omgrepa religion og tru. Rahman held likevel fast ved at religionen treng institusjonalisering og meiner at islam på dette punktet har eit komparativt fortrinn i høve til kristendommen. For Rahman er *īmān* namnet på den dynamiske, personlege trua, medan *islām* namngjer det (meir ytre) religiøse fellesskapet.

Hos moderne islamistar er tolkinga av både trus- og religionsomgrepet systemorientert og tenderer mot å lukke islam ved å gjere religionen til ein ideologi. I islamismen blir religionen nemleg definert som eit metodisk program (*minhāj*) og eit politisk system (*nizām*).

Islamisme er ei omdiskutert nemning, men refererer til moderne trendar som på ulike vis systematiserer islam til ein samfunnsideologi. Då Zia ul-Haq ved byrjinga av 1980-talet introduserte ei rekkje islamiseringstiltak i pakistansk lovgiving og skulevesen, brukte han

nettopp uttrykket ”den islamske ideologien”. Pakistan har framleis eit eige ”Råd for islamsk ideologi”.

Mykje av den moderne islamismen har sitt opphav i Det muslimske brorskap i Egypt. Deira mest framstående talsmann ved midten av 1900-talet var Sayyid Qutb, som vart avretta av Nasser-regimet i 1965. Hos Qutb er *minhaj*, som kan omsettast med metodisk system, ein nøkkelterm. Ikkje berre religionen, men også trua blir hos Qutb omdefinert i systemisk retning. I boka *This religion of Islam* (på arabisk: *Hādha al-dīn*) skriv han for eksempel (i mi omsetting): ”Den islamske trua er ein guddommeleg bestemt Veg for menneskelivet” (Qutb 1988: 2).

I Qutb sin islamistiske visjon kan trua ikkje skiljast frå tanken om det islamske samfunnet under Guds absolutte kontroll: ”Såleis krev islam at den absolutte kontrollen over det menneskelege samfunnet tilhøyrer Gud og den Vegen som Gud har bestemt” (ibid.: 33). I si bok *Veimerker* kallar han då også til eit totalt opprør mot alle former for menneskeskapte institusjonar og til ein altomfattande revolusjon mot dei som styrer ved hjelp av lover som menneske har laga. I hans auge var både ”fråfalne” muslimske statsleiarar, kommunistar, sionistar og vestlege materialistar å rekne som vantru. Med brodd mot meir inderleggjorte eller defensive tolkingar av *jihād*-omgrepet gjer Qutb det klart at *jihād* ikkje berre handlar om å forsvare seg. Siktemålet er offensivt å overvinne ”dei sataniske krefter og system” og erstatte dei med ”Guds autoritet på jorda” (Qutb 2004).

Tanken om islam som eit fulldekkande, systemisk program utfaldar Qutb i boka *Islam – the religion of the future*. Den første setninga i boka slår fast at islam er eit metodisk system (*minhaj*) for alle sider ved livet, noko som han seinare generaliserer når han seier at ”alle religionar er livssystem” (Qutb n.d.: 5, 15).

Både her og i mange av sine andre bøker framstiller Qutb, med polemisk snert, islam som eit komplett alternativ til Vesten og andre ideologiske eller religiøse system. Som eit kontrastbilete til sin eigen islamistiske visjon skriv han i den nemnde boka om ”den skrekkelege schizofrenien” i vestleg kristendom. Qutb hevdar at då kristendommen lausgjorde seg frå den lovorienterte jødedommen, førte dette til at kristendommen meir og meir skilde den åndelege sfæren frå den politiske, og teologien frå jussen. Qutb sitt sentrale klagemål mot kristendommen er at den såleis har kløyvd tilveret i mange delar og på den måten fragmentert det heilskaplege systemet som all religion er meint å representere.

Qutb sin systemiske nytolking av islam passar godt til det Cantwell Smith omtaler som ”reification in Islam”. Qutb sin nøkkelterm *minhaj* (metodisk system) blir brukt ein gong i Koranen, i det verset frå den femte Koran-suren som seier at Gud har gitt kvar

religion sitt spesifikke program å realisere (sure 5: 48/52f, Einar Berg omset, som vi har sett i sitatet ovanfor, *minhāj* med ”praksis”).

Det andre ordet for system som islamistar brukar, nemleg *nizām*, finst ikkje i Koranen. Cantwell Smith meiner å kunne konstatere at det er først i moderne tid dette ordet kjem i bruk – kanskje som uttrykk for ein typisk moderne systematiseringsiver (Smith 1978: 115f.).

