

Koranen i Skandinavia

*En deskriptiv-komparativ analyse av utvalgte 'āya i
oversettelse*

Anne Lene Lerdal Nymo



ARA4590: Masteroppgave i arabisk språk (60 studiepoeng)

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

Universitetet i Oslo
Mai 2015

Koransen i Skandinavia:

En deskriptiv-komparativ analyse av utvalgte 'āya i oversettelse

Anne Lene Lerdal Nymo

An abstract painting on a light blue textured background. The central focus is the Arabic word 'القرآن' (Al-Qur'an) written in bright yellow calligraphic script. The word is surrounded by swirling, expressive brushstrokes in shades of blue, green, and dark teal. There are also small clusters of red and orange dots scattered around the central text, adding to the abstract composition.

القرآن

ARA4590: Masteroppgave i arabisk språk
Universitetet i Oslo
Mai 2015

©Anne Lene Lerdal Nymoen 2015

Koranen i Skandinavia: En deskriptiv-komparativ analyse av utvalgte *ʾāya* i oversettelse.

Anne Lene Lerdal Nymoen

<http://www.duo.uio.no>

Print: Reprosentralen, Universitetet i Oslo.

Sammendrag:

'Oversettelse' beskriver den prosessen hvor en tekst skifter språkdrakt og gis et nytt skrift-uttrykk i en annen språkdrakt, oversetterens oppgave blir således å ikke teksten det nye språket. Tanken er å oppnå et så likt, eller ekvivalent, resultat som mulig. Enhver oversettelsesprosess består imidlertid av en rekke valg og prioriteringer fra oversetterens side; oversetterens ideologiske forankring og personlighet vil unektelig påvirke prosessen. I tillegg vil avstand i tid, kultur og språkssystem vanskeliggjøre overføringen; ethvert aspekt ved kildeteksten vil ikke kunne overføres 'optimalt', og resultatet blir oftest beskrevet som et 'tap' av ekvivalens. Med dette utgangspunktet blir oversettelse en tapsbegrensningsprosess; er det allikevel mulig å se på oversettelse i mer positiv forstand?

Denne oppgaven ser på utvalgte *'āya* (koranvers) fra fem ulike skandinaviske primæroversetteser av Koranen. Utvalget viser en rekke kulturelle, religiøse og språklige utfordringer knyttet til trosaspektet, kvinners stilling og eldreomsorg. Oppgaven gjør innledningsvis rede for begrepet 'ekvivalens' i oversettelsesteori og angir relevante teorier og begreper som oppgaven benytter seg av, samt relevante studier av koranoversettelse og kontekstualisering av oversettelsene. Videre analyseres utdragene fra Koranen i lys av temporale, kulturelle og ideologiske variasjoner, og viser ved hjelp av en rekke oversetterteoretiske verktøy, i hvilken grad og hvordan det ferdige produktet påvirkes av ulike hensyn utenfor selve kildeteksten.

Koranen, som kun aksepteres som et guddommelig budskap av de troende i sin arabiske form, *al-qur'ān*, representerer en av de større utfordringene i oversettelse. Allikevel, Koranen både bør, og må oversettes, men til hvilket mål og med hvilke strategier blir den oversatt?

Forord:

Først vil jeg takke min trofaste veileder Professor Gunvor Mejdell. Hun har vært en støtte under hele prosessen og gitt meg klar og presis tilbakemelding, samtidig som hun har vært en stor kilde til inspirasjon og kunnskap: takk for alle hyggelige veiledningssamtaler!

Jeg vil også sende min takknemlighet til min venn og mentor, Nora S. Eggen, for at hun tok seg tid til å diskutere utfordringer med oppgaven og gi solide innspill. Din innsikt og kompetanse har vært en uvurderlig ressurs og til stor inspirasjon.

Takk til min kjære mann, som så tålmodig har latt meg holde på med denne oppgaven og støttet meg i det jeg har villet drive med. Og takk til mine tre gode barn for at dere er de små menneskene dere er, og tar meg med inn i deres vakre verden. Takk også, til min kjære mor og far for all støtte, oppmuntring og kjærighet.

Tusen takk til min gode venn, og med-arabiskentusiast, Kjersti Enger Jensen, som har bidratt med korrekturlesning og vært en inspirasjon for utformingen av oppgaven.

Takk til alle mine venner som har oppmuntret meg til å fullføre oppgaven og gitt meg tro på arbeidets nytteverdi.

Det endelige ansvaret for oppgaven hviler allikevel på meg; eventuelle feil og mangler må tilskrives meg alene.

Innholdsfortegnelse:

1. INNLEDNING	1
1.1 OPPGAVENS MÅL OG PROBLEMSTILLING.....	1
1.2 VALG AV OVERSETTELSER OG KONKRET MATERIALE	2
1.3 OVERSIKT OVER OPPGAVEN.....	2
1.4 FORKORTELSER	4
1.5 TRANSKRIPSJONS MAL.....	5
1.5.1 Ytterligere bemerkninger til transkripsjon	5
2 TEORI	6
2.1 EKVIVALENS	6
2.1.1 Kategorier av ekvivalens.....	6
2.1.2 Ekvivalens-baserte teorier	7
2.2 FUNKSJONALISTISKE TILNÆRMINGER	9
2.2.1 Katharina Reiss: mellom ekvivalens og funksjon	10
2.2.2 Publikumstilpasset oversettelse.....	12
2.3 DESCRIPTIVE TRANSLATION STUDIES	14
2.3.1 Deskriptiv forskning som klart avgrenset fagfelt	14
2.3.2 Descriptive Translation Studies(DTS).....	16
2.4 IDEOLOGI OG KULTUR I OVERSETTELSE	18
2.4.1 Rewriting	18
2.4.2 Lawrence Venuti-oversetteren synliggjøres.....	19
2.5 VANLIGE LØSNINGER I OVERSETTELSESPROSSESSEN	21
2.5.1 Ulike semantiske kategorier-gå opp et nivå.....	21
2.5.2 SL og TL har stor avstand i tid: arkaisering eller modernisering?.....	21
2.5.3 Paratekstuelle trekk.....	22
3 KORANOVERSETTELSE	24
3.1.1 Translatability og i'jāz.....	24
3.1.2 Koranoversettelse i lys av oversetterteori.....	25
3.1.3 Rebecca Gould: Er polysemi et hinder til oversettelse eller en oppfordring?.....	25
3.1.4 Nora S. Eggen: islām, 'aslama, muslim	27
3.1.5 Tidligere oversettelser av Koranen	28
3.1.6 Flügels versetelling.....	29
3.2 OVERSETTELSENE	29
3.2.1 KORANEN: Översatt från arabiskan	29
3.2.2 Koranen i utvalg: Oversatt til norsk med innledning og tolkning	30
3.2.3 KORANEN	31
3.2.4 Koranens budskap	32
3.2.5 Koranen	33
3.3 TAFSĪR MATERIALET	35
3.3.1 Jāmi' al-bayyān 'an ta'wīl 'āy al-qur'ān.....	35
3.3.2 Tafsīr al-Jalālayn.....	36
3.3.3 Tafsīr al-qur'ān al-'azīm.....	36
3.3.4 At-tafsīr al-mawḍū'ī li-suwar al-qur'ān al-karīm.....	36
3.3.5 Øvrige referanseverk	36
4 ANALYSE	38
4.1 INTRODUKSJON: 'ĀYAT AL-BIRR(2:177).....	38
4.1.1 Del 1	40
4.1.2 Del 2	45
4.1.3 Del 3	48
4.1.4 Del 4	52
4.1.5 Del 5	56

4.2	KONSEPTET QIWWĀMA I SŪRAT AN-NISĀ'(4:34).....	58
4.2.1	<i>Del 1</i>	58
4.2.2	<i>Del 2</i>	60
4.2.3	<i>Del 3</i>	61
4.3	UTDRAG AV SURE 17, SURAT AL-'ISRĀ'	64
4.3.1	'Āya 22	64
4.3.2	'Āya 23	65
4.3.3	'Āya 24	70
4.3.4	'Āya 25	72
5	KONKLUSJON	75
5.1	TEKSTNÆRHET	75
5.2	FOREIGNISERING/DOMESTISERING	76
5.3	OVERSETTERENES POSISJON	78
5.4	EKVIVALENS-BEGREPET I OVERSETTELSE	80
5.5	VIDERE ARBEID	81

1. Innledning

Innledningsvis vil jeg presentere problemstillingen som jeg legger til grunn for oppgaven og redegjøre for utvalget av oversettelser og det konkrete materialet innenfor disse. Videre vil jeg beskrive oppgavens struktur og gi en oversikt over forkortelser og den transkripsjonskonvensjonen jeg har benyttet meg av.

1.1 Oppgavens mål og problemstilling

Oversettelse og de endringer dette medfører i forhold til originalteksten har lenge interessert meg. En holdning som har vært, og fortsatt, i noen grad er, gjeldende i oversetterkulturen, er synet på oversetteren som en usynlig glassplate mellom den oversatte teksten og oversettelsen. Man ser for seg at oversetterens rolle er en ren objektiv overføring av kildeteksten, med dens tilhørende kultur, over til et annet språklig og kulturelt domene. Dette er med andre ord en fullstendig urimelig stillingsbeskrivelse. Intet menneske er fullstendig objektivt, og ethvert språk er strukturert på en særegen måte gjennom syntaks, morfologi og ulik inndeling av semantiske kategorier. Det er med andre ord ingen 1:1 korrespondanse mellom språk; et gitt verk vil ikke kunne overføres til et annet språk uten substansielle endringer. Oversetteren vil dermed være med å påvirke oversettelsesproduktet på ulike nivåer og etterlate spor av sin aktivitet.

En religiøs tekst er videre mer sensitiv, og ettersom denne teksten fungerer som rettesnor for et segment av samfunnet, vil den oversatte teksten potensielt kunne føre til endringer på mikro- eller makronivå i samfunnet. For troende muslimer er en oversettelse av Koranen imidlertid kun å anse som en tolkning av budskapet; den vil ikke kunne erstatte selve kildeteksten. Koranen eksisterer kun som guddommelig kommuniqué i sin arabiske språkdrakt, *al-Qur'ān*. Allikevel spiller oversettelser av Koranen en essensiell rolle for de ikke-arabisksprålige troende, og er en nødvendighet for de fleste ikke-troende som vil undersøke kildene til en av verdensreligionene, islam. Få har i dag tilstrekkelig kunnskap om klassisk arabisk til å kunne nyttiggjøre seg den arabiske koranteksten. For de troende blir det et spørsmål om å forstå sitt trosfundament, mens for de ikke-troende er det ofte et spørsmål om å forstå det som oppfattes som fremmed, og kanskje ubegripelig, i en mediestyrt, og ofte sensasjonalistisk fremstilling av religionen og de troende.

Oppgaven vil være av deskriptiv-komparativ karakter, og skal forsøke å avdekke noen av de faktorene som virker og påvirker i oversettelsesprosessen. Hvordan er utfordringene forsøkt løst i de ulike oversettelsene? Hvordan, og i hvor stor grad er oversettelsene påvirket av oversetterens ideologiske forankring? I hvilken grad kan vi anta målgruppen som styrende for oversettelsen? Og, sist men ikke minst, er det mulig å se oversettelse som noe mer enn en 'tapsbegrensningsprosess'?

1.2 Valg av oversettelser og konkret materiale

Jeg har valgt å fokusere på oversettelser fra de tre skandinaviske språkene, ettersom disse skiller seg lite ifra hverandre når det gjelder ordforråd, syntaks og morfologi. Jeg vil hovedsakelig benytte meg av fem ulike oversettelser: *Koranen* (1989) av Einar Berg; *Koranen i Utvalg* (1952) av Johan Friedrich Wilhelm Schencke/Harris Birkeland; *Koranens Budskap* (1998) av Muhammad Knut Bernström; *Koranen* (1917) av Karl Vilhelm Zetterstéen og *Koranen* (2006) av Ellen Wulff. Oversettelsene spenner over stor avstand i tid, og hos oversetternes kulturelle/religiøse tilhørighet eller tilbøyelighet finnes også et visst sprik. Utvalget for denne analysen er delvis utarbeidet på bakgrunn av oversettelsen gjort av Schencke/Birkeland. Som tittelen viser er dette kun et utvalg, og omfatter kun 23 hele, men korte, surer og begrensede utdrag av 5 lengre surer. Jeg har forsøkt å tilpasse tekstutdragene til utvalget i denne oversettelsen.

Schencke/Birkelands oversettelse er den eneste andre primæroversettelsen av Koranen på norsk. Den er særlig interessant å se i sammenligning med Einar Bergs oversettelse, ettersom det er svært sannsynlig at han har benyttet denne oversettelsen i sitt arbeid. Når det gjelder de konkrete utdragene, har jeg forsøkt å finne frem til et materiale som viser ulik oversetterproblematikk: herunder religiøse, kulturelle og språklige utfordringer. Etter å ha analysert et større utvalg surer og utdrag av surer, har jeg kommet frem til tre utdrag fra tre ulike surer; 'āya 177 fra *sūrat al-baqara*, 'āya 34, fra *sūrat an-nisā'*, og et utdrag fra *sūrat al-'isrā'* (17:22-25), som alle belyser et knippe ulike utfordringer ved oversettelse.

1.3 Oversikt over oppgaven

Jeg vil først gjøre rede for de ulike forkortelsene som jeg vil benytte, samt transkripsjonskonvensjonen jeg vil forholde meg til i denne oppgaven.

I teoridelen vil jeg først diskutere begrepet *ekvivalens* slik det har blitt brukt i oversettelses-diskursen. Herunder vil jeg kort gjøre rede for den lingvistiske tilnærmingen til oversettelse, deretter ta for meg det funksjonalistiske

tilnæringsperspektivet. Her vil jeg fokusere på utfordringer knyttet til sjanger, eller tekst-typer og ulike tekst-funksjoner. I neste delkapittel tar jeg for meg Gideon Tourys analysemodell *Descriptive Translation Studies* (heretter DTS). Her vil jeg først begrunne behovet for deskriptive studier, deretter se på DTS som *target oriented*, for så å legge frem det metodiske rammeverket som vil være grunnsteinen i denne oppgaven. Neste delkapittel vil dreie seg om oversettelse som historisk betinget i sin kontekstuelle ramme, herunder ta for meg begrepet *rewriting*, slik brukt av André Lefevere, og Lawrence Venutis syn på oversetterens rolle. Deretter følger et delkapittel om oversettelse generelt, og dernest, et lite innblikk i tidligere studier av koranoversettelse relevante for denne oppgaven. Her vil jeg gå inn på oversettelsesproblematikk direkte knyttet til Koranen og dens uoversettbarhet, eller *ʿiʿjāz*, og se på Nora Eggens studie av oversettelsen av ordgruppen *ʿislām/ʿaslama/muslim*, i de skandinaviske oversettelsene av Koranen. Avslutningsvis i teoridelen plasserer jeg oversettelsene i sin sosio-kulturelle ramme og gjør rede for benyttet *tafsīr*-materiale. Deretter følger selve analysen av de utvalgte *ʿayāt* og surer. Her vil jeg fortløpende drøfte de problemstillingene som kommer frem i utvalget. Til sist vil jeg oppsummere de tendenser og eventuelle funn som har dukket opp i analysen og trekke konklusjoner av dette.

1.4 Forkortelser

Terminologi:¹

ST	kildetekst
SL	kildespråk
TL	målspråk
TT	måltekst
SC	kildekultur
TC	målkultur

Oversettelser:

EB	Einar Bergs oversettelse
S/B	Johan Friedrich Wilhelm Schenckes/Harris Birkelands oversettelse
KZ	Karl Vilhelm Zetterstéens oversettelse
MB	Muhammed Knut Bernströms oversettelse
EW	Ellen Wulffs oversettelse

¹ Jeg velger å benytte meg av de etablerte engelske forkortelsene ST(source text), SL(source language), TL(target language), TT(target text), SC(source culture) og TC(target culture), der jeg finner det hensiktsmessig å være kortfattet, ellers vil jeg benytte meg av den uforkortede norske terminologien. Innledningsvis forsøkte jeg å lage norske forkortelser på lik linje med de engelske, men fant etterhvert ut at disse ga uheldige, og forvirrende konnotasjoner (henholdsvis KS og MS).

1.5 Transkripsjonsmal

Arabisk transkriberes etter følgende system:²

ء	ʾ
ا	a
ب	b
ت	t
ث	t̤
ج	j ³
ح	ħ
خ	ħ̣
د	d
ذ	d̤
ر	r
ز	z
س	s
ش	ʃ
ص	ʂ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	ʿ
غ	ġ
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w/ū ⁴
ي	y/ī ⁵
ة	t/- ⁶
أ	ā ⁷

1.5.1 Ytterligere bemerkninger til transkripsjon

Begreper og egennavn som har en etablert skrivemåte på norsk vil ikke bli transkribert.

Dette gjelder ord som Koranen, sure⁸, Mohammed etc.

² DIN 31635: http://en.wikipedia.org/wiki/DIN_31635

³ Fonemet 'ġ' fra transkripsjonsstandarden DIN31635 erstattes her med 'j'.

⁴ Diftong transkriberes 'aw'.

⁵ Diftong transkriberes 'ay'.

⁶ *ta-marbūta* transkriberes ikke i pausalform.

⁷ *Tanwīn* i akkusativsform transkriberes ā i pausalform etter klassisk arabisk sedvane for lesning av pausalendelser; se: Ficher, Wolfdietrich. *A Grammar of Classical Arabic*. s. 34.

2 Teori

I denne delen vil jeg ta for meg deler av ekvivalensdiskursen knyttet til oversettelse og trekke frem de aktører og begreper jeg mener har særlig relevans for oppgaven. Herunder vil jeg komme inn på lingvistiske og funksjonalistiske tilnærminger for oversettelse, samt se på rammeverket for oppgaven; *Descriptive Translation Studies*. Jeg vil deretter se på teori knyttet til ideologiske og kulturelle hensyn ved oversettelse, og til slutt, forklare noen konkrete utfordringer ved oversettelse og oppgi noen av løsningene oversetteren eventuelt kan benytte.

2.1 Ekvivalens

Begrepet *ekvivalens* har lenge vært, og er fortsatt, et omdiskutert begrep, og har i lang tid motsatt seg definisjon med særlig grad av konsensus. På den ene siden ser man teoretikere som antar begrepet som et teoretisk verktøy for å beskrive ekvivalens mellom to tekst-enheter, mens andre teoretikere ser på det samme begrepet som hemmende for studiet av oversettelse eller rett og slett finner begrepet irrelevant.⁹ Av de som anser begrepet som relevant er det imidlertid konsensus på ett punkt: Ettersom det ikke eksisterer et én-til-én forhold mellom ulike språk, er full ekvivalens mellom en ST og en TT umulig. Det vil derfor være naturlig å anta ekvivalens som et gradert konsept knyttet til en rekke kriterier på en skala hvor 'full ekvivalens' og 'null ekvivalens' er irreelle, men fungerer som ytterpunkter i et kontinuum.

2.1.1 Kategorier av ekvivalens

Ekvivalens kan klassifiseres kvalitativt utfra en rekke tekstuelle og ikke-tekstuelle uttrykk på ulike nivåer,¹⁰ men jeg vil her kun nevne de begrepene jeg vil benytte meg av i oppgaven:

Referensiell, eller **denotativ ekvivalens** brukes for å beskrive ekvivalens i forhold til et konkret leksem, og vi kan derfor si at denne typen ekvivalens fortrinnsvis fungerer på leksem-nivå. Denotativ ekvivalens handler om hvorvidt et ST-leksem kan gjengis på et TT-språk og i hvilken grad det fortsatt viser til samme objekt (konkret eller

⁸ Dette gjelder når 'sure' forekommer som en generell betegnelse. Når 'sūra' forekommer som første ledd i konstrukt med sitt spesifikke navn, transkriberes hele enheten.

⁹ Baker, Mona og Gabriella Saladanha(eds.). *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. s. 96.

¹⁰ Ibid. s. 97.

abstrakt) i den virkelige, eller en imaginær, verden.¹¹ **Konnotativ ekvivalens** brukes for å beskrive de følelsesmessige undertonene et leksem, uttrykk eller tekstutdrag gir mottageren. Vi kan derfor anta konnotativ ekvivalens til å fungere på leksem-, setnings-, eller tekst (deler av tekst)-nivå. Vi kan her stille oss spørsmålet: Gir en språklig enhet samme ekspressive konnotasjoner til TT-leseren som ST-varianten gir, eller var ment å gi? **Tekstuell ekvivalens** er ekvivalens på tekst-nivå. Tekstuell ekvivalens betegner ekvivalens mellom ST og TT i form av regler for informasjonsstrøm og konvensjoner for sammenbindende partikler og tekstflyt.

2.1.2 Ekvivalens-baserte teorier

I lingvistikken vil ekvivalens-begrepet kunne defineres som et forhold mellom to tekster, eller deler av tekster; en kildetekst og en måltetekst.¹² Teorier som bruker dette som et styringsverktøy for å avgjøre en oversettelses vellykkethet vil være *ekvivalens-baserte teorier*.

2.1.2.1 Lingvistiske tilnærminger

Når vi snakker om lingvistiske tilnærminger menes de teoretiske modeller som tar utgangspunkt i oversettelse som en hovedsakelig lingvistisk prosess, men kan også omfatte de individuelle studier som benytter seg av lingvistiske prosesser for å forklare problematikk knyttet til oversettelse.¹³ Lingvistiske tilnærminger til oversettelse er av de eldste forsøkene på å etablere en oversetterteori. Her ser vi at de tidligste teoriene kun fokuserte på ekvivalens på leksem-nivå, men etter hvert som oversettelsesstudier blir et mer prioritert fagfelt, får teoriene en langt større dybde. I et landskap der man før var opptatt av å formidle STs budskap og gjenskape tekstens lingvistiske formaliteter, er det blitt mer og mer vanlig å inkludere perspektiver som 'oversettelsens formål' og 'målkulturens normer'.¹⁴ Det er ikke lenger et primærfokus å finne SLs umiddelbare ekvivalent i TL, men ekvivalens settes inn i et bredere perspektiv. De siste årene ser vi

¹¹ Hva som defineres som "virkelig" og "imaginært" er ikke absolutt, men avhengig av ståsted og personelig overbevisning. I denne oppgaven er det nærliggende å tenke på 'himmel' og 'helvete' som konsepter det er vanskelig å plassere.

¹² Baker, Mona og Gabriella Saladanha(eds.). *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. s. 148-149

¹³ Ibid. s.148.

¹⁴ Her forstås 'normer' i betydningen 'samfunnsmessige normer', såvel som 'lingvistiske normer'.

også en langt større vilje til kryssbefruktning mellom de ulike teoretiske leirene,¹⁵ noe jeg kommer tilbake til i kapittel 2.3. Vi ser altså et skift av fokus i diskursen, fra å være kilde tekst-orientert til en bredere diskurs, som i mye større grad tar inn over seg målteksten og dens omkringliggende kildekultur.

2.1.2.1.1 Nida: oversettelsens formelle trekk mister tyngde.

Med *Towards a Science of Translation* (1965) forsøkte Eugene A. Nida å fremstille en helhetlig tilnærming til oversettelse basert på Noam Chomskys generative transformasjonsgrammatikk og dypstrukturteori. Nidas metode gikk ut på å dekonstruere setningen med back-translation, for så å rekonstruere etter hva man anså som *dynamisk ekvivalent*.¹⁶ Begrepene Dynamic-Equivalence (DE) og Formal-Equivalence (FE) ble satt opp som to ytterpunkter i et kontinuum. DE beskriver Nida som "den nærmeste naturlige ekvivalenten til kilde språkets budskap".¹⁷ Målet var å formidle SL og ST forståtte budskap, og er dermed hovedsakelig ST-orientert. For Nida var en dynamisk ekvivalent oversettelse en oversettelse som ikke skulle trekke oppmerksomhet mot sitt utenlandske opphav eller sin avstand i tid, men gi inntrykk av å være skrevet på mål språket i den aktuelle tiden.¹⁸ Likevel medgir han at det ikke alltid vil være mulig å viske ut alle spor av tekstens fremmedhet, særlig når vi har å gjøre med oversettelser som spenner over lang tid og hvor de kulturelle forskjellene er store.¹⁹ På den andre siden av skalaen setter Nida opp begrepet *Formal-Equivalence* (FE). En FE-oversettelse er ST-orientert; den søker å gjengi de formelle karakteristika i oversettelsen (TT) med minimal endring fra ST.²⁰ Nida talte sterkt mot en slik tilnærming til oversettelse; han mente at å følge de formelle trekkene for nært kan ødelegge "sjelen" som er iboende originalen.²¹ Han kritiserte imidlertid ikke prinsipielt denne tilnærmingen til oversettelse, men mener at oversettelser som tilstreber en sterk grad av FE bør begrenses til visse bruksområder som akademia og språkopplæring.²²

¹⁵ Baker, Mona og Gabriella Saladanha(eds.). *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. s. 149.

¹⁶ Munday, Jeremy. *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*. s. 61.

¹⁷ Nida, Eugene A. *Towards a Science of Translation*. s.166.

¹⁸ Ibid. s. 167.

¹⁹ Ibid. s. 167.

²⁰ Ibid. s.165.

²¹ Ibid. s. 3.

²² Ibid. s. 166.

2.1.2.1.2 Hva står igjen etter kritikken?

Nidas forsøk på en vitenskapelig tilnærming har imidlertid blitt sterkt kritisert for å benytte et rammeverk som er svakt vitenskapelig fundert, og med lite vitenskapelige begreper;²³ man kan stille seg spørsmålet: hva utgjør så "naturlig oversettelse/ekvivalent"? Et annet problem blir også hvordan vi kan fastslå STs budskap; Forståelsen av en teksts budskap er dypt subjektivt, særlig når det gjelder religiøse tekster som Bibelen, hvilket Nida hovedsakelig jobbet med. Nida la også vekt på hvorvidt målkulturen aksepterte denne oversettelsen som en fullverdig tekst. Her blir han kritisert for å legge for mye vekt på *mottagelse*, som er dypt subjektivt, som et måleverktøy for å avgjøre oversettelsens vellykkethet. Videre har han blitt sterkt kritisert av Lawrence Venuti for å gå den vestlige kultur-imperialismens ærend i møte, og undertrykke de kulturelle ulikhetene som, ifølge Venuti, burde komme frem i oversettelsen og dermed muliggjøre forståelse på tvers av kulturer.²⁴ Nidas vekt på det dynamiske aspektet ved oversettelse, kan imidlertid sees i sammenheng med hans religiøse tilhørighet, samt evangeliserende tilbøyelighet.²⁵ Man kan anta at Nidas svake fokus på de kulturelle trekkene ved en tekst, kan sees i sammenheng med dette.

Nida var imidlertid av de første som påpekte at 'meningsinnhold' ikke er en konstant kvalitet ved en ytring, men avhenger av konteksten den ble ytret i.²⁶ Hans begreper FE og DE var også nødvendige for å utvikle mottager orienterte-tilnærminger.²⁷ Således kan Nidas største bidrag til oversettelsesstudier ha vært og vise vei mot en mer kompleks oversetterteori; med dette tar disiplinen et steg vekk fra et ensidig fokus på en en-til-en korrespondanse på leksemnivå—mottageren av oversettelsesproduktet blir bragt på banen, og man ser etterhvert en mengde ulike tilnærminger med bredere foci.

2.2 Funksjonalistiske tilnærminger

Funksjonalistiske tilnærminger viser til teoretiske rammeverk som mener meningsinnholdet må avgjøres av hvilken funksjon oversettelsen skal ha, og i hvilken

²³ Baker, Mona og Gabrialla Saladanha(eds.). *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. s. 149.

²⁴ Venuti, Lawrence. *The Translators Invisibility*. s. 306.

²⁵ Munday, Jeremy. *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*. s. 69.

²⁶ Ibid. s. 64.

²⁷ Ibid. s. 68.

kontekst den befinner seg i. TTs endelige utforming vil dermed bestemmes av det formål/hensikt oversettelsen skal fylle.²⁸ Disse teoriene kan dermed sees på som hovedsakelig TT-orientert: i motsetning til ekvivalens-baserte teorier, hvor kildetekstens hensikt/formål, kildekulturens mottagelse eller forfatterens hensikt som er det overordnede hensyn og som avgjør oversettelsesstrategi og endelige utforming, er det her oppdragsgiveren/initiator som avgjør hvilken *funksjon* TT skal ha. Tekstens tiltenkte funksjon blir dermed styrende for TTs utforming.²⁹

2.2.1 Katharina Reiss: mellom ekvivalens og funksjon.

Reiss' teori kan strengt tatt ikke regnes for å være en rent funksjonalistisk teori ettersom den måler TTs ekvivalens opp mot ST, og dermed er grunnleggende ekvivalens-basert.³⁰ Reiss fokuserer imidlertid ikke på ekvivalens mellom lavere semantiske elementer, men på tekst-nivå. For å måle ekvivalens mellom ST og TT mener hun vi må se tilbake på kildetekstens uttrykk og forsøke å finne forfatterens intensjon. Deretter kan man avgjøre om en TT er funksjonelt ekvivalent til ST. Reiss medgir at dette på ingen måte er uproblematisk, og at en gitt tekst kan forstås på ulikt vis. Hun trekker her særlig frem avstand i tid og rom mellom sender og mottager som en utfordring. Språk, sier Reiss, er et temporalt fenomen, knyttet til tiden det ble til i. Når språket i et gitt samfunn endrer seg gir det ikke samme kommunikativ effekt, og oversettelsen er ikke funksjonelt ekvivalent lenger. Hun taler med dette for nyoversettelser av en og samme ST, dersom denne teksten oppfattes som relevant over lang tid. Men det er imidlertid ikke alltid klart hvilke funksjoner en ST hadde i sin samtid hvis kildeteksten er situert fjernt spatio-temporalt.³¹ En utfordring med tekstmediumet er imidlertid at det utgjør en form for enveiskommunikasjon: vi kan ikke stille spørsmål tilbake til teksten, ei heller tolke forfatterens ansiktsuttrykk og toneleie.³² Det vi kan støtte oss till er derimot de endringene som er foretatt i oversettelsesprosessen.

²⁸ Baker, Mona og Gabriella Saladanha(eds.). *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. s. 115.

²⁹ Ibid. s. 116.

³⁰ Munday, Jeremy. *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*. s. 111.

³¹ Reiss, Katharina. 'Type, Kind and Individuality of Text: Decisionmaking in Translation'. *The Translation Studies Reader*. s. 170.

³² Ibid. s. 168.

2.2.1.1 Tekst kategorier

For å komme nærmere hvilken funksjon teksten uttrykker, deler Reiss inn i tre kategorier:³³ informativ, ekspressiv og operativ.³⁴ I tillegg viser hun til Roman Jakobsens kategorier poetisk-funksjon og phatisk-funksjon. Hun mener imidlertid at disse ikke fungerer som selvstendige kategorier, men at de kan operere i alle. Reiss teori har blitt strekt kritisert for å være for enkel, at tekster ofte er langt mer komplekse til å kunne plasseres i en av tre kategorier.³⁵ Reiss påpeker imidlertid at en tekst sjeldent befinner seg innenfor kun en av disse tekstkategoriene og at en sjelden finner kun en underliggende intensjon/formål i en tekst. Man kan imidlertid angi en *hovedfunksjon* (dominant function).³⁶

2.2.1.1.1 Tekst kategorier basert på språklig-funksjon:

- I. Informativ tekst: Når en hovedsakelig informativ tekst oversettes, bør implisitt innhold i ST ekspliseres i TT og omvendt: hovedvekten legges på å formidle innholdet, med mulig tap av ekspressivt innhold.
- II. Ekspressiv tekst: Når en overhengende ekspressiv tekst oversettes må fokuset ligge på å fremstille innholdet på en sammenlignbar kunstnerisk måte—å identifisere seg med det kunstneriske uttrykket i ST.
- III. Operativ tekst: En tekst som hovedsakelig fungerer operativt har som mål å endre handlingsmønstre, og en ekvivalent tekst vil derfor forsøke å utløse samme respons i målkulturen som ble forventet utløst i kildekulturen. Man kan her rettferdiggjøre oversettelse ved adaptasjon.
 - Phatisk og poetisk funksjon er ikke begrenset til én kategori, men kan operere i alle tre. Phatisk funksjon er ikke en del av selve teksten, den viser til hvilken bruk teksten blir satt til, mens poetisk funksjon er synlig i form av ulike poetiske virkemidler som markant poetisk språk og struktur.

³³ Basert på Karl Bühlers organon-modell. Se: Bühler, Karl. *The Theory of Language: The Representational Function of Language*. s. 35.

³⁴ Bühlers modell består av tre kategorier: referentiell, ekspressiv og konativ-funksjon. "Operativ-funksjon" erstatter her Bühlers "konativ-funksjon", og overlapper med Nords "appellativ-funksjon".

³⁵ Baker, Mona og Gabriella Saladanha(eds.). *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. s. 116.

³⁶ Reiss, Katharina. 'Type, Kind and Individuality of Text: Decisionmaking in Translation'. *The Translation Studies Reader*. s. 169.

Utenom disse mener Reiss vi må ta inn over oss “hyper-teksten”: tekster som har en muntlig funksjon i tillegg eller støtter seg på andre kommunikasjonsmåter enn kun skrift—multimediatekst-typen.³⁷ Her sikter Reiss hovedsakelig til videokommunikasjon, men et relevant spørsmål å stille seg her, er hvorvidt Koranen, med dens resitasjonstradisjon som en integrert del av det religiøse uttrykket, vil kunne defineres innenfor denne kategorien?

2.2.1.2 Varietet og stil.

Normer for tekst-utforming varierer fra kultur til kultur og fra tidsepoke til tidsepoke. For Reiss utgjør tekstens **varietet**; 'de over-individuelle handlinger i tale og skrift som knytter seg til gjentatte handlinger (i skrift/tale) og utvikler seg til faste språkmønstre ettersom de gjentar seg i lignende former for kommunikasjon'.³⁸ Eksempler på dette kan være konvensjoner for nekrologer og eventyr. Ulike kulturer utformer disse tekstene ulikt: om man transplanterer en kulturs normer over på en annen, har vi ikke lenger en funksjonell ekvivalent tekst. Tekstens **stil** er bundet til det språkssystemet teksten tilhører og er begrenset til det utvalget lingvistiske tegn og de kombinasjonsmulighetene som det enkelte språkssystem tillater.³⁹ Spørsmålet blir da: kan man overføre denne? Finnes det en lignende struktur med ekvivalent funksjon? Så selv om Reiss' teori ikke er grunnleggende ekvivalensbasert, ser vi at hun strekker seg svært langt mot det funksjonalistiske idet hun understreker; når funksjonen i en ST skiller seg fra den funksjonen oversettelsen er ment å ha, er ikke lenger funksjonell ekvivalens relevant, man må heller se på om oversettelsen er utformet adekvat i forhold til STs funksjon. I stedet for å spørre seg; “til hvilket formål, og til hvem er teksten blitt skrevet?”, kan man heller stille spørsmålet; “til hvilket formål og til hvem er teksten blitt oversatt?”⁴⁰

2.2.2 Publikumstilpasset oversettelse

Christiane Nords teorier kan derimot regnes som grunnleggende funksjonalistiske og er rettet mot oversettelse i praksis, heller enn forskningsorientert oversetterteori. Jeg velger allikevel å gå kort inn på noen av hennes tanker for å belyse noen aktuelle problemstillinger innenfor oversettelse.

³⁷ Ibid. s. 172-173.

³⁸ Ibid. s. 173.

³⁹ Ibid. s.174.

⁴⁰ Ibid. s.178.

Nords analyse deler mye felles grunn med funksjonalistiske teorier som *skoposteori*, men legger mye større vekt på analysen av ST for å komme frem til oversettelsens 'skopos', eller funksjon.⁴¹ På samme måte som Nida, legger hun frem to begreper som plasseres i hver sin ende av et kontinuum. På den ene siden ser vi *documentary translation* (DT) som den kilde-orienterte oversettelsen. DT beskriver Nord som en retrospektiv oversettelsesprosess; oversetteren er her hovedsakelig ute etter å dokumentere kildeteksten eller lage en reproduksjon av den.⁴² Denne type oversettelse ligger nært opp mot FE (Nida). I liket med Nida, finner Nord også at det er på andre siden av spekteret hovedfokus burde ligge; hun mener en DT-oversettelse aldri vil kunne 'dokumentere' kildeteksten. En tekst er kun et tilbud om informasjon, sier hun, og enhver henter det man vil eller har behov for i en gitt tekst, men at det som tas ut aldri er det eksakt samme.⁴³ Det er nødvendig med en mer dynamisk forståelse av oversettelse og større fokus på oversettelsens funksjon, mener hun.⁴⁴ Oversettelser oppstår ikke i et vakuum, men i en historisk/kulturell setting; hver enkelt oversettelse må tilpasses den funksjonen som er mest optimal i hvert tilfelle. Oversetteren, eventuelt i samarbeid med en initiator, skal her avgjøre hvem som er den spesifikke målgruppen. Deretter kan teksten, og dens budskap, utformes etter denne imaginære gruppen.⁴⁵ Da oppnår man ekvivalens på kommunikativt plan. Dette kaller Nord *instrumental-equivalence* (IE). For å kunne finne ut hva som gir en kommunikativ ekvivalens har hun, i likhet med Reiss, tatt utgangspunkt i Bühlers organon-modell, og utarbeidet fire kategorier av språk-funksjoner: referentiell, ekspressiv, appellativ og phatisk funksjon.⁴⁶

2.2.2.1.1 Språk-funksjoner

Til forskjell fra Reiss, anser Nord imidlertid den **phatiske funksjonen** som en integrert del av teksten. Ifølge Nord, fungerer den phatiske funksjonen som et bindeledd mellom sender og mottager; den har som mål å holde kommunikasjonskanalen åpen. Den phatiske funksjonen definerer og utformer i tillegg hvilken relasjon sender og mottager har seg i mellom. Funksjonen beror på de lingvistiske, ikke-lingvistiske og para-lingvistiske konvensjonene i den aktuelle kulturen. **Den referentielle funksjonen** viser

⁴¹ Munday, Jeremy. *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*. s. 127.

⁴² Nord, Christiane. *Translating as a Purposeful Activity: A Prospective Approach*. s. 131.

⁴³ Ibid. s.132.

⁴⁴ Ibid. s.132.

⁴⁵ Ibid. s. 133.

⁴⁶ Bühlers *konativ-funksjon* erstattes her med *apellativ-funksjon*. Denne overlapper med Reiss' *operativ-funksjon*.

til objekter eller fenomener den betegner i den virkelige, eller en imaginær verden. Her kan vi se utfordringer når kildekulturen og målkulturen har ulik kjennskap og bakgrunnsinformasjon til objektet/fenomenet som det refereres til. **Den ekspressive funksjonen** uttrykker senderens innstilling og holdning til de fenomener eller objekter som beskrives. Ekspressiv funksjon er sender-orientert; følelser og holdninger til objektet/fenomenet baseres på et verdigrunnlag som antas å være felles. Når en holdning uttrykkes eksplisitt, kan elementet lettere oversettes enn om ekspressiviteten uttrykkes implisitt. Med dette menes at forståelsen av elementet beror på et visst verdisystem. Vi kan dele inn i underkategorier etter hva som uttrykkes, som for eksempel; følelsesmessig, evaluerende eller ironisk. **Den appellative funksjonen** er rettet mot mottageren og er ment å fremkalle en spesifikk handling eller handlingsmønster gjennom å appellere til intellekt, følelser, behov eller moral/etikk. Direkte utslag av den appellative funksjonen er bruk av imperativ, spørsmål og modale hjelpeverb. Indirekte utslag kan komme i form av elementer som i utgangspunktet viser til en referentiell eller ekspressiv funksjon som superlativer, substantiver eller adjektiver som uttrykker en positiv holdning.⁴⁷

Nord medgir at ekvivalens mellom ulike litterære kulturer på funksjon-nivå ikke er uproblematisk. For Nord er imidlertid ikke fullstendig ekvivalens det ultimate målet i alle sammenhenger; hennes fokus ligger heller på hvorvidt en oversettelse oppnår dens tiltenkte funksjon.⁴⁸

2.3 Descriptive Translation Studies

I dette kapittelet skal jeg kort gjøre rede for DTS og hvilke metodiske redskaper jeg vil benytte meg av til denne oppgaven.

2.3.1 Deskriptiv forskning som klart avgrenset fagfelt

I *Descriptive Translation Studies—and beyond* tar Gideon Toury sikte på et helhetlig metodisk rammeverk, men presiserer at det ikke er å anse som fullendt, men som en foreløpig rapport i et pågående prosjekt.⁴⁹ Tourys mål med dette rammeverket er opprettelsen av en klart avgrenset deskriptiv gren; han mener oversettelse som

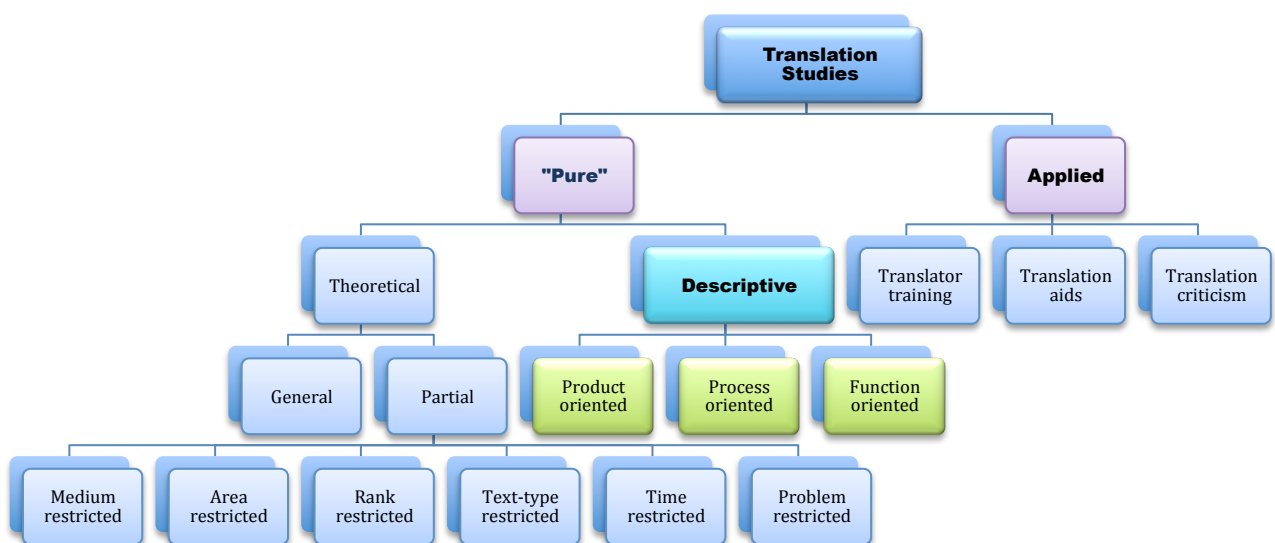
⁴⁷ Nord, Christiane. *Translating as a Purposeful Activity: A Prospective Approach*. s. 135-138.

⁴⁸ Ibid. s. 142.

⁴⁹ Toury, Gideon. *Descriptive Translation Studies—and beyond*. s. XIII.

akademisk disiplin har lidd sterke vitenskapelige mangler ettersom disiplinen har vært preget av en sammenblanding av preskriptiv/applisert teori og ren teoretisk/deskriptiv teori. Han hevder det rent deskriptive har blitt oversett til fordel for studier som i store drag baserer seg på ønsketenkning, synsing og ofte en overhengende preskriptiv intensjon.⁵⁰ Toury taler dermed sterkt for en ren deskriptiv gren, ettersom han mener at det er kun gjennom studier av faktiske forekomster av oversettelse vi kan postulere reelle teorier.⁵¹

Toury peker på James S. Holmes som en foregangsmann på dette feltet; Under *Den tredje internasjonale kongressen for anvendt lingvistikk* i København i 1972 la Holmes frem et (vei)kart over fremtidens oversetterstudier.⁵² Holmes' kart viser en klar organisering av oversettelsesstudier som disiplin og markerer et tydelig skille mellom de teoretiske grenene av fagfeltet og de appliserte grenene:⁵³



Figur 1: Holmes kart over disiplinen.

⁵⁰ Ibid. s. XII.

⁵¹ Ibid. s. XII.

⁵² Holmes, James Stratton. "The name and Nature of Translation Studies". *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*. s. 67

⁵³ Figurens farge er etter egen redigering.

Toury stiller seg bak hoveddelen av denne inndelingen, men presiserer her begrepet 'Applied Translation Studies' med 'Applied *Extensions* of Translation Studies'. Dette for å understreke at denne avgrensningen ikke kan regnes som en vitenskapelig disiplin. Toury ønsker også å presisere underinndelingen av deskriptive studier, som jeg kommer nærmere inn på i 2.3.2.1.

2.3.2 Descriptive Translation Studies(DTS)

"[...]no translation should ever be studied outside the context it came into being. Any other kind of observation would be a mere mental exercise leading nowhere."⁵⁴

Gideon Toury

For Toury er oversettelser først og fremst en del av målkulturen (TC): de opptar en posisjon i de sosiale og litterære systemene i denne målkulturen.⁵⁵ Tekstens funksjon antas som styrende under tekstens tilblivelse.⁵⁶ Dette peker på DTS som mål-orientert forskning; analysene skal imidlertid ikke ende der, men jobbe seg bakover mot målspråket, målkulturen og kildeteksten.⁵⁷ Slik skiller den seg sterkt fra funksjonalistiske teorier⁵⁸ hvor ST er underordnet; videre har ikke DTS som mål å endre handlingsmønstre, slik som skopsteorien, den er en forklarende/deskriptiv øvelse.

2.3.2.1 *Taget oriented reaserch?*

Etttersom Toury kun er ute etter en deskriptiv forskningsmodell skal vi her gå nærmere inn på den deskriptive undergrenen: Her skiller Holmes mellom produkt-, prosess- og funksjonsorientert forskning. Toury medgir at en slik inndeling er fullt mulig og kan rettferdiggjøres, men om man ikke tar inn over seg hvordan disse elementene påvirker hverandre, vil resultatet kun bli overfladiske beskrivelser. Hvis DTS skal fungere som et metodisk fagfelt for alle typer deskriptive studier på ulike nivåer, sier Toury, så er man

⁵⁴ Toury, Gideon. *Descriptive Translation Studies—and beyond*. s. 22.

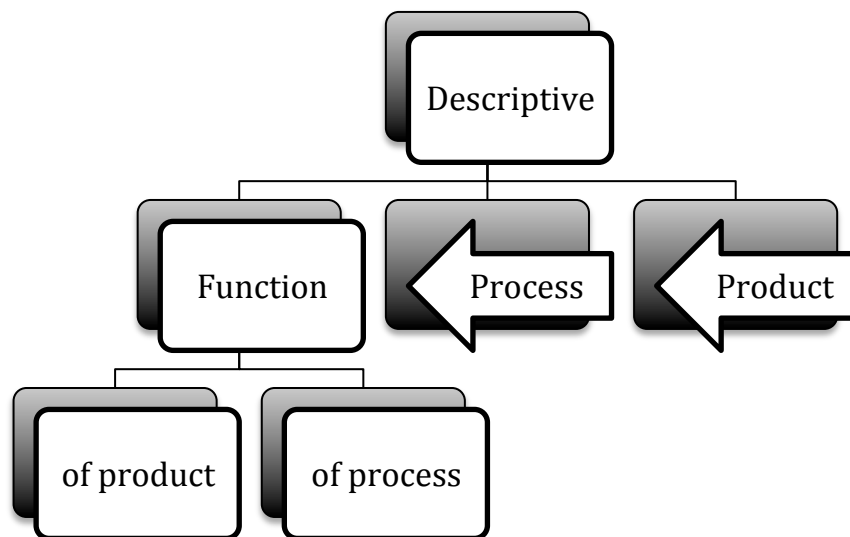
⁵⁵ Ibid. s. 21.

⁵⁶ Ibid. s. 6.

⁵⁷ Ibid. s. 5.

⁵⁸ Se f.eks. 'skopsteori' i Munday, Jeremy. *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*. s. 122-126.

nødt til å gå ut ifra at funksjoner, prosesser og produkter ikke er løst forbundet med hverandre, men henger sammen i en uløselig helhet:⁵⁹



Figur 2: Tourys modifiserte undergren av deskriptive studier.

Toury påpeker at om man skal kunne avdekke de intrikate prosessene som foregår under en oversettelse, er det nødvendig at alle individuelle studier (om de er prosess-, funksjon- eller produkt-orienterte) forsøker å klargjøre feltenes gjensidige avhengighetsforhold gjennom et uniformt rammeverk.⁶⁰

2.3.2.2 DTS: fremgangsmåte

Under DTS skal TT først plasseres i sitt spatio-kulturelle omland og tekstens *akseptabilitet*⁶¹ skal vurderes. Deretter analyserer man TT opp mot ST for å kartlegge *translation shifts*. Her kan vi kategorisere *shifts* under 'obligatoriske-' og 'ikke-obligatoriske *shifts*'. **Obligatoriske *shifts*** er endringer som går på ulik syntaks/grammatikk hvor det å følge ST ville resultert i en uforståelig eller totalt uakseptabel tekst. **Ikke-obligatoriske *shifts*** går på de endringene der oversetteren har stått overfor ulike valgmuligheter og er derfor av størst interesse for oss; det er disse jeg vil fokusere på i oppgaven. Tredje steg er et forsøk på en generalisering av et mønster mellom ST og TT som deretter kan lede oss mot en rekonstruksjon av

⁵⁹ Toury, Gideon. *Descriptive Translation Studies—and beyond*. s. 5.

⁶⁰ Ibid. s. 5.

⁶¹ "acceptability"

oversettelsesprosessen,⁶² eller det vi kan kalle 'det ikke-observerbare': Hvordan foregikk den? Hvilke strategier ble valgt, og hvorfor ble akkurat denne strategien valgt fremfor andre?⁶³ Toury påpeker her at oppdagelsesprosessen og rettferdiggjøringsprosessen imidlertid oftest fungerer helisk, ikke lineært. I hvert ledd i prosessen bør det være rom for å postulere foreløpige teorier, basert på tidligere materiale, som vil virke inn på de spørsmålene man stiller seg på et senere punkt og de oppdagelsene man kommer frem til.⁶⁴ I denne studien vil jeg ikke benytte Tourys beskrivelse av 'normer', samt 'lover' i oversettelse, ettersom disse delene av studien fortsatt er svært omdiskuterte.⁶⁵ Imidlertid vil jeg benytte meg av begrepene *adekvat oversettelse* og *akseptabel oversettelse* som deskriptive verktøy. Begrepet *adekvat* vil betegne oversettelse som påvirkes sterkest av ST/SC; *akseptabel* vil betegne oversettelse som påvirkes i størst grad av TT/TC.

2.4 Ideologi og kultur i oversettelse

Som leseren sikkert begynner å ane er ikke oversettelse en nøytral aktivitet, og vil aldri kunne være det; oversetteren har en rekke valg foran seg som avgjøres av indre psykologiske forhold og ytre kulturelle forhold som i sum er med på å forme det endelige resultatet. Oversetteren kan tilstrebe nøytralitet, men denne vil aldri være total; produktet vil i alle tilfeller bli preget av hans eller hennes holdninger og kultur. Nedenfor skal vi se på tilnærminger til oversettelse som tar høyde for TTs sosio-kulturelle ramme som en reell påvirkningskraft på det ferdige produktet.

2.4.1 Rewriting

André Lefevere hevdet at en omskrivningsprosess, eller *rewriting*, er en del av en rekke litterære aktiviteter som oversettelse, historiografi, revidering, kritikk, og antologisering. Lefevere mener med dette å sidestille disse aktivitetene til originalt forfatterskap. Imidlertid er det oversettelse Lefevere hovedsakelig konsenterer analysen rundt; oversettelse er den mest åpenbare formen for *rewriting* og samtidig den aktiviteten med størst potensiell påvirkningskraft, mener han.⁶⁶ Selve omskrivningsprosessen blir formet i opposisjon eller konformitet til gjeldende

⁶² Munday, Jeremy. *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*. s. 170.

⁶³ Toury, Gideon. *Descriptive Translation Studies—and beyond*. s. 31.

⁶⁴ *Ibid.* s. 33.

⁶⁵ Munday, Jeremy. *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*. s. 179.