Bak den moderne karakteristikken av islam som eit system sporar Cantwell Smith ei lengre utvikling. Ut frå ein analyse av titlane på kjende bokverk om islam frå den klassiske til den moderne tidsepoken hevdar han at termen *islām* (som nemning på den institusjonaliserte religionen islam) gradvis blir meir og meir dominerande i høve til termen *īmān* (forstått som eit meir dynamisk trusomgrep). Går ein til Koranen, noterer Cantwell Smith, er forholdet omvendt: her blir ordet *islām* brukt berre åtte gongar, *īmān* derimot førtifem (ibid.: 111).

Denne endringa i språkbruk er for Cantwell Smith ein indikasjon på det han kallar tingleggjering av islam. Men spenninga mellom dynamisk tru og religiøst system er nok for kompleks til å kunne innordnast kronologisk i ei forfallshistorie, slik Cantwell Smith kan tolkast. Som vi har sett i gjennomgongen av Koranen, kan ikkje *islām* utan vidare takast som namnet på ein institusjonalisert religion og settast opp mot *īmān* som eit meir dynamisk trusomgrep. Sjølv om ordet *islām* berre blir brukt åtte gongar i Koranen, finn ein partisippet *muslim* førtito stader. Både *islām* og *muslim* kan då også (som vi har vist) takast anten i inkluderande eller meir ekskluderande meining – som allmenn referanse til mennesket si overgiving til Gud eller som spesifikk referanse til religionen islam og dei som sluttar seg til den.

### **Dei religiøse vitskapane**

Slik om lag kan religionsomgrepet i islam tilretteleggjast – gjennom nærlesing av Koranen, og analyse av motstridande tolkingar i moderniteten. Moderne tolkingsinteresser kan her slå ut i to motsette retningar: anten som ein moderne systematiseringsiver som gjer islam til politisk ideologi (islamismen), eller som ei aksentuering av dei personlege og dynamiske aspekta ved omgrepa *dīn*, *islām* og *īmān* (liberal reformtenking, inspirert av Cantwell Smith sine kategoriar).

For heilskapen si skuld bør det også nemnast at ordet *dīn* i den islamske idéhistoria ikkje berre tyder ”religion” i altomfattande forstand, men også har fått ei rekkje avleide tydingar som føreset eit skilje mellom religiøse og verdslege arenaer. Også dette er ein distinksjon som har fått fornya aktualitet i moderniteten, der religionen (i takt med sekulariseringsprosessane) i aukande grad skilt ut som ein eigen sektor i samfunnet.

Allereie tusen år tilbake finn ein omgrepet *'ulūm al-dīn* som ei nemning på bestemte vitenskapar som (i motsetnad til verdslege vitenskapar) vart kalla ”religiøse”. Når den store teologen al-Ghazālī formår dette uttrykket ved overgangen frå 1000- til 1100-talet, knyter han det til eit program om å gjenoppvekke dei religiøse vitenskapane som etter hans mening allereie hadde stivna. Tittelen på hans hovudverk er *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, som nettopp tyder ”Gjenoppliving av dei religiøse vitenskapane”.

Slik al-Ghazālī såg det, burde mystikk (*tasawwuf*) og etikk (*'ilm al-akhlāq*) overordnast både dialektisk teologi (*'ilm al-kalām*) og rettsvitenskap (*'ilm al-fiqh*). Rettsvitenskapen såg han kontroversielt nok som ein verdsleg og ikkje ein religiøs vitenskap. På den andre sida avgrensa al-Ghazālī seg også frå filosofien (*falsafa*) og bidrog sterkt til at den klassiske filosofien i islam miste sin religiøse legitimitet (Leirvik 2002: 157ff).

I tidlegare fasar, som i Bagdad og andre delar av Midtausten på 800- og 900-talet, blomstra den islamske filosofien, i eit omfattande intellektuelt samvirke mellom muslimske og kristne intellektuelle som hadde ei felles interesse av å forstå den religiøse openberringa og dei guddommelege boda i lys av den klassiske greske filosofien. Somme har karakterisert den islamske filosofien frå denne epoken som ei form for ”universalistisk humanisme” (ibid.: 122ff.).