⁶⁶ *Ibid.* s. 194.

ideologiske eller *poetologiske* trender.⁶⁷ Lefevere angir to grupper som styrende i denne prosessen: den ene består av profesjonelle aktører (kritikere, anmeldere, akademikere, oversettere) som hovedsakelig styrer den dominante poetologiske trenden ved å sette standarden for hva som er god poesi/litteratur, og sørger for kanoniseringen av de verkene som er i konformitet med denne standarden. Den andre gruppen består av et 'beskytterskap'⁶⁸ (mektige eller innflytelsesrike individer; grupper som utgivere, media, politisk parti eller sosial høystatusgruppe) som styrer den ideologiske trenden, samt styrer via økonomiske og status-relaterte insentiver.⁶⁹ Ifølge Lefevere vil en oversettelse uunngåelig måtte manøvrere mellom hensyn til de poetologiske og ideologiske aspektene på den ene siden, og lingvistiske hensyn, altså kildeteksten, på den andre siden. Lefevere hevder imidlertid at lingvistiske hensyn oftest må vike:

On every level of the translation process, it can be shown that, if linguistic considerations enter into conflict with considerations of an ideological and/or poetological nature, the latter tend to win out.⁷⁰

Lefevere mener dermed å se at oversettelser omskrives for å tilpasses ulike ideologiske trender, enten det er oversetteren selv som bærer disse, eller om de er påtvunget oversetteren utenfra.

2.4.2 Lawrence Venuti-oversetteren synliggjøres.

I likhet med de fleste teoretikere oppretter Lawrence Venuti et kontinuum for å måle en oversettelses vellykkethet. Begrepene *domesticating translation/foregnizing translation*⁷¹ står som ytterpunktene her: *Foreigniserende oversettelse*⁷² som den tekstnære, eller dokumenterende oversettelsen, og *domestiserende oversettelse* som den dynamiske, eller funksjonalistiske oversettelsen som tilpasses målkultur og språk i størst mulig grad. Selve begrepet kan skrives tilbake til den prøyssiske akademikeren Friedrich Schleiermachers foredrag "Ueber die verschiedenen Methoden des

⁶⁷ Ibid. s. 193.

⁶⁸ Jeg har tatt meg friheten til å lage nyordet 'bektterskap' for låneordet 'patronat'.

⁶⁹ Munday, Jeremy. *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*. s. 194-195.

⁷⁰ Ibid. s. 197.

⁷¹ Jeg vil heretter benytte de fornorskede termene *foreigniserende/domestiserende oversettelse*.

⁷² Jeg vil her gjøre oppmerksom på at 'fremmedgjørende oversettelse' også er mulig på norsk, men da jeg finner at dette gir konnotasjoner mot mer eksistensielle spørsmål, velger jeg å ta inn, paradoksalt nok, 'foreigniserende oversettelse' som et modifisert lån fra det engelske *foreignizing translation*.

Uebersetzens" ("Om de ulike oversettelsesmetodene") i 1813.⁷³ Ifølge Schleiermacher handlet det om et valg mellom å "la forfatteren være i fred, så mye som mulig, og flytte leseren mot ham; eller å la leseren være i fred, så mye som mulig, og flytte forfatteren mot ham."⁷⁴ I likhet med Schleiermacher foretrakk Venuti den førstnevnte metoden. Hans tanke var at leseren skulle oppleve fornøyelsen av originalen uten å forlate sitt morsmål. En foreigniserende oversettelse skal, ifølge Venuti, beholde mye av den underliggende syntaksen i ST, gjerne ispedd låneord og fotnoter. Leseren skal gjøres oppmerksom på at det han leser er en oversettelse. Venuti ønsker med andre ord å utfordre leseren og gjøre ham oppmerksom på de kulturelle forskjellene istedenfor å skjule disse bak et slør av uforstyrret flytende⁷⁵ språk.⁷⁶ Han anser den annerledesheten som kommer frem ved en slik tekst-nær oversettelse for positiv i den forstand at den fungerer som et talerør for marginale kultur-uttrykk.⁷⁷ Imidlertid ligger det implisitt i dette at leseren er velutdannet og har kjennskap til originalens språk; dermed får en slik oversettelse et begrenset nedslagsfelt.

Imidlertid er ikke en tekst-nær oversettelse alltid foreigniserende, den må også fungere foreigniserende ved at den motsetter seg den dominerende trenden i den aktuelle målkulturen.⁷⁸ Foreigniserende oversettelse, ifølge Venuti, er således en motstand mot det som fungerer som assimilerende og kulturapproprierende i enhver kontekst.⁷⁹ En domestiserende oversettelse, på den andre siden, vil søke å tilpasse oversettelsen til den gjeldende oversettertrenden i den aktuelle kulturfæren og skape en flytende oversettelse som fremstår som en original fremfor en oversatt tekst. En slik oversettelse betegnes som en tekst som gir inntrykk av å ikke ha vært gjennom en oversettelsesprosess: språket skal være flytende og lesbart, syntaks skal tilpasses og innholdet skal uttrykkes klart.⁸⁰ Venuti mener oversetteren således blir "usynlig" og skjuler den endringen (eller domestiseringen) som oversetteren har foretatt. Dette er en sterk kritikk av den funksjonalistiske oversetter-trenden. Han skriver i sarkastisk

⁷³ Venuti, Lawrence. *The Translators Invisibility*. s. 99.

⁷⁴ Schleiermacher, Friedrich. Sitert ifra: Venuti, Lawrence. *The Translators Invisibility*. s. 101. [Min oversettelse.]

⁷⁵ Venuti bruker begrepet 'fluency', her oversatt med parafrasen 'uforstyrret flytende språk'.

⁷⁶ Venuti, Lawrence. *The Translators Invisibility*. s. 17.

⁷⁷ Ibid. s. 20, 148, 185, 203, 306.

⁷⁸ Ibid. 146.

⁷⁹ Ibid. s. 308.

⁸⁰ Ibid. s. 1.

tonelag; "The more fluent the translation, the more invisible the translator, and, presumably, the more visible the writer or meaning of the foreign text."⁸¹ Videre påpeker Venuti, at den domestiserende strategien gir større spillerom for vinklede oversettelser med sjulte agendum.

Utfordringen med å benytte begrepsparet foreigniserende/domestiserende oversettelse, er den konstante endringen av trender i ulike samfunn og samfunnslag. Jeg vil i denne oppgaven bruke begrepsparet som et verktøy for å betegne prosesser hvor oversettelsen tilpasses eller motsetter seg styrende trender i den aktuelle kultursfæren.

2.5 Vanlige løsninger i oversettelsesprosessen

I dette kapittelet skal vi se kort på noen potensielle løsninger oversetteren vil kunne bruke om det oppstår et problem med ekvivalens.

2.5.1 Ulike semantiske kategorier-gå opp et nivå.

Alle språk kan dele ordforrådet inn i *semantiske kategorier*, men hvilke ord som faller i hvilke kategorier og hvordan inndelingen fungerer, varierer sterkt fra språk til språk. Semantiske kategorier kan kobles opp mot et konsept eller idé, som for eksempel 'tid', 'sted', 'følelse', 'mat', 'byggverk', et cetera. Disse overkategoriene kalles *hyperonymer*. Hvert konsept vil ha underkategorier, eller *semantiske grupper*; elementer som befinner seg i underkategoriene kalles *hyponymer*. Under hyperonymet 'følelse' vil vi kunne sette 'glede' og 'sinne' som hyponymer. 'Henrykkelse' og 'raseri', som mer spesifikke varianter, vil være hyponymer til disse igjen. Man finner ofte større leksikalsk ekvivalens på kategori-nivå enn på gruppe-nivå, og jo mer detaljert semantisk gruppe, jo mindre ekvivalens later det til å være.⁸² En løsning på manglende ekvivalens vil da ofte være å oversette et hyponym med et hyperonym: detso mindre sammenfall mellom kategoriene, desto høyere opp mot det mer generelle.

2.5.2 SL og TL har stor avstand i tid: arkaisering eller modernisering?

I slike tilfeller hvor vi står overfor store avstander i tid mellom originalens utgivelse og den aktuelle oversettelsen, står oversetteren overfor et annet strategisk valg: skal oversettelsen kles i en moderne språkdrakt (domestiseres), eller arkaiseres

⁸¹ Ibid. s. 1-2.

⁸² Baker, Mona. *In Other Words*. s. 18.

(foreigniseres), og med dette understreke avstanden? Vi kan grovt skille mellom fire understrategier:

- I. Tidstilpasset arkaisering: STs tekstverden beholdes samtidig som TTs språk tilbakedateres til STs tidsepoke.
- II. Overfladisk arkaisering: STs tekstverden beholdes, mens språket hovedsakelig er moderne i struktur, med enkelte tilbakedaterende elementer (for eksempel: *sannelig*).
- III. Minimal modernisering: STs tekstverden beholdes, mens språk og sjanger er av moderne karakter. Ingen tilbakedaterende elementer.
- IV. Ekstrem modernisering: STs tekstverden omgjøres til en moderne setting og språkdrakten er av klart moderne karakter.⁸³

Kategori I er svært uvanlig og vil ikke alltid la seg gjøre ettersom ulike språk utvikler seg i ulik fart. I forhold til materialet i denne oppgaven er denne strategien lite relevant. Det arabiske språket vi finner i Koranen er i dag, i store drag, forståelig for den jevne arabisktalende, mens en tekst skrevet på 600-tallet i Norge vil for de fleste fremstå som totalt ubegripelig. Dette fordi det standardarabiske språket (MSA)⁸⁴ har utviklet seg svært lite i forhold til andre standardspråk gjennom en så lang periode. Kategori IV er kanskje like uvanlig og blir nærmest en total kulturtransplantasjon. Kategori IV utgjør dermed ytterpunktet i den domestiserende enden, mens kategori I er å regne som ekstremt foreigniserende. Kategori II og III er å anse for midtsjiktet og de mest hyppig brukte strategiene.

2.5.3 Paratekstuelle trekk

I dette avsnittet vil jeg se på fotnoter og parenteser ettersom dette er paratekstuelle trekk som opptrer hyppig i tekstutvalget. Både fotnoter og parenteser er svært markerte løsninger i oversettelse. Teksten brytes opp og blir tydelig foreignisert. I oversettelse av skjønnlitteratur er det vanlig å betrakte disse løsningene som en siste utvei, når allt annet er prøvd og resultatet fortsatt er utilstrekkelig. I oversettelse av Koranen finnes det allikevel mer aksept for å forklare teksten på denne måten. Her ser vi ofte en sterk konflikt mellom å oversette innhold, men samtidig kommunisere et budskap med de

⁸³Jones, Francis R. 2006. s. 191.

⁸⁴Utviklingen av de arabiske dialektene er forøvrig en annen sak; av praktiske hensyn sikter jeg her til MSA som er standardspråket innenfor de fleste skriftlige fremstillinger og i tillegg er det språket man benytter i utdanningsøyemed.

litterære kvaliteter som utvises i originalteksten. Dette er en svært krevende oppgave. Hussein Abdul-Rauf er av de som taler sterkt for bruk av fotnoter i koranoversettelse, og konkluderer i sitt essay “The Qur’an: Limits of translatability”;

The Qur’anic message will always be inflicted with inaccuracies and skewing of information that can only be accounted for by the inclusion of informative exegetical footnotes.⁸⁵

⁸⁵ Abdul-Rauf, Hussein. “The Qur’an: Limits of translatability”. *Topics in Translation: Cultural Encounters in Translation from Arabic*. s. 106.

3 Koranoversettelse

Et innblikk i translatability, 'i'jāz og tidligere studier

I denne delen vil jeg først se kort på oversettbarhet på generelt grunnlag. Deretter skal jeg gå inn i bakgrunnen for Koranens antatte uoversettbarhet, eller 'i'jāz, og videre, se på Nora Eggens studie av begrepene *islām*, *'aslama*, *muslim* som tar for seg mange av de samme oversettelsene som forekommer i denne oppgaven. Jeg vil deretter gjøre rede for de ulike oversettelsene og referanseverkene jeg har benyttet.

3.1.1 Translatability og 'i'jāz

I skyggen av begrepet 'ekvivalens' finner vi 'oversettbarhet', eller *translatability*. Som nevnt tidligere, finnes det ingen en-til-en korrespondanse mellom to ulike språk eller to ulike kulturer. Dermed ligger det implisitt i de ekvivalens-baserte teoriene at oversettelse vil føre til endringer ved originalen og dermed 'tap' av ekvivalens. I hvilken grad er det så mulig å oversette, eller flytte over, en lingvistisk enhet over i en annen form? I hvilken grad er en gitt tekst oversettbar? Om dette spørsmålet kan stilles til en skjønnlitterær tekst, er Koranen her i en særstilling: I tillegg til å oppfattes som Guds direkte ord av troende muslimer, kan Koran-teksten regnes som unik i sitt stilistiske uttrykk. Selve teksten bærer preg av en rekke poetiske og retoriske virkemidler, men bærer samtidig med seg et vell av informasjon. Informasjonen finner vi ikke sortert verken kronologisk eller klart tematisk, men kobles sammen av mer eller mindre skjulte mekanismer. Koran oversetteren Muhammed Asad går så langt som å si at Koranen må sees på som en sammenhengende enhet; hver linguistisk enhet påvirker andre enheter og forsterker og forklarer hverandre. Slik kan vi først forstå Koranen om vi ser hvert aya i sammenheng med resten.⁸⁶ Fra et muslimsk ståsted er dermed Koranen å anse som uoversettbar: en oversettelse av Koranen vil aldri kunne overta originaltekstens plass, den er kun en tolkning av originalen.⁸⁷ Den arabiske termen for koranens uoversettbarhet 'i'jāz, form fire *maṣḍar*, er derivert fra verbet 'a'jaza med betydningen 'to speak in an inimitable or wonerful manner'.⁸⁸ Verbalnomenet 'i'jāz relaterer seg direkte til koran-spesifikke trekk som antas i sum å være ugjengivelig på et annet språk enn arabisk og kan oversettes som 'Koranens uoversettbarhet'. Utfra dette ståstedet kan vi si at Koranens 'i'jāz er et uangripelig hinder til oversettelse.

⁸⁶ Abdul-Rauf, Hussein. 2001. s. 62-63.

⁸⁷ Ibid. s. 19.

⁸⁸ Wher, Hans. Arabic-Engilsh Dictionary. s. 692.

3.1.2 Koranoversettelse i lys av oversetterteori

Om vi først tar utgangspunkt i Reiss' analyse, blir oversettelsesprosessen mer komplisert jo flere nivåer en tekst fungerer på. Utfra et muslimsk perspektiv kan man argumentere for at Koran-tekstens hovedfunksjon er å være informativ, samtidig som den har en klart uttalt ekspressiv funksjon og helt ubsestridelig skal fungere som en operativ tekst. Å avgjøre hvilken hovedfunksjon teksten har i dette tilfellet er på ingen måte skrevet i stein og resultatet vil ofte bære preg av oversetterens ideologiske forankring. En oversetter som legger det muslimske standpunktet om at Koranen er Guds evige ord til grunn, kan velge å oversette teksten i tråd med dens formelle kvaliteter og skape en tekstnær oversettelse. En slik type oversettelse kan også synes relevant fra akademisk ståsted. En annen igjen vil argumentere, i et funksjonalistisk perspektiv (cf. Nord), med at en religiøs tekst hovedsakelig har en appellativ funksjon. Man vil da forsøke å domestisere teksten til målkulturen og sikte på en publikumstilpasset oversettelse hvor den appellative funksjonen, sammen med den phatiske, settes i høysetet. Å oversette en tekst som ikke faller under en klar tekst-type, og hvor det hersker uenighet om hvilken hovedfunksjon teksten har, er en massiv utfordring. Her vil det være en drakamp mellom å formidle det poetiske, referere til det faktiske, uttrykke ekspressivitet og appellere til endring i handlingsmønster, samtidig som man holder kommunikasjonskanalen åpen ved å være relevant for leseren (phatisk funksjon). Om en oversettelse konstant dras fra den ene til den andre kanten, vil den lett kunne fremstå som sprikende og lite lesbar. Resultatet vil være inkonsekvent og lite etterrettlig. På den andre siden kan vi anta at en klar strategi vil kunne gå på bekostning av de øvrige tekst-uttrykkene og dermed føre til et stort oversetter-tap. Det kan dermed synes at Koran-teksten har en lav grad av *translatability*.

3.1.3 Rebecca Gould: Er polysemi et hinder til oversettelse eller en oppfordring?

I hennes artikkel, *Inimitability versus Translatability; The Structure of Literary Meaning in Arabo-Persian Poetics*, forsøker Gould å vise at oversettelse mellom det persiske og det arabiske språkdomenet i den før-moderne islamske perioden viser til en høy grad av *translatability*. Er det hold i premisset som ligger til grunn for de fleste oversetterteorier med europeisk tilknytning, nemlig at 'ethvert skifte mellom ulike språk impliserer

skusling⁸⁹, endring og grunnleggende tap?',⁹⁰ eller er det mulig å se oversettelse i et annet lys?

Gold's artikkel tar utgangspunkt i før-moderne betraktninger rundt sammenhengen mellom et ords 'signifier' og 'signified' (*lafz* og *ma'nā*) og trekker særlig frem al-Jurjānī's banebrytende teori om at et gitt ords betydning ligger både i selve ordet (*lafz*), betydningen (*ma'nā*) og dets organisering i et større tekstuelte landskap (*naẓm*),⁹¹ dette til forskjell for hans forgjenger al-Jāhīz som anså selve ordet som viktigere enn dets betydning.⁹² Gold analyserer sammenhengen slik:

[...]texts were singular in terms of their form as well as in terms of their meaning. They were untranslatable because new words carried new meanings that bore no dialectical relation to the meanings in the source text.

Al-Jurjānī's explication of inimitability refines the concept in a different way. it creates a framework for translation even as it underwrites the Qur'ān's discursive and aesthetic superiority. For al-Jurjānī, unlike his predecessors, there is no inherent conflict between translatability and inimitability, because inimitability is grounded not in words as such but rather in the balance between word and meaning, which al-Jurjānī calls *naẓm*. *Naẓm* is at once the proof (*dalīl*) of Qur'ānic inimitability and of the possibility of translation across languages.⁹³

Mangelen på direkte ekvivalens mellom ulike språk kunne altså rettes opp av det samspillet vi finner mellom ordet, dets betydning og dets organisering i en større sammenheng. Al-Jurjānī viste videre en forståelse for at et budskap aldri vil forstås på samme måte av ulike mennesker,⁹⁴ og på denne måten likner hans teori såkalte 'reader-response'-tilnærminger, og er dermed svært langt forut for sin tid. Ettersom en tekst ikke kan leses på samme måte av ulike folk opp igjennom tidene, og kvaliteten av en litterær tekst avgjøres av dets tolkningsmuligheter, mener Gold, at en teksts status som hellig ikke kun kan finnes i et enkelt språklig uttrykk, og at polysemi er iboende

⁸⁹ Jeg gjør oppmerksom på at ordet 'skusling' kun finnes oppført som et sammensatt verb ('skusle bort') i Bokmålsordboka, men at det har forekommet som et sammensatt verbalnomen tidligere (bort-skusling). Jeg velger å benytte ordet ettersom det fremstår funksjonelt og konsist. Se; Knudsen, Knut. *Unorsk og norsk eller fremmedordsavløsning*. s. 236, som sunonym under 'forøvelse': <http://runeberg.org/unorsk/0278.html>

⁹⁰ Gould, Rebecca. 'Inimitability versus Translatability. The Structure of Literary Meaning in Arabo-Persian Poetics'. *The Translator*. s. 83.

⁹¹ Ibid. s. 91.

⁹² Ibid. s. 87.

⁹³ Ibid. s. 92.

⁹⁴ Ibid. s. 92.

oversettbart og åpner opp for en verden av kognitive forskjeller. "Because nazm of itself generates multiple meanings, it follows that translation extends the reading process by enabling us to live, cognitively, with and witin difference."⁹⁵ Slik mener Gold at oversettelse er med på å forklare de forskjellene polysemi innebærer, og slik sett være en berikelse. Det arabiske språkets polysemi blir på denne måten en invitasjon til oversettelse, snarere enn et uforserbart hinder.

3.1.4 Nora S. Eggen: *islām*, *'aslama*, *muslim*

Eggen tar for seg skandinaviske koranoversetteres⁹⁶ behandling av ordgruppen *'islām/'aslama/muslim* og hvorvidt oversetterne har forholdt seg til begrepene *'islam'* og *'muslim'* som en institusjonelle størrelser eller velger å vise de underliggende betydningene. Selv om disse begrepene ikke forekommer i material-utvalget, har jeg valgt å inkludere studien, ettersom den gir en viss innsikt i de aktuelle oversettelsene.

Zetterstéen viser ingen fullstendig konsekvent bruk, men egenbetegnelsen "Islam" fungerer hyppig som oversettelse for både *'islām* og *'aslama*. Ordet *'muslim* forekommer ikke. Islam fremstår her som en institusjonell størrelse og får en demarkerende funksjon. På denne tiden må vi regne denne oversettelsen som *'oversettelse ved låneord'*; det var langt mer vanlig, dog misvisende, å gjengi *'islam'* med betegnelsen *'muhammedanisme'*.⁹⁷ På denne måten, påpeker Eggen, kan Zetterstéen ha bidratt til at begrepet *'islam'* kom inn i dagligtalen.⁹⁸

Berg har ingen konsekvent oversettelse av de ulike ordene gjennom teksten; her benytter Berg ulike synonymer av gruppens grunnbetydning, idiomatiske uttrykk, samt låneordene *'Islam'/'muslim'*. Dette stemmer for øvrig med det Berg statuerer i sitt forord, nemlig at et gitt uttrykk oversettes ulikt i ulike kontekst. Slik kan man se Bergs oversetterstrategi som styrt av hans egen fortolkning basert på den tekstuelle sammenhengen.⁹⁹

Hos Bernström finner vi en konsekvent strategi ved å oversette ordgruppen *'islām/'aslama/muslim* ved bruk av ulike nominal- og verbalformer beslektet med *'underkastelse'*. Kun ved ett skriftsted i sure 48, vers 16, fravikes dette. Vi kan lese i hans

⁹⁵ Ibid. s. 93.

⁹⁶ Hun behandler her oversettelsene gjort av K. V. Zetterstéen, Abdus Salam Madsen, Einar Berg, Muhammed K. Bernström og Ellen Wulff.

⁹⁷ Eggen, Nora S. 'Koranoversetting i Skandinavia'. *Babylon: Nordisk tidsskrift for midøstenstudier*. s.73.

⁹⁸ Ibid. s. 75.

⁹⁹ Ibid. s. 73.

forord at dette er en bevisst strategi for å løfte frem grunnbetydningen av ordgruppen. Dette understreker Bernströms fokus på islams universelle karakter fremfor en konfesjonell forståelse.¹⁰⁰ Imidlertid medgir han, på et senere punkt, at 'islam' også kan oppfattes som en institusjonell størrelse.¹⁰¹

Wulff følger samme linje som Bernström, og oversetter relativt konsekvent de ulike elementene i ordgruppen med verbalnomenet 'overgivelse' eller verbet 'overgive', men enkelte endringer i bruk av ordklasse, da særlig for å fremheve det verbale aspektet i verbalnomen eller partisipp. Denne strategien bryter for øvrig med hennes oversettelse av *qur'ān*, med 'Koran' og ikke 'lesning', eller 'resitasjon', og *al-kitāb* med 'Skriften', hvor disse oppfattes som institusjonelle størrelser.¹⁰²

Avslutningsvis kan vi si, selv om vi i dag ikke lenger belemres med begreper som 'muhammedanisme' og 'muhammedanske tradisjoner', har betydningen av ordet 'islam', slik brukt som låneord i oversettelsene, blitt betydelig innsnevret i denne prosessen. Universalistiske oversettelser av 'islam', slik vi finner i Bernström og Wulff, kan alternativt være med å løfte islam-diskursen ut av polemikkens skyggedal.¹⁰³

3.1.5 Tidligere oversettelser av Koranen

I 1843 ble den første oversettelsen av Koranen på et skandinavisk språk utgitt. Oversettelsen var på svensk og ble utført av Konsulatsekretær og diplomat, Johan Fredrik Sebastian Crusenstolpe. Oversettelse er dermed ikke filologisk fundert, men Crusenstolpe så seg selv på trygg grunn ettersom han hadde "den sällsynta fördelen [...] att, från en Mohammedansk lärjunges egen mun, emottaga bekräftelse på riktigheten af min tydning".¹⁰⁴ Den neste oversettelsen som ble utgitt på skandinaviske språk var også på svensk, denne gang av orientlisten og filologen Carl Johannes Tornberg i 1874. Oversettelsen ble belønnet med Kungliga Vetenskapsakademiens pris, selv om den ikke skal ha vært 'fullt tillfredsställande' slik vi kan lese i Nordisk familjebok. Videre sies det at 'någon egentlig stilistisk talang för sitt modersmål ägde Tornberg inte', men allikevel

¹⁰⁰ Eggen, Nora S. 'Koranoversetting i Skandinavia'. *Babylon: Nordisk tidsskrift for midøstenstudier*. s. 74.

¹⁰¹ Se note 102(9:74) i *Koranens Budskap*. Referert fra; Eggen, Nora S. 'Koranoversetting i Skandinavia'. *Babylon: Nordisk tidsskrift for midøstenstudier*. s.73.

¹⁰² Eggen, Nora S. 'Koranoversetting i Skandinavia'. *Babylon: Nordisk tidsskrift for midøstenstudier*. s. 74.

¹⁰³ Ibid. s. 76.

¹⁰⁴ Ibid. s.76.

skal språkforskeren Esias Henrik Wilhelm Tegnér den yngre, ha ment at den 'är bättre än hvad till och med den tyska litteraturen kan uppvisa'.¹⁰⁵

3.1.6 Flügels versetelling

i 1834 trykket Gustav Flügel sin redigerte arabiske Koran-utgave. Her blir versene og versetellingen revidert etter alle de tekstlige variantene tilgjengelig, uten hensyn til attestert muntlig overlevering. Denne revideringen var verken i overenstemmelse med muslimsk- eller ikke-muslimsk vitenskap. Denne utgaven fikk allikevel stor innflytelse på studier av Koranen og hans versetelling ble standard i de fleste oversettelser inntil nyere tid.¹⁰⁶

3.2 Oversettelsene

I denne delen vil jeg se på oversettelsene i forhold til det kulturelle omlandet. Jeg baserer meg på forord, artikler, intervjuer og øvrig historisk kunnskap. Jeg vil også vurdere oversettelsenes målgruppe. Jeg vil ta for meg oversettelsene kronologisk, og begynner derfor med K.V. Zetterstéens oversettelse fra 1917.

3.2.1 KORANEN: Översatt från arabiskan

Karl Vilhelm Zetterstéen, professor i semittiske språk, ble først bedt om å oversette deler av Koranen til et tidsskrift, utgitt og redigert av teologen Nathan Söderblom, *Främmade religionsurkunder*. Söderblom mente religion var noe allmennmenneskelig, og gjorde ingen skarpe skiller mellom religion.¹⁰⁷ Han mente at 'profeten är et utslag av Guds aktivitet'. Imidlertid er det lite som tyder på at Zetterstéen delte Söderbloms syn, om man ser på den korte og nokså nedlatende, biografien av Mohammed som innleder oversettelsen og hans henvisning til videre lesning ved Frants Buhls, *Muhammads Liv* fra 1903.¹⁰⁸

I forordet legger Zetterstéen frem en tydelig oversetterprofil. Han ønsker å gjengi det arabiske så tekst-nært som mulig, men uten siteringer av de kilder som har formet oversettelsen. Zetterstéen redegjør allikevel kort for de arbeidene han hovedsakelig støtter seg til (Nöldeke/Shwally, Barth og Buhl). Alle kommentarer til oversettelsen

¹⁰⁵ Nordisk Familjebok (sist lest: 24.05.15): <http://runeberg.org/nfci/0223.html>

¹⁰⁶ Eggen, Nora S. *Koranen: Innføring i en tekst- og tolkningstradisjon*. s. 38.

¹⁰⁷ Hjärpe, Jan. "Zetterstéens koranöversättning i idéhistorisk perspektiv" *LIR. Journal*. s. 12.

¹⁰⁸ Ibid. s. 14.

samles i et nummerert register bak i boken. Zetterstéen vektlegger her korte og konsise kommentarer, men ønsker også å imøtekomme studenter av andre semittiske språk med rent filologiske kommentarer. Han ønsker også å vise at hans oversettelse er utarbeidet ved hjelp av "den moderna europeiska vetenskapliga litteraturen" samt, "arabernas egna digra kommentarer".¹⁰⁹ Det synes her som at Zetterstéen ønsker å rette seg mot et bredt publikum og samtidig legge oversettelsen opp på et vitenskapelig plan. Det er imidlertid lite sannsynlig at han anser et muslimsk publikum som en del av målgruppen.

3.2.2 Koranen i utvalg: Oversatt til norsk med innledning og tolkning

Utgaven ble utgitt i 1952 og inneholder et forord av Harris Birkeland, innledning av Johan Friedrich Wilhelm Schencke, oversatte surer av Schencke, samt en tolkningsdel bygget opp som et noteverk koblet opp mot hver sure.

Denne oversettelsen skiller seg i sterkest grad fra de andre i material-utvalget, ettersom utgaven er en forkortet versjon av Professor Schenckes fullstendige, og nå sannsynligvis tapte, manuskript.¹¹⁰ Harris Birkeland, tidligere elev av Schencke og Professor i semittiske språk, forsøkte først å få utgitt hele manuskriptet, men uten hell, det var rett og slett for kostbart.¹¹¹ Birkeland besluttet derfor å lage en forkortet versjon av manuskriptet, men Schenckes innledningskapittel, noteverket og selve oversettelsen har blitt sett over og endret i større eller mindre grad, så det er vanskelig å skille den enes arbeid fra den andres, slik Birkeland innrømmer i sitt forord.¹¹² Ettersom vi ikke har tilgang til Schenckes manuskript, blir det umulig å bedømme hvor Birkeland har gjort endringer, så jeg vil i denne oppgaven måtte se på Schencke/Birkeland som en enhet.

En av endringene vi med sikkerhet kan tilskrive Birkeland, er omorganiseringen av surene etter antatt kronologi etter Nöldeke-Shwally. Birkeland begrunner dette med at; 'Den kronologiske rekkefølge er den eneste formålstjenlige i en utgave som vil gi et lite utvalg'.¹¹³ Selve utvelgelsen av materiale kan også tilskrives Birkeland. I forordet

¹⁰⁹ Zetterstéen, Karl Vilhelm. *Koranen: Översatt från arabiskan*. s. 20.

¹¹⁰ Lien, Marius. "Tittel: Koranen. Status: Utlånt. Status: Utlånt (28.11.1946) Lånet har forfalt", 12.06.12. Morgenbladet(sist lest: 26.04.15): http://morgenbladet.no/kultur/2012/tittel_koranen_status_utlant_28111946_lanet_har_forfalt#.VTPmh7pEjbo

¹¹¹ Schencke, Johan Friedrich Wilhelm og Harris Birkeland. *Koranen i utvalg*. s. 8.

¹¹² Ibid. s. 8.

¹¹³ Ibid. s. 11.

forklarer han at største delen er valgt utfra hva som er dekket i *Brünnow-Fishers "Arabische Crestomathie"* og i tillegg 'andre surer av interesse for oss', noe som Birkeland tillegger de eldste og korteste surene.¹¹⁴

Innledningskapitlet spenner over hele nitten sider og omhandler det før-islamske samfunnet, Muhammads liv og profetiske virke, islams utbredelse og Koranen. Språket og innholdet synes klart rettet mot et akademisk publikum, men det vil nok i dag oppfattes med et tydelig anstrøk av orientalisme.

3.2.3 KORANEN

Einar Bergs oversettelse ble først utgitt i 1980 uten arabisk parallelltekst. Den kom senere ut i en tospråklig utgave med den arabiske originalteksten parallelt med den norske oversettelsen i 1989. Bergs oversettelse kom etter en tid med sterk vekst i innvandring fra muslimske land, da særlig fra Pakistan. Den plutselige ankomsten av et forholdsvis stort antall fremmedkulturelle synes å ha skapt en uoversiktlig situasjon, og en tendering mot panikk, både hos styresmaktene, fremmedarbeiderne selv og den generelle opinionen.¹¹⁵ Oversettelsen kom dermed på et tidspunkt med et prekært behov for å forstå "den andre".

Utgaven er oversatt uten fotnoter, men noe tillagt informasjon finnes i et fåtall innskutte parenteser. I forordet finner vi en kort introduksjon til Muhammeds virke og islams begynnelse. Berg ser her en tydelig sammenheng mellom de tre monoteistiske religioner og vi ser et tydelig forsøk på forbrødring:

'Guds rike er målet. Om man nå underveis bruker kamel, esel eller hest, burde det felles mål mane til ydmykhet, og fremme respekt og forståelse mellom de forskjellige reiseselskaper, hjelpsomhet og god vilje.'¹¹⁶

Berg forteller i korte drag om Koranens lydbilde samt oppbygning. Når det gjelder selve oversettelsesprosessen, kommenterer Berg kort på dette, og legger frem at han har 'søkt fokus på et innholds dekkende, gangbart norsk språk', hvor 'samme arabiske ord kan være gjengitt med forskjellige norske ord'.¹¹⁷ Selv om Berg selv var akademiker, virker ikke oversettelsen å rette seg mot dette strata av samfunnet. Om vi ser på den korte introduksjonen samt unnlattelsen av fotnoter, synes her heller å rette oversettelsen mot den alminnelig opplyste delen av befolkningen. Dette virker forenelig med Bergs ønske

¹¹⁴ Ibid. s. 8-9.

¹¹⁵ Tjelmeland, Hallvard og Grete Brochmann: *Norsk innvandringshistorie*. s. 115

¹¹⁶ Berg, Einar. *Koranen*. s. 8.

¹¹⁷ Ibid. s. 8.

om å minske konflikten mellom kristne og muslimer, noe som kommer tydelig frem i boken *ISLAM-Fra konflikt til dialog*. Innledningsvis beskriver han her religion som noe som stiger opp av en allmennmenneskelig intuisjon, og islam sidestilles implisitt kristendommen.¹¹⁸ Videre retter han sterk kritikk mot den orientalistiske tradisjon og deres "åndelige korstog".¹¹⁹ Store deler av boken virker være rettet mot en oppklaring av de orientalistiske fordreiningene av koranens budskap, og man kan lese hans sympati for Muhammad i følgende linjer:

Kampen mot islam begynte med de tidlige koranoversettelser. Man skulle slå fienden med hans egne våpen. Da det nokså snart viste seg at denne veien var lite farbar, vendte man angrepene mot mannen som la frem Koranen. Lite visste Mohammed om det som skulle komme, da kap. 57:27 i Koranen brakte om de kristne, at Gud "la i deres hjerter som følger ham (Jesus) mildhet og medfølelse".¹²⁰

I dette ligger også en sterk kritikk mot egne trosfeller. Berg synes å ha et sterkt ønske om å vise vei mot et universalistisk syn på gudstro. Han påpeker avslutningsvis at selv om "Guds utsigelige ord" finner ulikt uttrykk under ulike himmelstrøk er ikke nødvendigvis meningen som ligger til grunn ulik,¹²¹ og bokens avsluttende ord forteller mye om Bergs idealistiske engasjement:

Gjennom respekt og forståelse, hjelpsomhet og god vilje kan det bli fred og fordragelighet mellom forskjellige reiseselskaper underveis mot Guds rike. Med et så høyt mål for øye bør uverdige strid og konflikt vike for ydmykhet og dialog. Man skal ikke krangle for Guds åsyn.¹²²

Her er Gud tydelig én, og menneskene kun ulike grupper på vei mot samme mål. I Bergs øyne er altså ikke religion et hinder til fred, men snarere et hjelpemiddel på veien mot fred. Hans oversettelse av Koranen synes høyst sannsynlig å være drevet frem av denne motivasjonen.

3.2.4 Koranens budskap

Mohammed Knut Bernström, mangeårig svensk diplomat og konvertitt til islam, utga *Koranens Budskap* i 1998. Utgaven inneholder forord av oversetteren, diverse forklaringer av årstall, transkripsjon og ymse ordforklaringer. Videre finnes et kapittel med 'fakta för den särskilt intresserade', hvor vi finner problematisering av

¹¹⁸ Berg, Einar. *ISLAM: Fra konflikt til dialog*. s. 11.

¹¹⁹ Ibid. s. 18.

¹²⁰ Ibid. s. 17.

¹²¹ Ibid. s. 113.

¹²² Ibid. s. 113.

oversettelse, spesielt med tanke på oversettelse av Koranen, Koranens oppbygning, kort utgreiing på *hadith*-materialet og et lite avsnitt om lingvistiske mirakler i Koranen. Men det kanskje mest iøynefallende, for en ikke muslimsk leser, er kanskje et avsnitt om hvilke skriftsteder den muslimske leseren skal falle ned i *sujūd*.¹²³ Før hver sure finnes også en kommentar til surens navn, *asbāb an-nuzūl* og kronologi i forhold til den øvrige åpenbaringen. Selve oversettelsen inneholder en mengde fotnoter i tillegg til innskutte klammeparenteser som utdyper og forklarer teksten. Oversettelsen fremstår derfor mer som et *tafsīr*-verk, enn en oversettelse. Dette er i tråd med den muslimske oppfatning av Koranen som uoversettbar, og peker mot den muslimske leseren som Bernströms målgruppe.

Bernströms oversettelse, med lettfattelig språk og forklarende introduksjonskapitler, er klart rettet mot den mer allment utdannede delen av befolkningen. Man kan videre anta at oversettelsen er særlig rettet mot den muslimske leseren. Dette kommer eksplisitt til uttrykk i forordet hvor Bernström begrunner bakgrunnen for denne oversettelsen. Han peker direkte på Zetterstéens oversettelse som tidvis ubegripelig for allmennheten og ved enkelte tilfeller, støtende for den muslimske leser.¹²⁴ Noe som i tillegg peker ut den muslimske leseren som en sentral del av målgruppen er oversettelsens godkjennelse fra Al-Azhar Universitetet i Kairo, ettersom dette er noe som må søkes om, og ikke automatisk utstedes. Bernström opplyser videre om at noteapparatet er i store deler hentet fra koranoversettelsen til Muhammed Asad, en østerisk konvertitt fra jødedommen. Bernström anser hans kommentarer er lett tilgjengelige for den europeiske leseren på bakgrunn av hans kjennskap og tilknytning til verdensdelen.¹²⁵ Dette i sum, viser med all sannsynlighet at den muslimske leseren, sammen med den vestlig posisjonerte, eller orienterte, står tydelig frem som de øverst prioriterte målgruppene for Bernström.

3.2.5 Koranen

Ellen Wulff, semittisk filolog med Ph.d. i moderne arabisk språk og litteratur, utga i 2006 *Koranen*, den andre fullstendige oversettelse av Koranen på dansk. Den første fullstendige oversettelsen på dansk, fra Abdus Salam Madsen, kom ut allerede i 1967, men er oversatt i henhold til Ahmadiyya-bevegelsens tolkninger, og ansees derfor ikke

¹²³ Stillingen i bønner hvor pannen legges på gulvet.

¹²⁴ Bernström, Mohammed Knut. *Koranens budskap*. s. VIII.

¹²⁵ Ibid. s. IX.

som legitim av brorparten av danske muslimer. Ellen Wulff mente det dermed var et stort behov for en ny oversettelse av Koranen.¹²⁶ I tillegg hadde hun lenge irritert seg over å høre andre påstå ting om Koranen som slett ikke stemte.¹²⁷ Vi aner her, i likhet med Berg, et ønske om å opptre som brobygger.

Utgaven inneholder kun et kort forord og oversettelsen er uten anmerkninger eller fotnoter. Wulffs oversettelse virker dermed ikke først og fremst myntet på det akademiske publikum, men heller den videre allmennheten. Imidlertid finnes et lite avsnitt av interesse for den språkinteresserte, hvor hun problematiserer begrepene; 'Allah', 'islam', 'muslim', 'masjid' og 'jihād' og institusjonaliseringen av disse, slik beskrevet i 3.1.4. Man kan si at Wulff legger seg på en domestiserende linje, ettersom hun søker et flytende språk uten fotnoter og tydelige indikasjoner på at teksten er oversatt, samtidig som hun forsøker å oppnå en så tekst-nær, eller adekvat, oversettelse som mulig. Wulff mener med dette at hun lar teksten 'tale for sig selv', om det enn medfører at teksten 'visse steder [vil] være temmelig uforståelig og åben for læserens egen fortolkning', slik hun sier i forordet.¹²⁸ Men i hvilken grad er det i det hele tatt er mulig, altså å la en tekst tale for seg selv gjennom en oversettelse, spør Lars Sandbeck seg, i *Politiken*;

Bemærkninger af den slags skulle gerne få alle eksegetiske alarmklokker til at ringe, for er det overhovedet muligt at lade en tekst tale for sig selv gennem en oversættelse? Er enhver oversættelse ikke tillige en fortolkning, idet det faktisk er umuligt at oversætte en tekst uden at foretage en række til- og fravalg, der kompromitterer neutraliteten?¹²⁹

En annen anmeldelse, av Robert Landeværn Ryholdt i *Tidehverv*, som på sett og vis priser Wulffs oversettelse, gir et lite innblikk i hvordan en slik naken tekst kan dras langt fra STs opprinnelige budskap. 'Trangen til tortur', er tittelen på anmeldelsen, som etter forventning, raljerer dypt polemisk fra den ene helvetes pølen til den andre. Ordet 'anmeldelse' er således å dra ordets sanne betydning noe langt; skriveriet har svært lite

¹²⁶ Starch, Mette. 'Ellen Wulff: Koranen er en smuk bok'. Intervju av Ellen Wulff i radiokanalen P1 den 31.03.08, transkribert og latet opp på nettsiden 'Uriasposten' (sist lest 09.03.15): <http://www.uriasposten.net/archives/5711>

¹²⁷ Larsen, Rune Engelbreth. 'Koranen oversatt av Ellen Wulff' Anmeldelse fra nettsiden Humanisme.dk, 12.11.06 (sist lest 09.03.15): <http://www.humanisme.dk/logbog/log057.php>

¹²⁸ Wulff, Ellen. *Koranen*. s. 11.

¹²⁹ Sandbæk, Lars. "Fra Allahs åpenbaringer til Ellen Wulffs ord". Anmeldelse i *Politiken* den 08.11.06, (sist brukt 09.03.15): <http://pol.dk/196721>

å gjøre med Ellen Wulffs oversettelse, men konsentrerer seg hovedsakelig om å bevise Bibelens sannhet over Koranens. For nettopp dette, mener han, har blitt mye lettere med EWs nyoversettelse:

Vi bar alt annet lige være Ellen Wulff dybt taknemmelige for, at hun har gjort Koranen mere tilgængelig for både kristne og muslimer! Koranens ord, Allahs og Muhammeds kolde og lunefulde tale, kan nu læses frit og ubesværet af enhver.

Det kan da kun rive sjæle ud af Allahs hånd! Det kan da kun få enhver kristen til at glæde sig over Guds yndest og gode vilje.¹³⁰

Faren med en naken tekst uten forklaringer blir således at den er lettere å misbruke i diverse personlige agendum. Jeg vil også hevde at en slik strategi kan gjøre det vanskeligere å finne frem til oversetterens egne tilbøyeligheter og holdninger, som har satt sitt preg på oversettelsesprosessen, og i Lawrence Venutis ordelag, potensielt kunne påføre større grad av strukturell vold.

3.3 Tafsīr materialet

Her vil jeg gjøre kort rede for de ulike kildene av eksegetisk materiale brukt i denne oppgaven. Her også vil jeg ta de for meg kronologisk, og begynner derfor med Muhammad 'ibn Jarīr Aṭ-Ṭabarī.

3.3.1 *Jāmi' al-bayyān 'an ta'wīl 'āy al-qur'ān*

Aṭ-Ṭabarī var fortrinnsvis historiker. Hans *Jāmi' al-bayyān 'an ta'wīl 'āy al-qur'ān* ble gitt ut på begynnelsen av 900-tallet og omfatter hele 30 bind i trykt utgave. Dette er begynnelsen på det som kalles den klassiske perioden av tafsīr-tradisjonen. Verket fikk tidlig stor spredning og inneholder en delvis systematisert innsamling av det hadith-materialet som var tilgjengelig på hans tid. Aṭ-Ṭabarī gir plass til tolkninger fra en rekke tidligere eksisterende og ikke-eksisterende tafsīr-verk, og viker ikke unna for å legge frem tolkninger som motsier hverandre. Kildene blir i noen grad evaluert og aṭ-Ṭabarī gir tidvis uttrykk for hvilke tolkninger han foretrekker.¹³¹

¹³⁰ Ryholdt, Robert Landeværn. "Trangen til tortur-Anmeldelse af Ellen Wulfs koran-oversættelse". Anmeldelse i *Tidehverv* den 08.10.07(sist brukt 10.03.15): http://www.tidehverv.dk/index.php?option=com_content&task=view&id=871&Itemid=39

¹³¹ Eggen, Nora S. *Koranen-Innføring i en tekst- og tolkningstradisjon*. s. 203.

3.3.2 Tafsīr al-Jalālayn

Dette verket er forfattet av Jalāl al-Dīn al-Maḥallī og Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, derav navnet al-Jalālayn (de to Jalāl'ene). Verket er meget kortfattet og består av ett bind; Koran-teksten er løpende kommentert, oftest med kun få ord. Verket er lett tilgjengelig for en førstegangsstudent av Koranen og fikk stor utbredelse i mange deler av den muslimske verden.¹³²

3.3.3 Tafsīr al-qur'ān al-'aẓīm

ʿIbn Kaṭīr var i likhet med aṭ-Ṭabarī, historiker, samlet sammen overleveringer fra de første generasjonene av fortolkere, men i tillegg til de historiske beretningene fra muslimsk hold, siterte han også de andre skriftene, eller *isrāʿīliyyāt*. Disse fungerte dog ikke som primærkilder, men kun som tilleggsopplysninger til de muslimske beretningene.¹³³ ʿIbn Kaṭīr presenterer materialet på en lett tilgjengelig måte, men gjør i liten grad egne tolkninger og vurderinger av materialet.

3.3.4 At-tafsīr al-mawḍūʿī li-suwar al-qur'ān al-karīm

Dette verket ble skrevet av Muhammad al-Ġazālī, lærd og geistlig, da han var rundt åtti år. Dette tafsīr-verket tar sikte på å synliggjøre Koranens indre sammenheng og knytte dette til budskapet og aktualisere dette for se troende. Det skiller seg dermed sterkt fra de overnevnte verkene. Her analyserer al-Ġazālī koranversene i lys av surens helhet og i lys av andre deler av Koranen.¹³⁴

3.3.5 Øvrige referanseverk

Her vil jeg kort beskrive de engelskspråklige ordbøkene jeg har benyttet meg av: Elsaid M. Badawis og Muhammed Abdel Haleems *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*; John Penrices *A Dictionary and Glossary of the Kor-ān*; og Edward William Lanes *Arabic-English Lexicon*. Lanes verk ble først utgitt i andre halvdel av det 19. århundre og 8 massive bind og har vært svært viktig for klassisk-arabiske studier. Verket er, som tittelen tilsier, langt mer enn en enkel ordbok; hver innførsel begrunnes nøye og underbygges til av eksempler fra ulike klassiske kilder. Lane var imidlertid ikke i stand til å fullføre verket i sin levetid, så en del av innførslene er utarbeidet av hans nevø, Stanley Lane Poole. Disse skal være noe mindre grundige; verket får således en ubalanse

¹³² Ibid. s. 215.

¹³³ Ibid. s. 215.

¹³⁴ Ibid. s. 228.

mellom svært grundige og mindre grundige innførsler.¹³⁵ Penrices *Glossary*, først utgitt i 1873, er svært kortfattet og enkelt å benytte. Det er imidlertid enkelte ord fra Koranen man ikke vil finne her; videre er det svært få eksempelsetninger. Verket blir således et mindre presist redskap. Badawi/Abdel Haleems *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage* er fra 2008, og dermed av langt nyere dato. Verket består av ett massivt bind på litt over 1000 sider og står som det eneste fullstendige oppslagsverket for koran-arabisk på engelsk. Her oppgis mange eksempelsetninger, men kun fra Koranen. Forfatterne har benyttet tafsīr-kilder som Ṭabarī, Zamaḥṣarī, Rāzī og Ṣuyūti for å fastsette betydningen.¹³⁶

¹³⁵ Khalil, Atif. 'Book Reviews'. *Journal of Medieval Religious Cultures*. s. 101-102.

¹³⁶ Ibid. s. 102.

4 Analyse

4.1 Introduksjon: 'āyat al-birr(2:177)

❁ لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ
ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى
الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ
السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ
وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ
وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ
الْمُتَّقُونَ

Jeg har valgt ut dette verset fra *sūrat al-baqara* på bakgrunn av dets sentralitet i teologien samt innhold av enkelte nøkkelbegreper. Verset går under navnet *'āyat al-birr* og fremstår som en kort sammenfatning av de islamske trosfundamentet. Bakgrunnen for åpenbarelsen, *'asbāb an-nuzūl*, har hovedsakelig to alternative tolkninger ifølge at-Ṭabarī. Den ene forklaringen er at en ukjent mann skal ha spurt om definisjonen på *al-birr*, hvorpå dette nevnte *'āya* ble åpenbart.¹³⁷ Den andre forklaringen sees i sammenheng med endringen av *qibla* og motstanden dette fikk. Her opplyses det om at det hovedsakelig var jøder og kristne som satte seg i mot dette, men det var også muslimer som satte spørsmålsteget med hvorvidt dette var nødvendig.¹³⁸ Verset blir da tolket som en justering på hva som er det sentrale i religionsutøvelse: bønneretningen i seg selv har liten betydning i forhold til de indre og ytre handlinger av tilbedelse. Slik kan vi se verset som en test på lydighet; det er ingen dyd å snu hodet mot øst eller vest, om ikke det er forordnet av Gud.¹³⁹

¹³⁷ At-Ṭabarī, Muḥammad 'ibn Jarīr. *Jāmi'u l-bayān 'an ta'wīl 'āy al-qur'ān*. Vol 3. s 76.

¹³⁸ Ibid. s.75.

¹³⁹ 'Ibn Kaṭīr. *Tafsīr al-qur'ān al-'aẓīm* Vol. 2. s. 155.

Jeg har valgt å dele opp verset etter den oppdeling som finnes i tafsir-litteraturen for å unngå forvirring for leserne, samt lette analysearbeidet. I selve drøftingen vil jeg først vurdere oversettelsene kort på egne premisser. Hvor godt fungerer de overnevnte oversettelsene i sine lingvistiske og kulturelle omland? Bruker oversetteren tilbakedaterende elementer? Følger tegnsettingen TL standard? Deretter vil jeg sammenligne par segmentene slik beskrevet under 2.3.2.2. Jeg vil ikke kommentere på alt, men konsentrere meg om de elementer som, av de ulike kriteriene nevnt over, skiller seg ut. Jeg vil markere disse elementene med **fet skrift** i tekstutvalget. Der det finnes fotnoter i teksten vil jeg markere dette med stjerne. Om fotnoten har relevans for de elementer jeg har valgt ut, vil den finnes tilgjengelig i sammenligningsdelen av analysen. Etter hvert element vil jeg drøfte kort hva som kan være årsaken til de ulike løsningene.

På grunn av versets lengde, har jeg valgt å sette inn oversettelsene i sin helhet så leseren kan velge å lese gjennom hele en gang, eller ha muligheten til å gå tilbake og se verset som en helhet:

KZ: *Fromheten består ej däri, at I vänden edra ansikten mot östan eller västan, utan fromheten finnes hos dem som tro på Gud, på den yttersta dagen, på änglarna skriften och profeterna och bortgiva sin egendom, huru kär de än hålla den, åt sina anforvanter, åt faderlösa, fattiga, vägfarande och tiggare och för slavars frigivande samt förrätta bönen, giva allmosan och uppfylla sitt avtal, då de inngått avtal, de tåliga i sorgen, motgången och nödens tid; det är dessa, som äro rättfärdiga, ja, dessa äro de gudfruktiga.*

S/B: *Ikke består fromheten i det at dere vender ansiktene mot Østen eller Vesten. men fromheten finnes hos dem som tror på Allah, på den ytterste dag, på englene, Skriften og Profetene, og som gir bort det han har, hvor kjær det enn er ham, til slektingene, de faderløse, de fattige og tiggerne, og til frigivelse av slaver, og som forretter bønnen, gir almissen og holder sin avtale når de har inngått en avtale, de som er tålmodige i ulykken og i nøden og i trengselens tid. Det er disse som er rettskafne, og disse, de er de gudfryktige.*

EB: *Fromheten består ikke i at dere vender ansiktene (i bønn) mot øst eller vest. Sann fromhet 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 kjær, til slektinger, faderløse og fattige, veifarende og tiggere, og til frikjøping av slaver, å forrette bønnen, å utrede det rituelle bidrag, å overholde inngåtte avtaler, å være tålmodig i ulykke og nød og i trengselens tid. Disse gjør troen sann. Disse er gudfryktige.*

MB: *Fromheten består inte i att ni vänder ansiktet mot öster eller väster. Sann fromhet äger den som tror på Gud och den Yttersta dagen och änglarna och uppenbarelsen och profeterna och som ger [av] det han äger—hvilket pris han än sätter på detta—til de anhöriga, de faderlösa och de behövande, till vandringsmannen och tiggarna och för att*

frikjøpa människor ur fångenskap och slaveri och som forrättar bönen och erlägger allmoseskatten och som håller sina löften och som med tålmod bär lidande och motgång och som håller stånd i farans stund. De har visat att deras tro är sann; de fruktar Gud.