Diskusjonen held fram i moderne islam om kva som skal reknast for dei vitenskaplege fundamenta for religionen (*'usūl al-dīn*). Dette handlar også om kva slags vitenskapar som skal prioriterast i utdanninga av islamske lærde. Her er det lenge rettsvitenskapen som har dominert, ved sidan av Koran-eksegese og tradisjonsvitenskap (Hadith-gransking). Mystikk og reflekterande teologi har spela ei langt mindre rolle, for ikkje å snakke om filosofi. Den mystiske kunnskapen er blitt tradert gjennom sufiordenar. Den islamske filosofien, som blomstra frå 800- til 1000-talet, vart aldri institusjonalisert i varige lærdomsinstitusjonar og var tilsvarande sårbar for ideologiske omskifte i det islamske riket. Den store spansk-arabiske filosofen Ibn Rushd, som verka på 1200-talet, er idéhistorisk sett ein ”late bloomer” og måtte talande nok arbeide som sharia-dommar for å kunne tene til livets opphald som rasjonelt orientert filosof (Leirvik 2002: 130ff).

Moderne reformtenkarar vil gjerne rehabilitere den islamske filosofien og den rasjonelt orienterte teologien som blomstra i islam si stordomstid. Men dei arbeider også for å reformere rettstenkinga i islam, slik at den – gjennom nytolkande resonnement (*ijtihād*) – kan gjenoppvekkast som ein dynamisk og fleksibel refleksjon om kva som er Guds vilje. Andre reformtenkarar er meir mystisk orienterte men deler andre reformatorar sitt ønske om revitalisere stolte islamske tradisjonar som i lange periodar har kome i bakgrunnen for meir lovorienterte tolkingar av religionen.

### **Oppsummering: religion og reform**

Felles for dei muslimske reformatorane er deira leiting etter dynamiske, opnande element i religionen sine kjelder. Men også dei må ta spørsmålet om religiøs institusjonalisering på alvor. I klassisk tid fann religionen islam si form i spenninga mellom profetisk opning og religiøs institusjonalisering. I moderne tid finn den same religionen si form i spenninga mellom etablerte institusjonar, dynamisk reformtenking og nye former for institusjonalisering som vil kunne gi islam heilt andre uttrykksformer enn dei som dominerer i dag.

I arbeidet for islamsk reform må også (som Farid Esack har vist) islam sitt forhold til andre religionar nytenkast. Likeverdige sameksistens mellom religionane er eit moderne prosjekt og ei felles utfordring for islam og kristendom, som begge har tradisjon for å konfrontere og kontrollere andre religionar. Som vi har sett, gir dei islamske kjeldene haldepunkt for så vel konfronterande som inkluderande tolkingar av religionen islam.

Kva tolkingar som vil få gjennomslag, er avhengig både av den generelle kulturutviklinga, islam sine autoritetsstrukturar og fleksibiliteten til dei religiøse institusjonane.

### **Referansar**

Chittick, William C., and Sachiko Murata. 1996. *The Vision of Islam*. London: I.B. Tauris.

- Esack, Farid. 1997. *Qur'ān, Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld.
- Gibb, H.A.R., and J.H. Kramers, eds. 1991. *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden, New York: E.J. Brill.
- Haddad, Yvonne Yazbeck. 1974. The conception of the term *dīn* in the Qur'ān. *The Muslim World* 64 (2):114-123.
- Hamilton, Ernest. 1991. The Olympics of 'Good Works': Exploitation of a Qurānic Methaphor. *The Muslim World* (1):72-81.
- Koranen. 1998. *Koranens budskap i svensk tolkning av Mohammed Knut Bernström med kommentarer av Muhammad Asad*. Stockholm: Proprius.
- Koselleck, Reinhart. 1985. *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. Translated by K. Tribe. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Leirvik, Oddbjørn. 2002. *Islamsk etikk - ei idéhistorie*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Qutb, Sayyid. 1988. *This religion of Islam (hadha 'd-din)*. Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations.
- . 2004. *Milepæler*. Oslo: L.S.P. forlag.
- . n.d. *Islam - The Religion of the Future*. Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations 4. (På arabisk: *Mustaqbal hādha al-dīn*, I.I.F.S.O. 1988.)
- Rahman, Fazlur. 1983. Some Key Ethical Concepts of the Qurān. *The Journal of Religious Ethics* 11 (2):170-185.
- Smith, Jane I. 1975. *An historical and semantic study of the term islam as seen in a sequence of Quran commentaries*. Missoula, Montane: Scholars Press.
- Smith, Wilfred Cantwell. 1978. *The Meaning and End of Religion. A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions*. London: SPCK.