EW: *Fromhed er ikke, om I vender jeres ansikt mot øst eller vest. Fromhet er, når man tror på Gud og den yderste dag, på englene, Skriften og Profetene; når man til trods for, at elsker sine rigdomme, giver dem bort til slæktningene, de forældreløse og de fattige, til den veifarende, til tiggerne og slavene; og når man holder bøn og giver almisse. Fromme er de, der overholder de aftaler, som de har indgået, og er udhåldende i ulykke og modgang og i onde tider. De er sandfærdige. De er gudfrygtige.*

4.1.1 Del 1

Q	laysa l-birra 'an tuwallū wujūhakum qibala l-mašriqi wa l-mağrib ¹⁴⁰
KZ	Fromheten består ej däri, at I vänden edra ansikten mot östan eller västan,
S/B	Ikke består fromheten i det at dere vender ansiktene mot Østen eller Vesten,
EB	Fromheten består ikke i at dere vender ansiktene (i bønn) mot øst eller vest.
MB	Fromheten består inte i att ni vänder ansiktet mot öster eller väster.*
EW	Fromhed er ikke, om I vender jeres ansikt mot øst eller vest.

Først skal vi se på oversettelsenes akseptabilitet i sitt omland i tid og rom.

Om vi ser på KZ først, ser vi at han benytter et høytidelig språk, særlig med konstruksjonen 'ej däri'. Vi finner også tilbakedaterende elementer som 'edra' og 'I'. I tillegg kan vi merke oss at dette segmentet ikke avsluttes med et punktum, men et komma; det er altså et setningsledd av en større syntaktisk enhet. Hos S/B ser vi at nektelsespartikkelen foran stilles; dette er en markert struktur som gir et høytidelig språklig uttrykk. Ellers synes språket å være tilpasset sin samtid: det finnes ingen tilbakedaterende elementer. I likhet med KZ, ser vi at S/B ikke setter punktum, men velger å la setningen fortsette til neste segment. Hos EB ser vi et språk som synes tilpasset sin tid. Her ser vi ingen tilbakedaterende elementer. Videre ser vi en innskutt parentes (*i bønn*) som bryter opp setningen. Dette ser vi ikke ofte hos EB, så det virker sannsynlig at han har ment dette var viktig å poengtere. EB avgrenser dette segmentet til en fullstendig setning. Når det gjelder EW, ser vi et noe høytidspreget språk med noen tilbakedaterende elementer som 'jeres' og 'I'. Hun velger også å dele opp med komma etter 'ikke', hvilket ikke er strengt tatt nødvendig, og bidrar til et mer høytidelig uttrykk. EW avslutter med punktum.

¹⁴⁰ I dette segmentet vil jeg se på alle enhetene, og unnlater derfor marking med fet skrift her.

4.1.1.1 *Birr/fromhet*

Jeg vil først se på paret *al-birr/fromhet*. Vi ser her at samtlige oversettelser har vagt å oversette *al-birr* med 'fromhet', eller dialektale¹⁴¹ variasjoner av dette.¹⁴² Om vi, til sammenligning, ser på noen av de engelske oversettelsene av samme vers, finner vi en rekke ulike oversettelser for *al-birr*: Yusuf Ali, Sale og Pickthall bruker 'righteousness', Daryabadi benytter seg av 'virtue', M. M. Ghali, 'benignancy',¹⁴³ Bewley 'goodness', Arberry og Asad 'piety', mens Hilali/Khan velger å sette inn *al-birr* som fremmedord med følgende forklaring i parentes; 'piety, righteousness, and each and every act of obidience to Allah, etc.'¹⁴⁴ Vi ser her en variasjon som er helt fraværende i de skandinaviske oversettelsene. Dette innbyder til videre utforskning: Ifølge *Arabic Dictionary of Qur'anic Usage* ser vi at roten 'b-r-r' har grunnbetydningen 'land(as opposed to sea)'. Videre finner vi en rekke betydninger, som 'to be free of impurity', 'to be free of guilt', 'to fulfill one's promise', 'to be pious' eller 'goodness'.¹⁴⁵ Under innførselen av *birr* (*maṣḍar* verbalis) finner vi følgende innførsler: 'righteousness', 'piety', 'righteous act' og 'act of charity', samt *maṣḍar* nominalis, 'the state of being righteous'.¹⁴⁶ Ifølge Penrice kan *birr* også forstås som 'that which is just and proper' og 'kindness' i tillegg til 'piety'.¹⁴⁷ Det kan dermed synes påfallende at det er fullstendig sammenfall blant de samtlige skandinaviske oversettelsene. Når vi sammenligner paret 'al-birr'/'fromhet' med variasjonen vi finner i utvalget av engelske oversettelser, ser vi at disse betoner ulike aspekter av *al-birr* som ikke kommer frem i de skandinaviske tekstene. Så om vi ser de skandinaviske oversettelsene i sum, gjennom Goulds briller,

¹⁴¹ Med 'dialektale variasjoner' sikter jeg til analysen av de tre skandinaviske språkene norsk, svensk og dansk som deler av et dialekt-kontinuum snarere enn tre ulike språk.

¹⁴² I tillegg kan vi legge til den norske oversettelsen fra Tahir al-Qadris *tafsīr* på urdu, hvor også 'fromhet' står som det erstattende elementet for *al-birr* : <http://al-quran.info/#2:177/1cB> (Jeg gjør oppmerksom på at siden det refereres til her, har et problem med refereringsfunksjonen; man blir først ført til riktig 'āya, men skjermbildet 'faller' umiddelbart ned noen sider. Dette gjelder alle linker koblet til nettsiden 'The Quran: Online Translation and Commentary': <http://al-quran.info/#home>)

¹⁴³ For Yusuf Ali, Sale, Pichthall, Daryabadi og Ghali, se: <http://al-quran.info/#2:177/1NpNyNdNbN1>

¹⁴⁴ For Bewley, Arberry, Asad og Hilali/Khan, se: <http://al-quran.info/#2:177/1N3N0NkNe>

¹⁴⁵ Badawi, Elsaid M. og Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Quranic Usage*. s. 86.

¹⁴⁶ Ibid. s. 86-87.

¹⁴⁷ Penrice, John. *A Dictionary and Glossary of the Kor-ān*. s. 15.

kan vi konkludere med at disse oversettelsene ikke har bidratt til en begrepsutvidelse, heller snarere en forflatelse, av *al-birr*, i motsetning til de engelske oversettelsene i sum.

Et annet aspekt ved å benytte 'fromhet', er at det knytter betydningen opp mot den kristne forståelsesrammen av det guddommelige. Nora Eggen gjør rede for den islamske forståelsen av 'fromhet' i en artikkel i *Ung Teologi* fra 2003. Her problematiserer hun innledningsvis oversettelsen av *birr* med fromhet, men faller allikevel på at 'fromhet' er den mest dekkende termen for å beskrive *birr* ettersom 'fromhet' "gir mest mulig omfattende assosiasjoner til alle ordets betydningsnyanser."¹⁴⁸ Hun peker videre på at andre alternativer som 'rettvise' og 'godhet' er begreper som hovedsakelig har konnotasjoner mot mellommenneskelige relasjoner, mens objektet for 'fromhet' kun viser til menneskets relasjon til Gud.¹⁴⁹ Dette er et meget godt poeng, og taler godt for oversettelsen av *birr* med 'fromhet'. Allikevel mener forfatteren at det er nødvendig å problematisere 'fromhet' og vier artikkelen til en redegjørelse for hva 'fromhet' betyr i islamsk forstand:

I et islamsk perspektiv er fromhet å tilbe Gud gjennom spirituell og praktisk tjeneste, og inkluderer dermed alle aspektene ved det ideelle forhold til Gud; trosaspektet, handlingsaspektet og sinnelagsaspektet.¹⁵⁰

Videre deles handlingsaspektet inn i det individuelle og det sosiale nivået:

Islam regulerer så vel forholdet menneske—Gud, som menneske—menneske. Fromhet er derfor ikke bare et personlig anliggende mellom den troende og hans Skaper, men et samfunnsanliggende med sosiale, politiske og juridiske implikasjoner.¹⁵¹

'Fromhet' i islamsk forstand kan synes å skille seg fra det 'fromhet' angir i tradisjonell kristen forstand: 'fromhet' kan her synes å ha andre konnotasjoner og rette seg mot en mer åndelig tilstand og unngåelse av syndige handlinger, mens *birr*, på den andre siden, retter seg spesifikt mot oppfordring til en rekke konkrete handlinger. Å oversette *al-birr* med 'fromhet' vil dermed ha en domestiserende og kulturapproprierende effekt.

Kort oppsummert; på den ene siden ser vi 'fromhet' som en nær ekvivalent til *al-birr*, idet det dekker en stor del av meningsinnholdet og viser at objektet for handlingene er det guddommelige. På den andre siden, imidlertid, kan 'fromhet' fremstå som

¹⁴⁸ Eggen, Nora. *Ung teologi*. s. 60.

¹⁴⁹ Ibid. s. 60.

¹⁵⁰ Ibid. s. 62.

¹⁵¹ Ibid. s. 63.

domestiserende og kulturapproprierende, i tillegg til å underkommunisere det fulle betydningsspekteret som ligger i *birr*, fra indre til ytre utslag av fromhet, mot Gud så vel som hvermann. Dette forsterkes ytterligere med at samtlige skandinaviske oversettelser benytter samme erstattende element hvor en rekke andre elementer er mulige. Dette punktet skal ikke ansees som en kritikk av de enkelte oversettelsene, men som en observasjon av det oversettelsene i sum medfører av begrepsutvidelse/-avgrensing. Vi kan dermed dra slutningen at en leser som forholder seg kun til skandinavisk litteratur, har dårligere forutsetning for å kunne forstå dybden av det erstattede elementet *al-birr* enn lesere som har mulighet til å benytte seg av engelske oversettelser. Man kan også se for seg at de senere oversettelsene her har lent seg godt tilbake på de tidligere oversettelsene.

4.1.1.2 *laysa*

Når det gjelder det erstattede elementet *laysa* skiller Schenckes oversettelse seg fra de øvrige, idet den foran stiller nektelsen slik konstruksjonen er i originalteksten. På norsk er dette en markert setningsstilling. På arabisk derimot, er dette normalposisjonen for nominal nektelse. En slik setningsstilling på norsk, gir språket en høytidelig karakter, men gir også nektelsespartikkelen langt større tyngde enn den har i originalen. Det virker her sannsynlig at nektelsen foran stilles for å oppnå poetisk effekt, snarere enn en opprettholdelse av en tekstnær strategi, selv om dette ikke kan utelukkes.

4.1.1.3 *Bønn?*

Videre ser vi setningsleddet *'an tuwallū wujūhakum qibala l-mašriqi wa l-mağrib* oversatt nokså likelydende. Unntaket er Bergs innskutte parentes '(i bønn)'. Dette er en eksegetisk oversettelse; vi kan eksempelvis lese i både *Tafsīr at-Ṭabarī*¹⁵² og *Tafsīr al-Jalālayn*¹⁵³ at de knytter denne delen opp mot bønnen.¹⁵⁴ Til sammenligning ser vi at KZ har en mer indirekte henvisning i sin fotnote; "Om den sanna fromheten; formodligen ett tillägg till föreskrifterna om qiblan (vers 136 ff.)".¹⁵⁵ Her synes det tydelig at det er ulike målgrupper for oversettelsene; EB retter seg mot leseren uten forkunnskaper om islam og arabisk, mens KZ forutsetter at leseren vet hva *qibla* er. I dag kan vi kanskje anta at en større del av befolkningen vet hva dette betyr, men de færreste hadde denne

¹⁵² Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad 'ibn Jarīr. *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl 'āy al-qur'ān*. Vol 3. s.75.

¹⁵³ *Tafsīr al-Jalālayn*. (Sist brukt: 28.04.15): <http://quran.com/2/177>

¹⁵⁴ I *Tafsīr at-Ṭabarī* ser vi kommentaren *ya'nī aṣ-ṣalāta* etter dette segmentet, og i *Tafsīr al-Jalālayn fī ṣ-ṣalāti*, henholdsvis.

¹⁵⁵ Zetterstéen, Karl Vilhelm. *Koranen*. s. 503.

kunnskapen på Zetterstéens tid. Hos MB, på den andre siden, finner vi henvisning til både bønnen og qibla, men samtidig er det eksegetiske tatt ett skritt videre ved å legge frem et av flere mulige tolkningsvalg;

“Koranen betonar således principen att blotta iakttagandet av yttre former inte motsvarar de krav som ställs på fromhet. Med orden om at vid förrättandet av bönen vända sig i den ena eller andra riktningen återknyter texten till de avsnitt tidigare i suran som behandlar frågan om *qiblah*.”¹⁵⁶

Fotnoten virker tydelig rettet mot en trosfelle, men den gir imidlertid ikke leseren rom for å utforske andre tolkninger. S/B, på sin side, opplyser om at dette er en mulig tolkning, men her ser vi en mer tydelig akademisk avstand til stoffet:

For en muslim ble *qibla*'en av mer og mer vesentlig betydning. Av teologene ble og blir derfor begynnelsen av v. 177 tolket som at fromheten (*al-birr*) ikke er *innskrenket* til overholdelse av *qibla*'en.¹⁵⁷

Vi se tydelig at forfatteren ikke regner seg som en av de som her omtales (muslim, teologene). Som nevnt ser vi at alle baserer seg på eksegetisk materiale,¹⁵⁸ men ordvalg og språknivå sier en del om både målgruppen og oversetteren. EBs og EWs oversettelse har størst likhetstrekk, idet teksten ikke er kommentert i verken fotnote eller eksternt kommentarregister. Oversettelsene virker å rette seg mot noe av det samme publikum, altså den opplyste allmuen, men EBs oversettelse er noe mer dynamisk/publikumstilpasset, sammenlignet med EW, ettersom leseren blir opplyst om at dette dreier seg om bønn, men mer foreignisert, ettersom han benytter parentes og tydelig merker teksten som oversettelse. Vi kan også lese inn i dette at Berg er noe mer villig til å gjøre inngripen i teksten for å unngå misforståelse enn vi ser hos EW.

Hos KZ og S/B finner vi kommentarene i et eksternt kapittel; dette kan på den ene siden anees for å skåne den ukyndige leseren med forstyrrende fotnoter, mens på den andre siden utilgjengelig gjør det imidlertid stoffet for den samme leseren. Språket bærer preg av å være rettet mot et akademisk publikum og utviser en avstand til stoffet. MBs bruk av fotnote tilgjengelig gjør forklaringen for enhver. Språket her er imidlertid langt mindre tentativt og bergenser det tolkningsrommet vi finner i originalteksten. Om vi her tar en titt på tafsīr-litteraturen finner vi et bredt spekter av nyanser. I Tafsīr at-

¹⁵⁶ Bernström, Muhammed Knut. *Koranens Budskap*. s. 34.

¹⁵⁷ Schencke, Johan Friedrich Wilhelm og Harris Birkeland. *Koranen i Utvalg*. s. 158.

¹⁵⁸ Se f.eks. 'Ibn Kathīr. *Tafsīr al-qur'ān al-'azīm* Vol. 2. s. 154; al-Ġazālī, Muḥammad. *Al-tafsīr al-mawḍū'ī li-suwar al-qur'ān al-karīm*. Vol. 1. s. 195.

Ṭabarī kan vi eksempelvis lese følgende kommentarer til det overnevnte segmentet: “*laysa al-birra ’an tuṣallū wa lā ta’malū*” (ikke er fromhet å be uten å utføre handlinger), og; “*laysa al-birra aṣ-ṣalāta waḥdahā, wa lākinna al-birra al-ḥaṣālu*” (ikke er fromhet bønne alene, men fromhet er manerer), og; “*ya’nī al-sujūd: wa lākinna al-birra mā tabata fī l-qalbi min ṭā’ati l-lāh*”¹⁵⁹ (Det vil si sujūd: fromhet er det i hjertet som bøyer seg for Guds befaling), og fra Ibn Kaṭīr; “*hādā kalāmu l-’īmān, wa ḥaqīqatuhu al-’amal*”¹⁶⁰ (Dette er forklaringen på ’īmān, hvis realisering er [rettmessige] handlinger’). Spørsmålet blir da om MBs ’blotta iakttagandet av ytre former inte motsvarer de krav som stilles på fromhet.’ blir så lite konkret at det mister enhver tolkningsverdi? Med tolkningens retning mot det spirituelle kan den synes rettet mot den vestlige muslimske målgruppen, som jeg har antatt tidligere, men paradoksalt nok kan tolkningens vaghet, snyte denne samme målgruppen for de øvrige, og mer konkrete tolkningene.

4.1.2 Del 2

Q	wa lākinna l-birra man ’āmana bi-l-lāhi wa l-yawmi l-’āhiri wa l-malā’ikati wa l-kitābi wa l-nabiyyina
KZ	utan fromheten finnes hos dem som tro på Gud , på den yttersta dagen , på änglarna, skriften och profeterna
S/B	men fromheten finnes hos dem som tror på Allah , på den ytterste dag , på englene, Skriften og Profetene,
EB	Sann fromhet er: Å tro på Gud og på dommens dag , på englene, Skriften og profetene,
MB	Sann fromhet äger den som tror på Gud och den Yttersta dagen och änglarna och uppenbarelsen* och profeterna
EW	Fromhet er, når man tror på Gud og den yderste dag , på englene, Skriften og Profetene;

I forhold til akseptabilitet er det ingen påfallende uregelmessigheter her. Det er heller ingen tilbakedaterende elementer. I forhold til tegnsetting ser vi KZs og S/Bs oversettelser fortsetter fra forrige segment, mens EB, MB og EW begynner med ny setning. De førstnevnte, samt EW, bruker kun komma i tegnsettingen videre i segmentet, EB setter inn semikolon for å tydeliggjøre at det etterfølgende er en definisjon/forklaring på ’fromhet’, mens MB faktisk ikke bruker tegnsetting i det hele tatt. MBs oversettelse er tillagt fotnote for å tydeliggjøre den tolkningen som legges til grunn for ’uppenbarelsen’, og kan ansees å være et forstyrrende element som må veies

¹⁵⁹ Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi’ al-bayān ’an ta’wīl ’āy al-qur’ān*. Vol 3. s. 74-75.

¹⁶⁰ Ibn Kaṭīr. *Tafsīr al-qur’ān al-’azīm*. Vol 2. s. 156.

opp mot behovet for å gjøre teksten tilstrekkelig forståelig og har foreigniserende konsekvenser.

4.1.2.1 Sann fromhet

Om vi ser på hvordan *al-birr* er oversatt her, ser vi en større variasjon enn ovenfor. EB og MB modifierer med adjektivet 'sann', samt at vi ser en variasjon når det gjelder verbet: i KZ og S/B ser vi at fromhet 'finnes hos dem', MB 'äger den som', mens EB og EW bruker 'er'. Det erstattede elementet er visselig den samme ortografiske enheten som ovenfor: hva er så bakgrunnen for dette? Hvis vi går til tafsīr-litteraturen ser vi at det der finnes bakgrunn for å lese *al-birr* her som aktiv partisipp *al-bārr*¹⁶¹ (one who carries out acts of kindness/is devoted).¹⁶² Dette kan forklare løsningen i KZ, S/B og MB. Når det gjelder adjektivet 'sann', som vi finner hos EB og MB, kan dette være satt inn for å bygge under påstanden om at dette er selve definisjonen av 'fromhet', slik vi så ovenfor.

4.1.2.2 'Al-lāh

I oversettelsen av '*al-lāh*' ser vi at samtlige velger 'Gud', med unntak av S/B som velger å sette inn *Allah* som et fremmedord. Dette kan virke fremmedgjørende og sett i forhold til den tiden den ble utgitt, samt målgruppen, ville det hatt en klar foreigniserende effekt. Imidlertid, om dette hadde blitt gjort i dag, ville man ikke nødvendigvis ansett dette som en utvetydig oversettelse ved fremmedord, og man ville ikke anta at ordet 'Allah' har like sterk foreigniserende effekt. Fra et muslimsk perspektiv vil det kunnes argumentere for å bruke 'Allah', ettersom det i den muslimske konteksten har en langt svakere foreigniserende effekt, samt at 'Allah' fremstår som et egennavn og dermed vil man kunne argumentere for at dette har forrang for den beskrivende termen 'Gud'. Leksemet 'Gud' kan også sies å ha klare røtter i kristendommen og dermed kan fungere kulturapproprierende i tillegg til å være domestiserende. Men man kan også her velge å trekke begrepet domestisering i en mer positiv retning; å bruke 'Gud' understreker en universalistisk fremfor en konfesjonalistisk religionsforståelse og har dermed en familiariserende effekt. Jeg vil anta at dette til en viss grad ligger til grunn for oversettelsene som har benyttet 'Gud'.

¹⁶¹Ibid. s. 77.

¹⁶² Badawi, Elsaid M. og Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Quranic Usage*. s. 87.

Det mest interessante for oss i dette utvalget er imidlertid oversettelsene av Bernström og Schencke/Birkeland. For om vi tar utgangspunkt i at Bernströms oversettelse har svenske muslimer som målgruppe, og at Schencke/Birkelands oversettelse, med høy grad av sannsynlighet har ikke-muslimer som målgruppe, er det noe påfallende at MB velger 'Gud' og S/B velger 'Allah'. Hva kan bakgrunnen for dette være? Det kan tenkes at dette et spørsmål om å skape tilnærming eller avstand: at Bernström her bevisst har villet understreke islams proksimitet til kristendommen ved å påpeke monoteismens faktum; "det er bare en Gud", mens Schencke/Birkeland har villet understreke dens avstand med det implisitte tillegget "...men din Gud er ikke min".

4.1.2.3 Den ytterste dagen

Om vi ser på det erstattede elementet *al-yawm al-'āḥir* ser vi dialektale variasjoner av "den ytterste dagen" i KZ, S/B, MB¹⁶³ og EW. Dette er en tekst-nær oversettelse som dokumenterer ST godt. Allikevel er den ikke særlig foreigniserende ettersom vi har å gjøre med et billeduttrykk som kan synes å være universalt, og begrepet brukes i tillegg både i gamle- og nye-testamentet. I Bergs oversettelse finner vi imidlertid en annen løsning med "Dommens dag"; det mer begrensede enn ST og har svak denotativ ekvivalens. I tillegg til å begrense tolkningsrommet, blir også begrepet upresist ifølge islamsk eschatologi, hvor vi finner andre begrep som viser mer presist til selve Dommen.¹⁶⁴ Begge valgene har imidlertid domestiserende konsekvenser, ettersom begge kan ha kultur-approprierende effekt med en approksimering mot den kristne referanseramme. Imidlertid synes dette som irrelevant, ettersom begrepene er av universell karakter. Om vi tar utgangspunkt i religion som et brobyggingsverktøy, kan en slik approksimering på dette området av delt religiøs virkelighetsforståelse også spille inn i positiv forstand.

4.1.2.4 En åpenbart skrift?

Om vi ser på *al-kitāb* ser vi dette erstattes med "Skriften" med stor forbokstav i S/B, EB og EW; og med liten forbokstav i KZ. Dette er en tekst-nær oversettelse. Det at KZ velger å bruke liten forbokstav her, alminneliggjør ordets betydning; man kan se for seg at det her er tales om hvilken som helst skrift. MB skiller seg imidlertid sterkest ut med

¹⁶³ MB bruker i tillegg her stor bokstav, og legger dermed opp til at dette er et egennavn.

¹⁶⁴ Uttrykkene *yawm al-qiyāma* (oppstandelsens dag) og *yawm al-ḥašr* (samlingens dag) knytter seg direkte til hendelsene på Dommens dag, mens *yawm ad-dīn* kanskje er termen som mest konkret korresponderer med 'Dommens dag'.

oversettelsen "uppenbarelsen" som synes svakt denotativt ekvivalent. Når det gjelder begrepets konnotative egenskaper, kan imidlertid denne oversettelsen oppfattes som sterkere konnotativt ekvivalent for den muslimske leseren, enn det gjør for den ikke-muslimske leseren. MB har tillegg en fotnote hvor han gjør rede for *al-kitāb* som en generell term;

Termen *al-kitāb* ("uppenbarad skrift", "uppenbarelse") har här enligt de flesta kommentatorer en helt generell innebörd och avser sålunda den gudomliga uppenbarelsens *faktum*.¹⁶⁵

Dette finner vi belegg for i 'Ibn Kaṭīr;

'al-kitāb': *wa huwa 'ismu l-jins, yašmalu l-kutuba l-munazzala min as-samā'i 'alā l-'anbiyā'i ḥattā ḥatamat bi-'ašrafihā wa huwa l-qur'ānu l-muhayminu 'alā mā qablahu mina l-kutub*.¹⁶⁶

Med å oversette med 'uppenbarelsen', sammen med den eksegetiske fotnoten, ser man tydelig at MBs målgruppe er en annen enn de andres. Med 's/Skriften' som erstattende element blir dette en henvisning til Koranen, og Koranen alene, mens MB ønsker å understreke den eksegetiske tolkningen som trekker linjene lenger tilbake, og dermed legitimerer Islam som 'arvtager'.

4.1.3 Del 3

Q	wa 'atā l-māla 'alā ḥubbihi dawī l-qurbā wa l-yatāmā wa l-masākīna wa 'ibn as-sabīli wa s-sā'ilīna wa fī r-riqābi
KZ	och bortgiva sin egendom, huru kår de än hålla den , åt sina anforvanter, åt faderlösa, fattiga, vägfärande och tiggare och för slavars frigivande
S/B	og som gir bort det han har, hvor kjær det enn er ham , til slektningene, de faderløse, de fattige og tiggerne, og til frigivelse av slaver ,
EB	og gi bort av det man har, om det enn er kjær , til slektninger, faderløse og fattige, veifarende og tiggere, og til frikjøping av slaver ,
MB	och som ger [av] det han äger—hvilket pris han än sätter på detta— til de anhöriga, de faderlösa och de behövande, till vandringsmannen och tiggarna och för att frikjöpa människor ur fångenskap och slaveri
EW	når man til trods for, at elsker sine rigdomme, giver dem bort til slæktningene, de forældreløse og de fattige, til den veifarende, til tiggerne og slavene ;

¹⁶⁵ Bernström, Muhammed Knut. *Koranens Budskap*. s.34.

¹⁶⁶ "al-kitāb: her et generisk nomen som innebefatter alle åpenbaringer sendt ned fra himmelen til profetene frem til den siste og mest ærverdige, hvilket er Koranen, som vokter over alle tidligere åpenbaringer." Fra: 'Ibn Kaṭīr. *Tafsīr al-qur'ān al-'azīm*. Vol 2. s. 156.

Når vi først ser på oversettelsene i sin egen rett, finner vi at KZ, S/B, EB og EW kun bruker komma som punktmarkering mens MB her tyr til klammeparentes og tankestreker. De førstnevnte oversettelsene flyter dermed lettere, selv om dette i alt blir en lang setning. Det mest i øyenfallende at S/B har en kategori mindre som har rett på hjelp, idet vi ser at *'ibn as-sabīl* her ikke blir oversatt. Dernest ser vi at EW ikke beskriver hvordan slavene skal hjelpes, kun at de har rett på en form for økonomisk assistanse.

4.1.3.1 Māl: rikdom satt i perspektiv

La oss først se på oversettelsen av *al-māl*: her ser vi at KZ, S/B, EB og MB alle velger å oversette dette på en åpen og nøytral måte med henholdsvis *egendom, det han har, det man har* og *det han äger*, mens EW velger en noe mer begrensende oversettelse med *rikdomme*. Ifølge Penrice¹⁶⁷ og Badawi¹⁶⁸ kan *māl* forekomme i begge betydninger, i tråd med det som antydes i de ulike overleveringene under diskusjonen i 1.4.2.¹⁶⁹ En mer åpen og inkluderende oversettelse på linje med de førstnevnte ville potensielt kunne tale til flere lag av befolkningen. Denne tolkningen er også forenelig med det islamske prinsippet om at enhver muslim er pålagt å gi til veldedighet,¹⁷⁰ selv om det er så lite som en halv daddel.¹⁷¹

4.1.3.2 Hvem gir man av kjærlighet til?

Ved oversettelsen av preposisjonsfrasen *'alā ḥubbihi* er det også interessant at de fire øverste her også velger relativt likelydende oversettelser som ikke eksplisitt tar stilling til hvorvidt vedkommende elsker sine eiendeler, mens EW her også begrenser fortolkningsfeltet til å kun gjelde de som elsker sine rikdommer, men ifølge 'Ibn Kaṭīr er den sistnevnte mer korrekt idet han forklarer; *'ayy: 'aḥrujuhu wa huwwa muḥibbun lahu, rāgibun fihi*¹⁷² (Det vil si: å strekke noe frem[til noen] som man elsker og har attrå til). Her beskrives en kjærlighet for, samt attrå til eiendelene. Følgende tolkning av denne passasjen attesterer også til dette synet: *'an ta'ṭiyahu wa 'anta ṣaḥīḥun ṣaḥīḥun,*

¹⁶⁷ Her finner vi: *riches, wealth, substance, possessions (esp. flocks and herds)*. Penrice, John. *A Dictionary and Glossary of the Kor-ān*. s. 142.

¹⁶⁸ Her finner vi: *riches, property, wealth, possessions, camels, livestock*. Badawi, Elsaid M. og Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Quranic Usage*. s. 907.

¹⁶⁹ Her går *ḡanā'* (rikdom) og *'iṣ* (livsopphold) om hverandre; *ḡanā'* forekommer flest ganger.

¹⁷⁰ Saḥīḥ Al-Buḥāri, Volume 2, Hadith 524. Internett referanse: <http://sunnah.com/bukhari/24/48> (sist brukt: 05.02.15)

¹⁷¹ Saḥīḥ Al-Buḥāri, Volume 2, Hadith 498. Internett referanse: <http://sunnah.com/bukhari/24/21> (sist brukt: 05.02.15)

¹⁷² 'Ibn Kaṭīr. *Tafsīr al-qur'ān al-ʿazīm*. Vol 2. s. 156.

*ta'malu l-ġanā wa taḥṣā l-faqr*¹⁷³ (Å gi når du har god helse, men samtidig er gjerrig/sparsommelig, mens du håper på rikdom, men frykter fattigdom). Dette bekreftes fra aṭ-Ṭabarī, hvor vi finner denne overleveringen med ulik *iṣnād* med variasjon i substantivet *al-ġanā* (rikdom) med *al-ʿiṣ* (livsopphold) og adjektivet *ṣaḥīḥun* (gjerrig) med *ḥarīṣun* (å ha intens attrå for/grådighet til noe).¹⁷⁴ En slik begrensning som vi ser hos EW kan i så måte synes relevant. Et annet interessant tema er om preposisjonen *ʿalā* og det suffigerte pronomenet *-hi* her kan oppfattes å være tvetydig. Ovenfor har jeg lagt til grunn at *ʿalā* forstås i betydningen 'til tross for' eller lignende, og *-hi* viser til *māl*. Imidlertid kan også *ʿalā* forstås i betydningen 'ut av' eller, 'på grunn av', og *-hi* kan vise tilbake til Allah. Denne forståelsen av originalteksten finnes ikke i dette utvalget, men den finnes imidlertid i Tahir ul-Qadris oversettelse: [...] *og av Allahs kjærlighet bruker rikdommen (sin) på sine nærstående, de foreldreløse, de trengende, veifarende, tiggerne og for (å befri slavers) hals[...]*.¹⁷⁵ Av engelske oversettelser som bruker den sistnevnte tolkningen er eksempelvis; Pickthall: [...] *and giveth wealth, for love of Him[...]*; Yusuf Ali: [...] *to spend of your substenance, out of love for Him[...]*; M. H. Shakir: [...] *and give away wealth out of love for Him[...]*; mens M.M. Ghali benytter begge: [...] *and brings wealth in spite of his love for it (Or: offers out of love for Him)[...]*¹⁷⁶ I Tafsir al-Qurtubi finner vi en tredje lesning hvor suffigert pronomen *-hi* viser til 'ham', med liten 'h', og da vise til den man gir gaven til.¹⁷⁷ Når vi ser bredden av tolkningsmuligheter til rådighet her, er det igjen noe påfallende at dette ikke reflekteres i det skandinaviske utvalget. Det kan heller ikke her ansees å være en kritikk av de enkeltstående oversettelsene, ettersom de valgte tolkningene er innenfor rammen av den filologiske og eksegetiske forståelsen. Imidlertid kan man stille spørsmålet om de skandinaviske koranoversetterne har støttet seg mer til de tidligere oversettelsene enn egne undersøkelser.

4.1.3.3 Den veifarende stoppet ikke

Jeg skal ikke gå dypt inn i elementet *ʿibn as-sabīl*, men en kort kommentar på S/Bs oversettelse, eller mangel på oversettelse, er ikke til å unngå. Om dette er en 'translation

¹⁷³ Ibid. s. 157.

¹⁷⁴ Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad ʿibn Jarīr. *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʿwīl ʿāy al-qurʿān*. Vol 3. s. 78-79.

¹⁷⁵ Internett referanse: <http://al-quran.info/#2:177/1cB> (sist brukt: 05.02.15)

¹⁷⁶ Internett-referanse: <http://al-quran.info/#2:177/1N1NyNbNx> (sist brukt: 05.02.15)

¹⁷⁷ Tafsir al-Qurtubi; Classical Commentary of the Holy Qur'an. Translated by Aisha Bewley. Vol. 1. s.441.

by omission' eller simpelthen en glipp, kan vanskelig gjøres rede for, men jeg vil anta at det her dreier seg om en glipp. Det er ingenting som tyder på at elementet motsetter seg oversettelse.

4.1.3.4 Slaveri legitimert?

Til slutt vil jeg se på *fī r-riqābi*. Selve nomenet *raqabatun* (pl: *riqābun*) betyr bokstavelig 'nakke', men har betydningen 'slave' i overført betydning. Preposisjonen *fī*, har en rekke betydninger med relativt stort spenn. Den vanligste betydningen er nok 'i', men vi finner også andre relevante betydninger som 'concerning' og 'about'.¹⁷⁸ Vi kan altså si at en tekstnær oversettelse vil kunne være 'angående slavene'. Når vi så ser på de erstattede elementene ser vi KZ og S/B har en nokså lik løsning med henholdsvis 'för slavars frigivande' og 'til frigivelse av slaver'.¹⁷⁹ Hos EB finner vi en noe mer forklarende oversettelse; 'til frikjøping av slaver'. Her blir vi eksplisitt fortalt hvordan slavene skal frigjøres, slik som det også fremkommer enda mer tydelig hos MB: 'för att frikjöpa människor ur fångenskap och slaveri'. Samtlige av disse oversettelsene er eksegetiske, ettersom mer informasjon legges til som ikke automatisk kan leses ut av originalen. Hos EW derimot ser vi ingen modifierende elementer til *riqāb* verken i form av partikkel eller verb, kun 'til slavene'. Da kan det være interessant å lese følgende forklaring i Tafsīr aṭ-Ṭabarī til *fī r-riqāb*:

*fa-'innahu ya'nī bi-dālika jalla dikruhu: 'wa fī fakki r-riqābi min al-'ubūdati, wa hum mukātibūna allaḍī yas'awna fī fakki riqābihim min al-'ubūdati bi-'adā'i kitābatihim allatī fāraqū 'alayhā sādatahum.*¹⁸⁰

(Han viser med dette til Hans opphøyde utsagn: [...]til frigjøring av nakker (slaver) fra slaveriet; de som er i et kontraktsforhold og strever med å befri seg selv fra slaveri ved å betale avdrag som gis til herren deres.)

Hos 'Ibn Kaṭīr finner vi en likelydende forklaring på hvem *ar-riqāb* er, men det sies lite om målet er å avskaffe slaveri: *wa hum: al-mukātibūna allaḍīna lā yajdūna mā yu'dūnahu fī kitābatihim*¹⁸¹ (De er: de som er i et kontraktsforhold for å befri seg selv, men ikke er i stand til å oppfylle denne kontrakten). Videre i Tafsīr al-Jalālayn ser vi en kort forklaring: [...]fī (fakki)¹⁸² r-riqāb[...]¹⁸³(for slavers (frigjøring)). Likelydende i Tafsir al-

¹⁷⁸ Badawi, Elsaid M. og Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. s. 727-728.

¹⁷⁹ S/B bemerker i noteverket; "egtl. 'for slavenes skyld', til beste for dem." Se: Koranen i Utvalg. s. 158.

¹⁸⁰ Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad 'ibn Jarīr. *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl 'āy al-qur'ān*. Vol 3. s. 84.

¹⁸¹ 'Ibn Kaṭhīr. *Tafsīr al-qur'ān al-'azīm*. Vol 2. s. 160.

¹⁸² Her er den tillagte forklaringen satt i parentes.

Qurtubi med 'setting slaves free'.¹⁸⁴ Basert på disse eksegetiske uttalelsene kan det virke som dette er en elliptisk struktur hvor den fulle, og innforståtte, lesningen lyder; *fī fakki r-riqāb*, slik det eksplisitt anføres i Tafsīr aṭ-Ṭabarī og Tafsīr al-Jalālayn, idet minste har dette vært den rådende forestillingen. Om vi ser på nyere tafsīr tradisjon finnes dette like sterkt i Al-Ġazālīs tafsīr når han påpeker at det å gi til slavene er *faḍl i'tāq ar-riqāb*¹⁸⁵ (en velgjerning for å (for)hindre, eller holde tilbake slaveri). Det later dermed som EWs oversettelse her er preget av mangelfull forståelse for kildetekstens tolkning. En annen mulighet er at hun bevisst har villet at teksten skulle tale for seg selv, slik hun nevner i sin innledning til oversettelsen, og la tolkningsmuligheten stå åpen. På dette punktet kan imidlertid en slik åpen tilnærming gi grobunn til svært uheldige misforståelser. Jeg merket meg eksempelvis et intervju i Urix, 17.11.2014, hvor intervjuobjektet (dansk) fastslår slaveri som forankret i Islam uten å problematisere dette.¹⁸⁶ Om dette har sammenheng med akkurat denne oversettelsen av Koranen eller er et resultat av påvirkning fra en rekke andre kilder, er umulig å fastslå, men en slik oversettelse vil være med på å bygge under en slik forståelse. Det skal allikevel sies at slaveri er et kontroversielt tema i forhold *ṣarī'a*; hvorvidt slaveri tillates under visse forhold, eller om Koranens pålegg om befrielse av slaver er en prosess hvor det endelige målet er avskaffelse. Av muslimske lærde som anfører slaveri som en pågående prosess med sikte på en endelig avskaffelse, er Abdullahi Ahmed an-Na'īm.¹⁸⁷ Tatt i betraktning det nokså entydige eksegetiske materialet er det bemerkelsesverdig med en slik tekstnær oversettelse uten noen form for modifikasjon eller kommentar når temaet i seg selv er kontroversielt.

4.1.4 Del 4

Q	wa 'aḡāma ṣ-ṣalāta wa 'atā z-zakāta wa l-mūfūna bi-‘ahdihim ’idā ‘āhadū wa ṣābirīna fī l-ba’sā’i wa ḍ-ḍarrā’i wa ḥīna l-ba’si
KZ	samt förrätta bönen, giva allmosan och uppfylla sitt avtal, då de inngått avtal, de

¹⁸³ Tafsīr al-Jalālayn: <http://quran.com/2/177> (sist anvendt: 28.04.15)

¹⁸⁴ Tafsīr al-Qurtubi; Classical Commentary of the Holy Qur'an. Translated by Aisha Bewley. Vol. 1. s. 441.

¹⁸⁵ Al-Ġazālī, Muḥammad. *Al-tafsīr al-mawḍū‘ī li-suwar al-qur’ān al-karīm*. Vol. 1. s. 208.

¹⁸⁶ NRK "Urix". Video. (sist sett: 25.05.15):

<http://tv.nrk.no/serie/urix/NNFA53111714/17-11-2014#t=12m36s>

¹⁸⁷ An-Na'īm, Abdullahi Ahmed. 'Human Rights in the Muslim World: Socio-political Conditions and Scriptural Imperatives. *A Preliminary Inquiry*.' Harvard Human Rights Journal. 1990. Vol 3. s.22-23.

	tålige i sorgen, motgången og nödens tid ;
S/B	og som forretter bønnen, gir almissen og holder sin avtale når de har inngått en avtale, de som er tålmodige i ulykken og i nøden og i trengselens tid .
EB	å forrette bønnen, å utrede det rituelle bidrag, å overholde inngåtte avtaler, å være tålmodig i ulykke og nød og i trengselens tid .
MB	och som forrättar bönen och erlägger allmoseskatten och som håller sina löften och som med tålamod bär lidande och motgång och som håller stånd i farans stund .
EW	og når man holder bøn og giver almisse. Fromme er de, der overholder de aftaler, som de har indgået, og er udhåldende i ulykke og modgang og i onde tider .

Her fremstår alle oversettelser uten forstyrrende elementer som klammeparentes, tankestreker eller fotnoter. Ingen klare tilbakedaterende elementer. Berg har her valgt en noe oppramsende stil, ved å bruke infinitivsmarkør for hver nye kategori, enn vi ser for eksempel hos EW. MB har igjen ikke tatt i bruk tegnsetting i dette segmentet; resultatet blir noe andpustent. EW derimot, setter punktum etter 'almisse' og er den eneste som deler segmentet i to setninger.

4.1.4.1 Lidelse i ulike former

Når det gjelder *al-ba'sā'* finner vi at både S/B, EB og EW benytter dialektale variasjoner av 'ulykke' som erstattende element, mens KZ benytter 'sorgen' og MB, 'lidande'. Dette kan tyde på at leksemet er noe polysemisk, og jeg vil her se nærmere på dette leksemet.

I Penrice finner vi under denne innførselen '(bodily) misfortune',¹⁸⁸ mens i Badawi/Abdel Haleem ser vi 'adversity', 'suffering'.¹⁸⁹ I Lane ser vi 'hunger' og 'the act of beating'¹⁹⁰ under innførselen *ba'sā'*. Han beskriver også *ba'sā'* som et synonym til *ba's*¹⁹¹ og *bu's*,¹⁹² samt *šidda*.¹⁹³ Dette understøttes av aṭ-Ṭabarī som skriver "[...] 'anna 'ahl at-

¹⁸⁸ Penrice, John. *A Dictionary and Glossary of the Kor-ān*. s. 14.

¹⁸⁹ Badawi, Elsaid M. Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. s. 74.

¹⁹⁰ Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. Book 1. s. 146-7.

¹⁹¹ Lane viser til denne betydningen av *ba's* her: 'war, or fight'. Ibid. s.146.

¹⁹² Lane: 'distress; straitness of the means of subsistence, or the conveniences of life; poverty; or a state of pressing want; or misfortune; calamity'. Ibid. s. 146.

¹⁹³ Lane: 'hardness, in substances and attributes; firmness, compactness, or soundness; strength, power, or force; vigour, robustness, sturdiness, or hardness; courage, bravery, firmness of heart; [...] vehemence, violence, intenseness, stress, pressure, severity, strictness, rigour, tightness, straitness or difficulty: hardship, rigour of fortune: famine, dearth, want of victuals; hardness, straitness, or difficulty, of subsistence: trouble, distress, affliction, calamity, or adversity'. Ibid. s. 1518.

ta'wīl ta'wulū al-ba'sā' bi-ma'nā al-bu's".¹⁹⁴ I innførslene av *bu's* og *šidda* finner vi 'calamity' (nær-ekvivalent av 'ulykke') oppført, og kan dermed fastslå 'ulykke' som korresponderende med *ba'sā'* i sin egenskap av å være synonym med *bu's* og/eller *šidda*. Likeså med MBs 'lidande', hvor vi finner nær-ekvivalenter gjennom *ba'sā'*s synonymitet til *šidda* ved 'affliction', i tillegg til å korrespondere med innførselen i Badawi/Abdel Haleem, 'suffering'. Vi kan også se 'sorgen', i KZs oversettelse, som nær-ekvivalent til 'distress' gjennom *ba'sā'*s synonymitet til *ba's* og *šidda*. Imidlertid synes MBs valg 'lidande' å være mest adekvat, ettersom denne betydningen attesteres i Badawi/Abdel Haleem i tillegg til Lane. 'Lidande' er også et hyponym til 'ulykke' og 'sorg', altså en mer generell term, og dekker derfor over større betydningsflate. Når det gjelder akseptabilitet synes ingen å ha noe fortrinn over den andre.

4.1.4.2 Helsemessige utfordringer

Når det gjelder det erstattede elementet *aḍ-ḍarrā'*, ser vi de svenske og den danske oversettelsene (KZ, MB, EW) bruker det erstattende elementet 'motgang/modgang', mens de norske (S/B, EB) bruker 'nød(en)'. I Penrice finner vi betydningene 'adversity, loss, tribulation'¹⁹⁵, mens vi i Badawi/Abdel Haleem finner 'state of affliction, state of hardship adversity'¹⁹⁶. I Lane finner vi *ḍarrā'* som; 'a hurtful state of condition [of the means of subsistence, or of the conveniences of life], og kontrasterer det, interessant nok, med *ba'sā'* og skriver; '[*ḍarrā'*]: that [evil] which relates to the person; as disease': whereas *ba'sā'* is that which relates to property; as poverty'¹⁹⁷. Dette understøttes i Tafsīr aṭ-Ṭabarī.¹⁹⁸ På bakgrunn av dette vil det være nærliggende å anta 'motgang/modgang' i størst grad adekvat, uten at 'nød(en)' har noen forrang i forhold til akseptabilitet. Det kan også nevnes at vi ser et sammenfall mellom de to norske og de to svenske oversettelsene, noe som taler for at de senere har støttet seg på de tidligere oversettelsene.

¹⁹⁴ Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad 'ibn Jarīr. *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl 'āy al-qur'ān*. Vol 3. s. 89.

¹⁹⁵ Penrice, John. *A Dictionary and Glossary of the Kor-ān*. s. 87.

¹⁹⁶ Badawi, Elsaid M. og Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Quranic Usage*. s. 550.

¹⁹⁷ Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. Book 1. s. 1777.

¹⁹⁸ Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad 'ibn Jarīr. *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl 'āy al-qur'ān*. Vol 3. s. 89.

4.1.4.3 *hīna l-ba's*

Det erstattede elementet *hīna l-ba's* får også et variert utslag i oversettelsene. Igjen ser vi her at de to norske (S/B, EB) er samstemte med uttrykket 'trengselens tid', mens KZ har 'nödens tid'; MB, 'farans stund'; og EW, 'onde tider'.

Her er det interessant å se polysemiens spill med oversettelsene, for som vi så tidligere kan *ba's*, forstås i følgende betydninger: 'might', 'power', 'strenght', 'solidity', 'hardship', ifølge Badawi/Abdel Haleem¹⁹⁹; 'severity, vengeance, valor, force' ifølge Penrice²⁰⁰; 'might, or strenght, in war or fight; fear'²⁰¹; harm, injury; punishment', ifølge Lane.²⁰² I Tafsīr aṭ-Ṭabarī beskrives frasen *hīna l-ba's* som *waqtu l-šiddati l-qitāli fi l-ḥarb* (under harde kamper i krigstid), og synet bekreftes av fire andre overleveringer. Den siste overleveringen har en mer kokret vinkling med '*inda liqā'i l-ʿadaww*(i møte med fienden). Dette viser at det har vært vanlig å forstå *hīna l-ba's* som 'i krigstid' eller lignende.

I lys av dette synes EBs og S/Bs 'trengselens tid' og KZs 'nödens tid' som en underslåing av det denotative elementet av krig, slik vi kan lese i Tafsīr aṭ-Ṭabarī. Konnotativt leder også disse løsningene til andre typer assosiasjoner enn hva ST utviser. Vi kan si at disse oversettelsene er i liten grad adekvate. MBs 'farans stund' er nærmere den denotative betydningen antatt over. EWs 'onde tider' leser muligens mer inn i begrepet enn det finnes grunnlag for idet hun legger til det phatiske aspektet av 'ondskap'. Med tanke på akseptabilitet synes ingen å ha stor forrang over en annen, med unntak av EBs oversettelse som virker noe foreldet, og dermed har lav grad av akseptabilitet. Her igjen, kan det virke som at EB har lent seg til S/Bs oversettelse. Det er også tankevekkende at ingen av oversettelsene har benyttet begreper knyttet direkte til 'krig'; kun MB og EW belyser konnotative aspekter av krig, mens de øvrige ikke kan sies å være denotativt eller konnotativt ekvivalent i særlig grad. Her kan det tenkes at det har blitt foretatt en tilpasning til målgruppen: for STs målgruppe var krig ikke en uvanlig tilstand, mens for de ulike TTs målgrupper (være seg muslimer eller ikke-muslimer i

¹⁹⁹ Badawi, Elsaid M. og Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Quranic Usage*. s. 74.

²⁰⁰ Penrice, John. *A Dictionary and Glossary of the Kor-ān*. s. 14.

²⁰¹ Lane trekker her frem begrepet vi kjenner fra dagens MSA; *lā ba's* ('*alayka/bi-ka*), hvor den opprinnelige betydningen var; 'there is no fear against thee', eller mer bokstavelig; 'there is no war against thee'. I dag vil vi snarere oversette med 'no problem', på engelsk, eller 'ikke noe problem' på norsk. Se Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. Book 1. s. 146.

²⁰² Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. Book 1. s. 146.

vesten), er krig et nokså fjernt begrep. Å oversette med 'i kampens hete' for eksempel, ville gjøre tekst-utdraget irrelevant for leserne: man har ikke bruk for å bli fortalt at man må være tålmodig i kampens hete når de fleste aldri vil havne i kamper av noe slag. En slik oversettelse ville dermed ikke ha ekvivalent appellativ, og dermed også, operativ funksjon for målgruppen.

4.1.5 Del 5

Q	'ulā'ika l-lladīna ṣadaqū wa 'ulā'ika hum ul-muttaqūn
KZ	det är dessa, som äro rättfärdiga , ja, dessa äro de gudfruktiga.
S/B	Det er disse som er rettskafne , og disse, de er de gudfryktige.
EB	Disse gjør troen sann . Disse er gudfryktige.
MB	De har visat att deras tro är sann ; de fruktar Gud.
EW	De er sandfærdige . De er gudfrygtige.

Her igjen ser vi at de to eldste oversettelsene deler opp setningen kun med bruk av komma. Hos KZ fortsetter i tillegg setningen fra forrige segment ved hjelp av semikolon. EB og EW deler segmentet opp i to setninger ved hjelp av punktum, mens vi hos MB finner den delt med semikolon. KZ bruker den foreldende verbformen 'äro' og tilbakedaterer teksten noe her også. Det øvrige stilistiske nivået oppfattes også som høyt. S/B har ingen tilbakedaterende elementer, men oversettelsen er her også preget av et høytidelig språk. Med EBs oversettelse ser vi språket bli mer dagligdags. MB har et enda lavere språknivå med verbalfrazen 'de fruktar Gud' hvor de andre har 'gudfryktige'. EW har heller ingen tilbakedaterende elementer eller høyt språknivå. Det er forundrende enkelt og kort.

4.1.5.1 Å tale sannhet

I dette segmentet vil jeg kun kommentere *ṣadaqū*.

Om vi tar en nærmere kikk på verbet; *ṣadaqa* kan dette fungere både transitivt og intransitivt på arabisk, og ha betydningene; 'to tell the truth; speak the truth', ifølge Badawi/Abdel Haleem;²⁰³ 'to be truthful; true or sincere; to speak the truth; to establish or confirm the truth of what another has said; to keep faith; observe a promise faithfully', ifølge Penrice;²⁰⁴ 'to inform or tell with truth or veracity; speak the truth; 'to do sth. earnestly, or boldly', ifølge Lane.²⁰⁵ Utfra ordbøkene ser vi *sadaqū* hovedsakelig

²⁰³Badawi, Elsaid M. og Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. s. 517.

²⁰⁴Penrice, John. *A Dictionary and Glossary of the Kor-ān*. s. 82-83.

²⁰⁵ Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. Book 1. s. 1666-1667.

relatert til å tale sant eller utvise sannferdighet, men en hadith fra aṭ-Ṭabarī kan gi et annet perspektiv på tolkningen:

*fa-takallamū bi-kalām al-ʾīmān, fa-kāna ḥaqqatuhu al-ʿamal.*²⁰⁶

(Det snakkes her om ʾīmān(troen), og dens realisering ligger i [den rettmessige] handlingen.)

Sadaqū forstås her i betydningen 'tro i aktiv tjeneste'. De tre oversettelsene av nyere dato (EB, MB og EW) oversetter i tråd med forståelsen om at dette er relatert til sannhet, men velger løsninger som gir ulikt utslag: EB velger å oversette med; 'gjør troen sann', og ved å sette inn det innforståtte objektet, 'troen'. Dette er i høy grad en adekvat oversettelse, særlig om vi tar med aṭ-Ṭabarīs tolkning, men lavere akseptabilitet ettersom dette kan oppfattes som noe kryptisk og dermed foreigniserende; for hva innebærer det å *gjøre* troen sann? Hos MB ser vi også det innforståtte objektet 'tro', satt inn, men her er verbet i perfektum partisipp som en avsluttet handling; '[...]har visat at deras tro är sann'. Dette er mindre adekvat, ettersom den arabiske varianten av perfekt, hvilket *sadaqū* tilhører, ikke utelukkende fungerer i fortid, men også kan fungere i presens, som et 'verb av vane'. Her begrenser MB elasticiteten i det arabiske verbalsystemet unødig. Oversettelsen har dog høyere grad av akseptabilitet sammenlignet med EBs. EWs 'er sandfærdige' kan sies å være adekvat i forhold til tempus og innhold utfra det vi kan lese i ordbøkene. I tillegg ser vi en høy grad av akseptabilitet i forhold til målspåket. Konstruksjonen endrer allikevel det aktive aspektet, som vi så bevart hos EB og MB, til en beskrivende kvalitet, heller enn en aktiv handling. Vi ser også at trosaspektet ikke kommer særlig frem her. Det samme ser vi hos S/B som oversetter med 'er rettskafne'. Med tanke på verbvalget 'rettskafne' legger oversetteren seg nær tolkningen vi finner hos aṭ-Ṭabarī. Oversettelsen er relativt adekvat i forhold til tempus og innhold, og samtidig utviser den akseptabilitet i målspåket. KZ oversetter på samme måte med 'äro rättfärdiga'. Her ser vi igjen at oversettelsen er adekvat i forhold til tempus. Det kan argumenteres for at 'rättfärdiga' viser til en dyd ved det å være troende, og fungerer dermed noe innskrenkende og er fjernet noe fra det denotative aspektet av 'sannhet' i *sadaqū*.

²⁰⁶ Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad ʾibn Jarīr. *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʿwīl ʾāy al-qurʾān*. Vol 3. s. 93.

4.2 Konseptet qiwwāma i sūrat an-nisā' (4:34)

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ
 وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ
 حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَاللَّي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ
 فَعِظُوهُنَّ ۖ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِن
 أَطَعَنَّكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا
 كَبِيرًا

Verset går under navnet *'āyat al-qiwwāma*, hvilket jeg unnlater å oversette på dette punktet, grunnet den påfølgende diskusjonen. Dette *'āya* finnes ikke hos Schencke/Birkeland, men jeg har allikevel valgt å trekke det frem ettersom det omhandler et særlig kontroversielt tema i islam, nemlig likestilling, eller mangel derav, om vi ser begrepet likestilling i ren vestlig forstand. Verset er også beryktet for å anerkjenne fysisk avstraffelse og gi grobunn for familievold.

4.2.1 Del 1

Q 4:34	ar-rijalu qawwāmūna 'alā n-nisā'i bi-mā faḍḍala l-lāhu ba'ḍahum 'alā ba'ḍin wa bi-mā 'anfaqū min 'amwālihim
KZ (4:38)	Männen vare kvinnornas föreståndare på grunn av det företräde, Gud givit somliga framför andra, och de utgifter av sina ägodelar, som de hava;
EB (4:38)	Menn er kvinners formyndere på grunn av det som Gud har utstyrt noen av dere med fremfor andre, og på grunn av de utgifter de bærer.
MB	Männen skall ha ansvar för och omsorg om kvinnorna med [den styrka och] de andra företreden som Gud har gett dem*, och i egenskap av [kvinnornas] försörjare.
EW	Mænd står over kvinder, fordi Gud har givet nogle fortrin frem for andre, og fordi de har givet ud af deres ejendom.

Om vi ser på oversettelsene for seg selv, synes KZ, EB og EW å ha en mer naturlig setningsstilling, mens MBs oversettelse her virker omstendelig og tunglest.

4.2.1.1 *Qawwām*

Her vil jeg kun trekke frem *qawwāmūn* og gå dette nærmere i sømmene. *Qawwāmūn* er pl. av sg. *qawwām* intensiv aktiv partisipp.²⁰⁷ Den er derivert fra verbet *qāma* (q-w-m) med grunnbetydningene, 'to stand (up), stand fast or firm, stand up to prayer'.²⁰⁸ Ifølge Badawi/Abdel Haleem kan *qawwām* forstås som 'those who are most upright, those who are steadfast, guardians' eller, 'those who are responsible for, take care of, in charge of'.²⁰⁹ Penrice mener *qawwām* også kan bety, 'one who has a high standing, superior to', i tillegg til 'firm' og 'upright',²¹⁰ mens Lane bare trekker frem betydningen 'one who rises much, or often, in the night to pray'.²¹¹ I *Tafsīr at-Ṭabarī* kan vi lese følgende forklaring;

*ar-rajulu 'ahlu qiyāmin 'alā nisā'ihim, fī ta'dībihinna wa l-aḥḍi 'alā 'aydihinna fīmā yajibu 'alayhinna l-lāhu wa li-'anfusihim.*²¹² (Mannen er den som skal støtte kvinnene sine i riktig oppførsel og lede dem mot det som Gud har pålagt både dem og ham.)

Al-Ġazzālī utdyper hva han anser å ligge i *qawwām*;

*ya'nī 'imrā'a 'alayhā 'an tuṭī'ahu fīmā 'amarahu al-lāhu bihi min ṭā'atihi, wa ṭā'atihi 'an takūna muḥsinatun 'ilā 'ahlihi, ḥāfīzatu mālihi. wa faḍluhu 'alayhā bi nafaqatihi wa sa'yihī.*²¹³ (Det vil si at det er pålagt for en kvinne å adlyde ham i det Gud har pålagt, og det ligger i det å adlyde Gud at hun er god mot hans familie og ivaretar hans eiendom. Hans ansvar for henne er livsopphold og at han strever [for henne].)

Når vi ser på oversettelsene har KZ, 'föreståndare' og EB, 'formyndere', som er nær-ekvivalente. MB har parafrasen 'ansvar för och omsorg om', mens EW har verbalfrasen 'står over'. KZs og EBs valg er begge tekstnære, de har høy grad av denotativ ekvivalens. Imidlertid er det konnotative referensefeltet langt snevrere her enn i ST; de konnotasjoner vi finner i ordbøkene rundt mannens standhaftighet og religiøse ansvar kommer dårlig frem. EWs løsning finner vi også å være denotativt ekvivalent, dog i

²⁰⁷ Kan også klassifiseres som intensivt adjektiv: se Wright, William. *A Grammar of the Arabic Language*. Vol. 1. s. 137.

²⁰⁸ Penrice, John. *A Dictionary and Glossary of the Kor-ān*. s. 121.

²⁰⁹ Badawi, Elsaid M. og Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. s. 785.

²¹⁰ Penrice, John. *A Dictionary and Glossary of the Kor-ān*. s. 122.

²¹¹ Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. 'Supplement'. s. 2996.

²¹² Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi'u l-bayān 'an ta'wīl 'āy al-qur'ān*. Vol 6. s. 687.

²¹³ Al-Ġazzālī, Muḥammad. *Al-tafsīr al-mawḍū'ī li-suwar al-qur'ān al-karīm*. Vol. 5. s. 98.

mindre grad. Det konnotative referensefeltet blir i tillegg her enda snevrere; her synes ikke mannens oppgave å inneha ansvar, han er kun hevet over kvinnen. MBs løsning, med en utdypende parafase, vektlegger her det de øvrige ikke gjør, nemlig mannens ansvar (økonomisk og følelsesmessig) for kvinnen, men på bekostning av aspektet 'overordnethet/formynderskap' som later til å ligge i originalen. Det kommer allikevel implisitt frem ettersom en som har ansvar for noen nødvendigvis blir til en viss grad overordnet denne andre. MBs valg er dermed denotativt, og konnotativt ekvivalent i forhold til ST, men ettersom dette er oversettelse med parafase, har løsningen svak formell ekvivalens. Målgruppen kommer imidlertid tydelig frem; ved å understreke 'ansvar'/'omsorg', fremfor 'formynderskap'/'overordnethet', legger han vekt de aspektene ved mannens rolle i islam som i størst grad er forenlig med dagens samfunn. Man kan tenke seg at KZs og EBs valg legger mindre tyngde på å eksplisere følgene av dette formynderskapet, ettersom dette ikke har noen direkte innvirkning på dem selv (deres samfunn), slik det kan tenkes det har for Bernström. Om EWs oversettelse i noen grad har det muslimske publikum som målgruppe, slik hun sier i intervjuet nevnt i 3.2.5, er det nok ikke den vestlige muslimen, men en noe trangsynt wahhabistisk følgesvenn hun har i sikte. Det er mulig å tenke seg at den tilspissede diskursen i Danmark som er utslagsgivende her: om målgruppen er det jevne danske samfunnet, hvilket de islam kritiske røstene er en del av, vil denne oversettelsen svare godt til denne gruppens forventning.

4.2.2 Del 2

Q	fa-ṣ-ṣāliḥātu qānitātun ḥāfiẓatun li-l-ḡaybi bi-mā ḥafiẓa l-lāhu
KZ	därför skola ock de rättskaffens kvinnorna vara undergivna och aktsamma om vad som är fördolt, därför att Gud aktar dem.
EB	Derfor skal rettskafne kvinner være lydige og bevare det som er hemmelig, fordi Gud ønsker det bevart.
MB	Rättfärdiga kvinnor förettar ödmjukt sin andakt [innför Gud] och döljer [för andra] det som Gud har dolt.*
EW	De kvinder, der handler ret, er lydige og vogter det skjulte, fordi Gud vogter det.

Her ser vi KZs oversettelse fortsette fra forrige segment. Han benytter også et noe høytidspreget språk. EB har et tidstilpasset språk som flyter lett. EWs språk likeså. Hun setter imidlertid inn flere komma og lager dermed flere kunstpauser i lesningen. MB ser vi igjen benytte klammeparentes og fotnote for å utdype innholdet.

4.2.2.1 Qānitāt

I denne delen vil jeg kun kommentere på elementet *qānitāt*. Aktiv partisipp *qānita* pl. *qānitāt* har betydningen 'one who is obedient to God, devout, constant in prayer',²¹⁴ ifølge Penrice, likeledes i Badawi/Abdel Haleem.²¹⁵ I Tafsīr aṭ-Ṭabarī koples imidlertid *qānitāt* utvetydig opp mot *muṭī'āt* (de som er lydige). Ifølge ordbøkene er altså MBs oversettelse 'förettar ödmjukt sin andakt [innför Gud]' i høy grad denotativt ekvivalent, mens EBs og EWs oversettelser er denotativt ekvivalent ifølge *tafsīr*, med 'lydige'. KZs 'undergivna' har minst grad av denotativ ekvivalens, men har noe av den samme konnotasjonene vi finner i 'lydige'. Paradoksalt nok, har oversetterne her 'byttet om' på tolkningsgrunnlaget; MB, som ofte velger den eksegetiske tolkningen, velger ikke å belyse det som finnes i aṭ-Ṭabarī, mens de øvrige, som ofte ser bort fra det eksegetiske, har her rettet seg etter denne tolkningen. Det synes her som om oversetterne har valgt det de synes passer best i forhold til sine målgrupper: for Bernström er det viktig å sette den muslimske kvinnen opp som en sterk kvinne i tråd med hans forståelse, mens de øvrige ikke har denne personlige interessen, og dermed velger en oversettelse i tråd med en mer tradisjonell forståelse av teksten. Det som kan være interessant å utforske videre, er hvorvidt det vi finner i aṭ-Ṭabarī gjenspeiler de holdningene som var gjeldende på 900-tallet, med tanke på kvinnen, og hvorvidt det kan finnes tidligere overleveringer som utviser mer differensierte holdninger, hvor *qānitāt* i betydningen 'one who is obedient to God, devout, constant in prayer' kan attesteres.

4.2.3 Del 3

Q	wa 'llātī taḥāfūna tušūzahunna fa-'iḏūhunna wa 'ahjurūhunna fī l-maḍājī'i wa 'adribūhunna fa-'in 'aṭa'nakum fa-lā tabgū 'alayhinna sabīlan 'inna l-lāha kāna 'aliyan kabīrā
KZ	Och vad dem beträffar, av vilka I frukten uppstudsighet, så varnen dem, siljen dem från bädden och agen dem, men om de då lyder eder, så söken ej sak med dem! Gud är förvisso hög och stor.
EB	Dem, fra hvem dere frykter oppsetsighet, skal dere formane, gå ikke til sengs med dem, og gi dem stryk . Hvis de så er lydige, så forfølg ikke saken. Gud er opphøyet, -stor.
MB	Om ni ser tecken på illvilja hos dem*, förmana dem då och varna dem och [om detta inte hjälper] håll er borta från deras nattläger och [som sista utväg] tilträttavisa dem handgripligen .* Om de sedan visar sig medgörliga, sök då

²¹⁴ Penrice, John. *A Dictionary and Glossary of the Kor-ān*. s. 121.

²¹⁵ Badawi, Elsaïd M. og Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. s. 777.

	inte sak med dem. Gud er opphöyd, stor [i försvaret av de svagare].
EW	De fra hvem I frygter gjenstridighet, skal I formane, lade alene i sengen og slå. Hvis de så adlyder jer, skal I ikke foretage jer mer mot dem. Gud er opphøjet og stor.

Her finner vi de tendensene i oversettelsene som vi tidligere har vært innom; KZ med høytidelig språk; EB med tidstilpasset språk; MB med fotnoter/parenteser og parafrastisk oversettelse; og EW med et relativt enkelt språk, høyt antall punktmarkering og enkelte tilbakedaterende elementer.

4.2.3.1 Uforbeholden vold?

Her vil jeg kommentere kort på konjunksjonen *waw* i oversettelsene, og deretter se på verbet *ʿadribūhunna*. MB viser her hendelsene som en forløpsrekke; hvis det ene ikke nytter, gå til neste steg. De øvrige behandler *waw* som sideordnende konjunksjon og resultatet blir da at kausalitetsrekken blir borte og alle disse hendelsene kan skje på en gang. Dette gir et misvisende inntrykk ifølge *tafsīr al-jalālayn* hvor vi kan lese følgende:²¹⁶

*(fa-ʿizūhunna) fa-ḥawwifūhunna al-lāha (wa ʿ(a)hjurūhunna fī maḍājiʿi) ʿiʿtazalū ʿilā firāšin ʿāḥar ʿin ʿazharunna an-nuṣūz (wa ʿ(a)ḍribūhunna) ḍarban ḡayr mubarriḥ ʿin lam yarjiʿna bi-l-hijrān*²¹⁷

(Forman dem) gi dem gudsfrykt, (forlat deres soveplasser) tilbring nettene i en annen seng hvis de åpenbart fortsetter med sin antagonisme (og slå dem) uten å påføre smerte, om de fortsatt er oppsatt i deres stahet.

Når det gjelder selve verbet *ḍaraba*, har et mangfold av betydninger.²¹⁸ Hovedsakelig kan vi allikevel fastslå at de lærde tolker dette til å bety 'å slå' i denne sammenhengen, selv om enkelte lærde har spurt seg om det er mulig å tolke *ḍaraba* i en annen betydning. Den egyptiske *Šayḥ Ḥālīd al-Jundī* har for eksempel foreslått å tolke *ḍaraba* som 'å fjerne seg fra dem', altså ut av deres felles bolig. Dette, ifølge Al-Jundī underbygges ved at preposisjonen *fī* brukes ved første steg; man skal altså formane dem mens man fortsatt deler seng. Ved neste steg fjerner man seg til en annen seng, men man går ikke så langt som å forlate huset. I siste instans fjerner man seg totalt; man forlater

²¹⁶ Her står selve koranteksten i parentes, mens eksegesen er understreket.

²¹⁷ Tafsīr al-Jalālayn: <http://quran.com/4/34>

²¹⁸ Vi kan her se 'travel/hit the road', ifølge Badawi/Abdel Haleem (s. 547-548); i tillegg 'act of seperating', ifølge Penrice (s. 88), som relevante alternativer.

hjemmet.²¹⁹ Imidlertid ser vi at alle oversettelser i utvalget benytter ulike forståelser av *ḍaraba* i betydningen 'slå'; det er kun variasjon i elementenes konnotative egenskaper. Mens 'stryk' (EB) og 'agen' er foreldede leksemer og dermed fungerer tilbakedaterende og foreigniserende, er EWs 'slå' tilpasset språket i utgivelsestiden. MBs 'handgripligen' likeså, men det er noe mer diffust. I tillegg har MB en lengre eksegetisk utlegning i form av fotnote. Jeg vil ikke gjengi hele her, med tanke på fotnotens lengde, men kort fortalt legger MB her vekt på at Profeten selv aldri slo sine koner, og videre at slaget skulle være av typen som ikke påførte smerter.²²⁰ Målgruppen for Bernström kommer her tydelig frem som den (vestlige) moderne muslimske leseren. Det kan tenkes at han her dras mellom ønsket om å oversette Koranen på en slik måte at den blir akseptert av de lærde, og ønsket om å presentere budskapet tidstilpasset og akseptabelt for den svenske moderne muslimen. De øvrige gir ingen tilleggs forklaring, verken i teksten eller i et eksternt noteverk. Igjen kan det virke som oversetterne som ikke har islam som personlig anliggende, vier mindre plass til eksplikasjon av kontroversielle elementer som dette. Det er dog ikke å forvente av oversettelsene til EB og EW, som er uannoterte, men det finnes heller ingen henvisning til dette i KZs noteverk. Dette kan forklares gjennom de sistnevnte oversetternes behandling av ST som en ren lingvistisk tekst: å oversette *ḍaraba* med 'å slå' eller lignende, er her uproblematisk i lingvistisk forstand. For MB derimot, er dette mer enn ren lingvistikk. Bernström, som troende muslim, har større interesse av å utdype kontroversielle elementer i Koranen enn de øvrige. Dette være seg om målet for denne eksegesen kun er det muslimske publikum, eller om det i tillegg er rettet mot det allmenne svenske publikum.

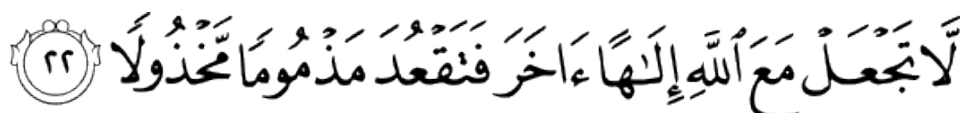
²¹⁹ Al Hayat TV. Intervju med Šayḥ Ḥalid al-Jundī i programmet *Al-Ḥīn wa l-Ḥayāt*: <https://youtu.be/OBrIZjzCaQE>

²²⁰ Se Bernström, Muhammed Knut. *Koranens Budskap*. s. 105, note 45.

4.3 Utdrag av sure 17, *surat al-'isrā'*

Jeg har valgt dette utdraget på bakgrunn av interesse, og egen erfaring i eldreomsorgen, samt temaets samfunnsmessige relevanse. Utdraget finnes i Schencke/Birkeland utvalget, og det forekommer en rekke språklige, religiøse og kulturelle utfordringer.

4.3.1 'Āya 22



Q 17:22	lā taj'al ma'a l-lāhi 'illāhan 'āḥara fa-taq'uda madmūman maḥḍūlā
KZ (17:23)	Sätt ingen annan gud brevid Gud, så att du får sitta smädat och övergiven!
S/B	Sett ikke noen annen gud ved siden av Allah, så du sitter der irettesatt og forlatt!
EB (17:23)	Sett ingen gud ved Guds side, så du blir sittende der, vanæret og forlatt!
MB	Satt inte en annan gud vid Guds sida! Annars kommer du att finna dig klandrad och utstött.
EW	Sæt ikke nogen anden gud sammen med Gud, så du skal sidde tilbage, dadlet og forladt!

Om vi ser på oversettelsene for seg selv først, ser vi at det er relativt like løsninger; alle har en høy grad av akseptabilitet i forhold til målkulturen. Alle oversettelser avslutter med utropstegn. Innad i setningen deler EB og EW med et ekstra setningsledd som gir rom for kunstpauser i lesningen. KZ og S/B deler setningen med komma, mens MB deler det hele i to setninger med utropstegn. EW er den eneste som bruker et tilbakedaterende element, med 'dadlet'.

4.3.1.1 *Madmūm*

Her skal jeg se på passiv partisipp *madmūm* og den variasjon som kommer frem i oversettelsene. Ifølge Badawi/Abdel Haleem er *madmūm* avledet av verbet *ḍamma* med betydningene 'pledge', 'guarantee', 'revile' og 'abuse', i tillegg kan vi se nomenet *ḍimma*, 'a pledge of protection/covenant of mutual protection' som avledet dette verbet. Passiv partisipp *madmūm* forekommer tre ganger i Koranen i betydningene 'discredited', 'blamed' og 'reviled'.²²¹ Ifølge Penrice nevnes bare betydningen 'to revile' for verbet *ḍimma*, mens ved *madmūm* nevnes 'abused' og 'disgraced'. Lane legger til

²²¹ Badawi, Elsaïd M. og Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. s. 360.

'reprehended'²²² som en av betydningene til *maḍmūm*. Alle oversettelsene kan dermed sies å være innenfor semantiske området av *maḍmūm*, men den forskjellen vi ser i *graden* kan muligens fortelle oss noe om intensjon og målgruppe. KZ og EB er de som går sterkest ut med henholdsvis 'smådat' og 'vanæret'; oversettelsen er tekstnær og har høy grad av akseptabilitet. EW med 'dadlet' er noe mildere og kanskje svakere enn ST, men dog med en grad av tekstnærhet. Valget har muligens en noe lavere grad av akseptabilitet ettersom ordet ikke brukes i moderne dansk. Hos S/B finner vi 'irettesatt', som nær-ekvivalent til 'dadlet', som igjen en tekstnær løsning, men her med større grad av akseptabilitet, ettersom 'irettesatt' ikke virker tilbakedaterende slik 'dadlet' gjør. MB med 'klandrad' er også tekstnært og mildere enn de overnevnte, men ettersom det ikke spesifiseres hva man klandres for, blir 'klandrad' her noe kryptisk. Her kan det virke som MB har valgt det 'mildeste' alternativet på bekostning av lesbarhet.

4.3.2 'Āya 23

❁ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ
عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا
نَهْرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

Q 17:23	wa qaḍā rabbuka 'allā ta'budū 'illā 'iyyāhu wa bi-l-wāliḍayni 'iḥsānā 'immā yabluḡanna 'indaka l-kibara 'aḥaduhumā 'aw kilāhumā fa-lā taqul lahumā 'uffin wa lā tanharhumā wa qul la-humā qawlan karimā
KZ (17:24)	Din Herre har bestemt, att I ej skolen dyrka någon annan än Honom. Dina föräldrar skall du ock behandla väl , vara sig blott den ene eller båda tillbringa sin ålderdom hos dig. Säg ej "fy" åt dem och var ej ovänlig mot dem , utan tala vördnadsfullt till dem!
S/B	Din Herre har bestemt at dere ikke skal dyrke andre enn Ham, og at mot dine foreldre skal du handle vel , enten nå den ene av dem eller begge når sin alderdom hos deg. Si ikke "uff" til dem, og vær ikke brysk mot dem , men tal verdig til dem!
EB (17:24)	Herren har bestemt at dere skal tjene Ham alene. Mot dine foreldre skal dere vise godhet . Om en av dem, eller begge, når høy alder hos deg, så si ikke "Uff", og vær ikke brysk mot dem , men tal respektfullt til dem!
MB	Er Herre har befallt , att ni inte skall dyrka nogon annan än Honom. Och [Han har anbefallt er] att visa godhet mot [era] föräldrar .* Om en av dem eller

²²² Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. Book 1. s. 977.

	båda uppnår hög ålder i din vård, var då inte otålig eller sträng mot dem,* tålråttvisa dem inte , och tala alltid hvligt og vånligt till dem.
EW	Din Herre har bestemt , at I ikke må tjene andre enn Ham og skal være gode mod jeres forældre . Hvis den ene eller begge nr en høj alder under ditt tag, må du ikke vrisse ad dem og skælde ud , men skal tale rbdigt til dem!

Skal vi se oversettelsene for seg selv, skiller MBs oversettelse seg her ut med to innskutte parenteser og to fotnoter. EW bruker noen tilbakedaterende elementer som 'jeres' og 'vrissse'. I tillegg merker jeg meg at KZ, EB og MB deler opp i tre setninger, mens S/B og EW deler kun i to. Det er også av interesse at MB unnlater utropstegn etter siste setning, mens de øvrige benytter dette.

4.3.2.1 Befaling eller anbefaling?

Innledningsvis vil jeg kommentere på verbet *qaḏā*: Badawi/Abdel Haleem nevner følgende betydninger av *qaḏā*: 'to decree', 'to decide upon', 'to bring about', 'to bring to an end', 'to judge', 'to issue a verdict', 'to pass a sentence', 'to fulfill', 'to complete', 'to satisfy', 'to create', 'to fashion out', 'to fulfill a purpose', 'to satisfy a need',²²³ mens vi hos Penrice finner følgende tilleggsopplysning; 'to fulfill (as a term or vow)' og spesifikt 'to command' koblet opp med konstruksjon med 'an'.²²⁴ *Qaḏā* har også et semantisk område som strekker seg fra 'decide upon' til 'command'. Om vi ser på oversettelsene har alle, med unntak av MB, benyttet 'bestemt/bestmt', mens MB velger det sterkere ladede 'befallt'. Begge er likevel tekstnære oversettelser som har høy akseptabilitet i forhold til målspråket. Det som er interessant er at MB modifierer dette ved å sette inn 'anbefalt' i neste setningsledd. Om vi leser i *Tafsīr at-Ṭabarī* finner vi her at *qaḏā* har en alternativ lesningsform, *waṣṣā*,²²⁵ 'to enjoin upon', 'to prescribe', 'to command', 'to leave to', 'to bequeath to'.²²⁶ *Waṣṣā* skiller seg dermed ikke stort fra *qaḏā*, men inneholder samme spekter fra 'enjoin upon', til 'command'. Kan det her tenkes at det er dette Bernstrm hadde i tankene, eller er det snakk om å (for)mildne ST for å tilpasses målgruppens syn på det gudommelige? Ifølge *Tafsīr at-Ṭabarī* knyttes imidlertid *qaḏā* mot 'amr i nært sagt alle overleveringer og 'amr knyttes også eksplisitt til *wa bi-l-wlidayni 'iḥṣāna* i følgende fortolkning: '*wa 'amarakum bi-l-wlidayni 'iḥṣānan 'an taḥsinū 'ilayhimā wa*

²²³ Badawi, Elsaid M. og Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. s. 764.

²²⁴ Penrice, John. *A Dictionary and Glossary of the Kor-ān*. s. 119.

²²⁵ Se *Tafsīr at-Ṭabarī*. Vol 14. s. 542-543.

²²⁶ Badawi, Elsaid M. og Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. s. 1029.

tabarrūhumā' (Hans beordring til å vise godhet (*'iḥsān*) mot foreldrene betyr å være gode (*taḥṣinū*) mot dem og være snill mot dem/ære dem(*tabarrū*)).

4.3.2.2 *Birr*²

Da jeg forsket på oversettelsen av *birr* tidligere, forsøkte jeg å finne ut hvordan *birr* ble oversatt i andre sammenhenger, som for eksempel i uttrykket *birr al-wālidayn* (godhet mot foreldrene) hvilket jeg hadde hørt tidligere. Etter et søk i en Koran-database ble jeg imidlertid satt på plass, for uttrykket finnes ikke i Koranen i overnevnte form. Uttrykket *birr al-wālidayn* finnes dog i fortolkningslitteraturen i forklaringen av *bi l-wālidayni 'iḥsāna* ([vis] godhet mot foreldrene).²²⁷ På denne måten synes oversettelsen av *'iḥsān* med å være interessant i forhold til diskusjonen i 4.1.1.1 og 4.1.2.1. I dette segmentet oversetter EB og MB med 'godhet'; EW med 'god' og KZ og S/B med 'behandla väl/handle vel'. Dette kan således synes å understreke betydningen av *birr* i forståelsen 'å være god' og 'gjøre riktige handlinger' snarere enn en mer passiv forståelse som kan ligge konnotativt i 'fromhet'.

4.3.2.3 *Hjemneværende foreldre?*

Et annet interessant punkt er det skifte vi finner mellom KZ/ S/B og EB/MB/EW angående hvorvidt foreldrene forutsettes boende hjemme. Hos både KZ og S/B finnes ikke det modale 'om' som vi finner i de tre senere oversettelsene. Det kan dermed virke som det ikke automatisk antas at foreldrene blir boende i sine barns hus under sin alderdom. Slik kan det kanskje speile et skifte i den skandinaviske kulturen når det gjelder pleie av den eldre generasjonen.

4.3.2.4 *Hva kan man ikke si til foreldrene?*

Når det gjelder onomatopoetika, lydhermende ord, er dette alltid interessant i oversettelse ettersom lydene beskrives ulikt i forskjellige språk og kulturer. Onomatopoetika kan oversettes ved bruk av målspråkets onomatopoetikon, eller ved å beskrive hvilken lyd som lages, eventuelt supplert med hva dette innebærer konnotativt for tilhørerne. Her ved oversettelsen av *'uff*, ser vi at det har blitt gjort ulike valg i oversettelsene. Av de som oversetter ved bruk av onomatopoetika er S/B og EB. S/B og EB bruker ganske enkelt '(si ikke) uff'²²⁸ som ved første øyekast synes ekvivalent, mens KZ bruker interjeksjonen '(si ikke) fy'. MB oversetter med parafrasen 'var då inte otålig

²²⁷ Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad 'ibn Jarīr. *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl 'āy al-qur'ān*. Vol 14. s. 543

²²⁸ EB bruker stor forbokstav.

eller sträng mot dem*' mens EW har verbet 'vrise ad' (norsk: snerre). Når det gjelder aktuelle paratekstuelle trekk ser vi dette hos MB ved fotnoten:

"Ordagr.: 'säg inte 'usch!' (el. 'fy!, uff) til dem'" ; den arabiska interjeksjonen uttrycker förakt, missnöye eller avsky."²²⁹

S/B har en lignende forklaring av 'uff' i sitt noteverk bak i boken:

"uff" er en oversettelse av det arab. *uffi*, som uttrykker forargelse, forakt, avsky, mishag, hat. Her må meningen være: "Ande ikke noen av dine foreldres anliggender for å være brysomme, og vær ikke grov mot dem!" Eller: " Si ikke noe til dem som uttrykker den minste avsky!"²³⁰

Om vi så går til Tafsīr at-Ṭabarī ser vi at 'uff' har seks ulike lesninger og kan leses i alle kasus, med og uten *tanwīn*.²³¹ De relevante betydningene for oss er følgende; 'uffin, som en interjeksjon for å uttrykke 'avsky/misnøye', eller en samlebetegnelse på uhøvelig/stygg tale ("kullu mā ḡalaḏa min kalām wa qubḥ"),²³² og; 'uffun som et nomen i betydningen 'møkk under neglene', her sannsynligvis i overført betydning:

"*al-'uffu wasaḥu l-'azfār, wa l-tuffu kullu mā raf'ata bi-yadika min al-'arḏi min šay'in ḥaqīr*" (*al-'uffu* (i betydningen) møkk under neglene; neglemøkk er det av jorda som du får på hendene av styggedom/bannskap/vulgaritet.)²³³

Når det gjelder den videre fortolkningen av 'uff, er at-Ṭabarī langt mer direkte enn de skandinaviske tolkningene (med fotnoter/noteverk) med to ulike overleveringer med samme budskap, men jeg har valgt ut kun en av hensyn til plass:

"*in balaḡā 'indaka min al-kibri mā yabūlāni wa yaḥrāni, fa-lā taqul la-humā: 'uffin; tuqaddiruhumā* (Om de [foreldrene] når alderdommen hvor de urinerer [på seg] og har avføring [på seg]; så ikke skitne dem til ved å si 'uff.)²³⁴

Dette er en konkret og gjenkjennbar situasjon for alle som har tatt seg av eldre, og har samtidig en sterk implikasjon; det er ikke avføringen som i realiteten skitner til den eldre, men ordene av forakt fra den som ivaretar dette mennesket. Ordet for 'skitne til' (*qaddara*) har blant annet betydningsmulighetene 'sully, contaminate, soil' eller

²²⁹ Bernström, Mohammed Knut. *Koranens Budskap*. s. 399.

²³⁰ Schencke, Johan Friedrich Wilhelm og Harris Birkeland. *Koranen i utvalg*. s. 133.

²³¹ At-Ṭabarī, Muḥammad 'ibn Jarīr. *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl 'āy al-qur'ān*. Vol. 14. s. 546.

²³² Ibid. s. 546.

²³³ Ibid. s. 546.

²³⁴ Ibid. s. 545.

'defile',²³⁵ og vi kan her lese ut av dette at 'uff' har disse implikasjonene. 'uff' på arabisk synes dermed å være langt mer enn et tomt onomatopetikon.

Om vi går over til å vurdere oversettelsene opp mot dette synes EB 'Uff' uten ytterligere forklaring å være lite adekvat i forhold til ST. I tillegg har det norske 'uff' langt mindre derogative konnotasjoner enn 'uff' synes å ha på arabisk. Ta for eksempel uttrykket 'uff da' som på norsk uttrykker en svært mild form for skuffelse. Denotativt kan vi si oversettelsen er delvis ekvivalent i og med at begge elementer kan oppfattes som interjeksjoner og onomatopetikon, konnotativt har vi langt svakere ekvivalens. S/B med den likelydende oversettelsen 'uff', utdyper imidlertid konkret i noteverket, og kan dermed sies å potensielt utvise noe mer konnotativ ekvivalens. KZ, med 'fy' har også en delvis denotativt ekvivalent oversettelse, med en interjeksjon. 'fy' er dog ingen onomatopetikon, men en interjeksjon brukt for å irettesette. 'Fy' har sterkere derogative konnotasjoner og gir kanskje en større grad av konnotativ ekvivalens. Ettersom dette muligens er et ord som var (er?) tabu å bruke i nordisk sammenheng mot den eldre generasjonen, kan vi se på dette som en domestisert oversettelse. MBs oversettelse med parafrasen 'var då inte otålig eller sträng mot dem' er lite tekstnær, men innebefatter noe av den eksegetiske forståelsen, men uttrykket er langt mildere. Man kan si oversettelsen er domestisert til et moderne/vestlig publikum. Imidlertid opplyses det i fotnoten om STs noe sterkere konnotasjoner; her ser vi at oversettelsen både er domestisert, samtidig som den har foreigniserende trekk, ved fotnoten som tydeliggjør teksten som en oversettelse. EWs 'vrisse' (knurre) er et lydhermende verb, og på denne måten er det konnotativt ekvivalent til 'uff'. Dette gir et relativt sterkt konnotativt bilde av noe man aldeles ikke kan gjøre mot sine foreldre, men denotativt er ekvivalensen imidlertid svak: knurring er ikke nevnt som noen av betydningene av 'uff'. Om oversettelsen med dette er domestiserende, vil jeg ikke ta direkte stilling til, ettersom jeg ikke har fullstendig oversikt over hvorvidt knurring forekommer i noen hyppighetsgrad mot foreldre i den danske konteksten.

4.3.2.5 Foreldrenes rettigheter

Om vi ser på oversettelsene av *lā tanharhumā* ser vi at oversetterne har foretatt ulike valg, ved bruk av parafraze (KZ, S/B, EB) eller direkte oversatt med verb (MB, EW). KZ bruker 'var ej ovänlig mot dem'; S/B og EB har eksakt samme frase 'vær ikke brysk mot dem'; MB med 'tilrettevisa dem inte'; mens EW bruker kort og greit, 'skælde ud'. Verbet

²³⁵ Wher, Hans. *Arabic-English Dictionary*. s. 879.

nahara kan bety; 'to drive/chase away, repulse, reject, chide/scold, reproach'.²³⁶ Ifølge Tafsīr at-Ṭabarī er *nahara* ensbetydende med *zajara*; 'to rebuke, scold, upbraid',²³⁷ men *nahara* finnes også der i betydningen 'repulse' eller 'reject' i denne overleveringen: *lā tanfuḍ yadaka 'alā wālidayk* ('ikke rist dine foreldre fra din hånd', altså 'ikke kutt båndene til dine foreldre').²³⁸ Her benytter KZ, S/B og EB parafraser som potensielt favner et bredt spekter av handlinger. Adjektivene 'ovänlig' og 'brysk' er dog mindre kraftfulle enn det ST gir uttrykk for. Dette kan antas å være for å tilpasses den skandinaviske settingen, hvor det å beherske sine følelser er en viktig del av kulturen, og dermed utgjøre en domestiserende strategi. MB 'tilrettevisa' har da sterkere denotativ ekvivalens i forhold til referansematerialet over, men med noe sterkere domestiserende tendenser, ettersom dette kan tolkes til å være en tilpasning til den skandinaviske kulturen, ved å forstå ST i sin mildeste form.²³⁹ EWs 'skælde ud' legger seg derimot mye tettere opp mot ST i ekspressivitet og er i stor grad denotativt ekvivalent, men snevrer samtidig inn forståelsesrammen en god del; man blir ved denne oversettelsen kun advart mot direkte 'kjefting'. Til slutt vil jeg bemerke at ingen av oversettelsene har valgt å belyse aspektet *oppretholdelse av båndene til foreldrene*: Er det her slik at valgene for oversettelsen gjenspeiler hva som passer inn i målkulturens syn på foreldrenes rettigheter?

4.3.3 'Āya 24

وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ أَرْحَمُهُمَا كَمَا
 رَبَّانِي صَغِيرًا ۝ ٢٤

Q 17:24	wa-ʿ(a)ḥfiḍ lahumā janāḥa d-dulli min ar-raḥmati wa qul rabbi ʿ(i)rḥamhumā kamā rabbayānī ṣāgīrā
KZ (17:25)	Sänk ödmjukhetens vinge inför dem av barmhärtighet och säg: "Herre, förbarma dig över dem på samma sätt som de fostrade mig, då jag var liten!"
S/B	Senk ydmykhetens vinge for dem av barmhjertighet og si: "Herre, forbarm deg over dem på samme måte som de oppfostret meg da jeg var liten!"
EB	Senk vingen ydmykt av godhet overfor dem, og si: "Herre, forbarm Deg over

²³⁶ Wehr, Hans. *Arabic-English Dictionary*. s. 1176

²³⁷ Ibid. s. 433.

²³⁸ At-Ṭabarī, Muḥammad 'ibn Jarīr. *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl 'āy al-qur'ān*. Vol. 14. s. 548.

²³⁹ Det engelske 'rebuke' synes å være den nærmeste ekvivalenten, mens 'chide' har noe av den same betydningen, men er langt mer ekspressiv.

(17:25)	dem, som de tok seg av meg da jeg var liten”.
MB	Och sänk ödmjukt [ömhetens] vinge över dem* och be: ”Herre! När jag var liten vårdade och fostrade de mig [med kärlek] ; förbarma Dig [nu] i Din nåd över dem!”
EW	Sænk af barmhjertighed ydmykhetens vinge for dem, og sig: ”Herre, forbarm Dig over dem! Det er, som da de opdrog mig som lille!”

Her fremstår alle oversettelsene med et flytende og akseptabelt språk i forhold til TC. Unntaket er igjen MB, med eksegetiske parenteser og fotnoter.

4.3.3.1 Ydmykhetens vinge

Først vil jeg kort kommentere på oversettelsene av *wa-ʿ(a)ḥfiḍ lahumā janāḥa ḍ-ḍulli min ar-raḥma*, ettersom segmentet understreker KZ, S/B og EWs tekstnærhet til ST. Samtidig er det interessant å se at samtlige oversettere har bevart tekstens poetiske aspekt. KZ og S/B oversetter her svært tekstnært; til og med *idāfa*-konstruksjonen *janāḥa ḍ-ḍulli* gjengis som genitivskonstruksjon. KZ oversetter med ’Sänk ödmjukhetens vinge inför dem av barmhertighet’, og S/B med ’Senk ydmykhetens vinge for dem av barmhjertighet’. EW oversetter også tekstnært, men velger å foran stille preposisjonsfrasen *min ar-raḥma*: ’Sænk af barmhjertighed ydmykhetens vinge for dem’. EB og MB oversetter derimot ikke *janāḥa ḍ-ḍulli* som genitivskonstruksjon, men velger en noe friere tilnærming: EB gjør istedenfor *ḍull* til et adverb til *janāḥ* og oversetter med ’Senk vingen ydmykt av godhet overfor dem’. I tillegg ser vi at han oversetter *raḥma* med det mer generelle og det noe mindre tekstnære ’godhet’²⁴⁰ istedenfor ’barmhjertighet’, slik vi så over. MB omgjør på samme måte *ḍull* til adverb til *janāḥ*, men beholder dog genitivskonstruksjonen, men da med *raḥma* som første ledd oversatt her med det mindre tekstnære ’ömhet’: ’Och sänk ödmjukt [ömhetens] vinge över dem’. De tre overnevnte utviser således en høyere grad av tekstnærhet enn de to sistnevnte.

4.3.3.2 Oppdragelse med og uten kjærlighet

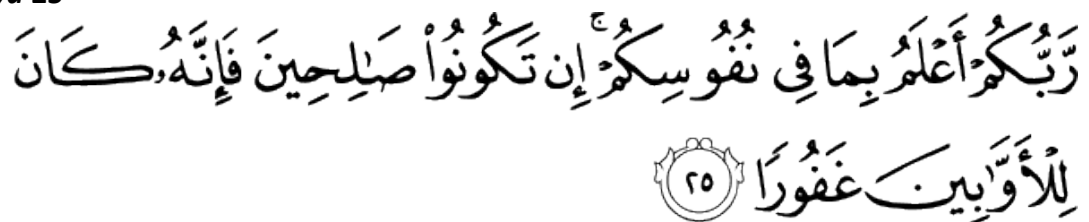
Elementet *rabbayānī* er verb(II), bøydd for dualis med suffigert førstepersons pronomen(sg.). Det arabiske verbet *rabbā* (r-b-y) har ifølge Badawi/Abdel Haleem betydningene ’to bring up’, ’to raise’ og ’to rear’;²⁴¹ ’to nourish, nurse, educate’, med en

²⁴⁰ ’Kindness’ oppgis som betydning for *raḥma* i *A Dictionary and Glossary of the Kor-ān*, men ikke i *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*. I begge forekommer ’mercy’.

²⁴¹ Badawi, Elsaïd M. og Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*. s. 345-6.

konkret henvisning til 17:25²⁴² med 'they (two) nourished me', hos Penrice.²⁴³ Vi ser at KZ, S/B og EW oversetter med et enkelt verb, mens MB og EB oversetter med ulike parafraaser. EWs 'oppdrog' er tekstnært og denotativt ekvivalent, men konnotativt noe svakt i forhold til ST. KZs 'fostrade', og S/Bs 'oppfostret' er tekstnært og denotativt ekvivalent med ST, samtidig til en viss grad konnotativt ekvivalent ettersom det er et visst emosjonelt aspekt ved 'fostring/oppfostring' som finner i verbet *rabbā*. EBs parafrase 'tok seg av meg' har dette aspektet noe sterkere, men er denotativt svakere. MBs 'vårdade och fostrade de mig [med kärlek]' er en utbroderende eksegetisk parafrase av innholdet i *rabbā*. Parafrasen virker tilpasset målkulturens ideal for barneoppdragelse, og kan tolkes som uttrykk for en domestiserende strategi. Samtidig har klammeparentesen foreigniserende konsekvenser: teksten markeres tydelig som en oversettelse. En annen mulighet er å se på det som reflekteres i *rabbā* her, som et uttrykk for et tidløst ideal; utenfor kontinuumet foreigniserende/domestiserende, i universalismens domene.

4.3.4 'Āya 25



Q 17:25	rabbukum 'alamu bi-mā fī nufūsikum 'in takūnū ṣāliḥīna fa-'innahu li-l-'awwābīna ḡafūrā
KZ (17:26-27)	Eder Herre känner b�st vad som dv�ljes i edra sinnen. Om I �ren rättfärdiga, / S� er Han förvisso överseende mot de botfärdiga .
S/B	Eders Herre kjenner best til det som bor i deres sinn. Hvis dere er rettskafne, / s� er Han overb�rende mot de botferdige .
EB (17:26-27)	Herren vet godt hva som bor i deres hjerter, -om dere er rettskafne. / Han er tilgivende mot de botferdige .
MB	Er Herre vet vad ni b�r inom er. Om ni strävar efter att leva ett rättskaffens liv [skall Han �verse med era fel och brister]* och han �r alltid beredd att förlåta dem som, når de har begått ett fel, �terv�nder till Honom med �nger i sinnet .
EW	Jeres Herre ved bedst, hvad der er i jeres indre. Hvis I handler ret, er Han

²⁴² Flügels versetelling.

²⁴³ Penrice, John. *A Dictionary and Glossary of the Kor- n*. s. 55.

Her kan vi merke oss at KZ, S/B og EB har delt dette *'āya* i to etter Flügels versetelling. KZs oversettelse preges av et høytidelig språk med flere tilbakedaterende elementer, mens S/B og EB her har et tidstilpasset språk. MBs språk er tidstilpasset, men benytter igjen fotnoter og klammeparentes. EW har, som vi har sett tidligere, et moderat arkaisert språk; setningsstrukturen følger tidens standard, men hun benytter noen tilbakedaterende elementer.

4.3.4.1 Den tilbakevendende synder

'awwāb, med flertallsformen *'awwābīn*, er intensivt adjektiv, avledet fra roten *'-w-b* med betydningene 'to return', 'to repeat', 'to be swift' og 'to be agile', ifølge Badawi/Abdel Haleem.²⁴⁴ *'awwāb* kan her forstås på tre ulike måter; 'one given to going back, one who sincerely repents and goes back to God', '(possibly) one who strongly enumerates, echoes or repeats [praise of God]' eller 'obidient, submitting'.²⁴⁵ *'awwāb* oversettes likt i alle oversettelsene med dialektale varianter av 'botferdige', med unntak av MB som oversetter med parafrasen 'dem som, når de har begått ett fel, återvänder till Honom med ånger i sinnet'. Dette er en nær-gjengivelse av den ene tolkningsmuligheten av *'awwāb* som nevnes over. Ifølge Tafsīr aṭ-Ṭabarī har dette blitt tolket på ulike måter, men hoveddelen av tolkningene dreier seg rundt de tre følgende variantene: *alladīna yadkuru dunūbahu fī l-ḥilā'i, fa yastaḡfiru l-lāha minhā* (de som rinner sine feil ihu i ensomhet, for så å vende tilbake/be om tilgivelse), og *ar-rāji'īna ilā l-ḥayr* (de som vender tilbake til det gode), *alladī yadkuru danbuhu tumma yatūbu* (den som husker sine feil, for så å vende tilbake/be om tilgivelse).²⁴⁶ Vi ser her at det 'å vende tilbake' er en vesentlig del av grunnbetydningen av *'awwāb* og i tillegg, det som beskrives i tafsīr-materialet. MB har her valgt en eksegetisk oversettelse basert på denne forståelsen; løsningen kan sies å være en tekstnær oversettelse ved bruk av parafraze, og den antatte hovedmålgruppen for oversettelsen (den vestlige muslimske leser) blir tydeliggjort. 'Botferdige', som den andre løsningen, er også tekstnær, den er til viss grad denotativ ekvivalent, men tar lite høyde for grunnbetydningen av *'awwāb* (å vende tilbake) som ville være kjent for målgruppen. Man kan si det har en lav grad av konnotativ ekvivalens.

²⁴⁴ Badawi, Elsaid M. og Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. s. 63.

²⁴⁵ Ibid. s. 63.

²⁴⁶ Aṭ-Ṭabari, Muḥammad 'ibn Jarīr. *Jāmi'ū l-bayān 'an ta'wīl 'āy al-qur'ān*. Vol 14. s. 560.

'Botferdig' er opprinnelig et uttrykk brukt i kristen sammenheng og fungerer derfor domestiserende.

4.3.4.2 Tilgivelse i intens form

Ved oversettelsen av *ġafūr* ser vi en rekke ulike løsninger: KZ bruker 'överseende', som er en nær-ekvivalent til S/Bs 'overbærende', mens EB bruker 'tilgivende'. EW parafraserer kort med 'fuld af tilgivelse', mens MB oversetter med 'alltid berädd att förlåta'. Både formen *fā'il (ġāfir)* og formen *fa'ūl (ġafūr)* er derivert fra verbet *ġafara* (å tilgi). Badawi/Abdel Haleem betegner begge som aktive partisipper, hvor den sistnevnte skilles fra den førstnevnte ved tillegget intensiv aktiv partisipp. Wright beskriver dette som en intensiv form av adjektiv som uttrykker vane.²⁴⁷ Så til forskjell fra *ġāfir* ('one who forgives'), er *ġafūr* et intensivt adjektiv/aktiv partisipp kun benyttet som attributt til Gud i betydningen, 'very forgiveness, one who is given to forgiving'. Dermed kan EBs oversettelse 'tilgivende' synes å være svakt denotativt ekvivalent ettersom intensiteten ikke kommer til uttrykk, men løsningen er denotativt ekvivalent i større grad enn KZ og S/B som oversetter med 'överseende' (KZ) og 'overbærende' (S/B) som både har lav grad av denotativ ekvivalens og samtidig viser en mangel på konnotativ ekvivalens. EWs oversettelse 'fuld af tilgivelse' og MBs 'alltid berädd att förlåta' kommuniserer det intensive aspektet tydelig og oppfattes som både denotativt og konnotativt ekvivalente løsninger.

²⁴⁷ Wright, William. *A Grammar of the Arabic Language*. Vol. 1. s. 137.

5 Konklusjon

I dette kapitlet vil jeg se på de tendensene som har kommet frem i analysearbeidet og trekke frem hvilke strategier som går igjen i oversettelsene. Jeg vil se på oversettelsens kontekst, det vil si oversettelsens sosio-kulturelle samtid, samt oversetterens posisjon, og i hvilken grad disse faktorene kan ha vært med å påvirke oversettelsen. Jeg vil fortløpende kommentere på de utfordringene vi finner i benyttelsen av selve begrepsapparatet. Jeg vil særlig trekke frem begrepet 'ekvivalens' og se på dette i lys av oppgaven. Avslutningsvis vil jeg si litt om hva som kan være interessant å forfølge videre innenfor denne delen av forskningsfeltet.

5.1 Tekstnærhet

Når vi ser på oversettelsenes nærhet til STs formelle karakteristika, ser vi at Zetterstéens, Schencke/Birkelands og Wulffs oversettelser utviser en sterkere grad av tekstnærhet enn de øvrige. Oversettelsen av *wa-ʿ(a)hfiḍ lahumā janāḥa d-dulli min ar-rahma* er et godt eksempel på dette; her så vi at disse oversatte svært tekstnært, mens EB og MB har en noe friere tilnærming. Når det gjelder segmentet *ʿan tuwallū wuḡūhakum min qibali l-mašriqi wa l-maḡrib*, blir dette også oversatt tekstnært hos KZ, S/B og EW. For øvrig oversetter MB like tekstnært, men setter inn en eksegetisk fotnote. EB setter på sin side inn den eksegetiske parenteser '(i bønn)' her. Vi kan også trekke frem KZs og S/Bs oversettelse av *rabbā* med 'oppfostrade/oppfostret' og EWs 'oppdrag' som tekstnære oversettelser. EB her valgt 'tok seg av meg', mens MB har 'vårdade och fostrade de mig [med kärlek]'. KZs, S/Bs og EWs oversettelse av *ʿuff*, viser også til en viss tekstnær strategi. S/Bs oversettelse med det lignende onomatopoetikon *ʿuff* kan sies å vise til en tekstnær strategi ved å tilstrebe en lydmessig ekvivalens, selv om mye av det konnotative i ST går tapt. KZs *ʿfy!*, blir på samme måte som S/Bs, en tekstnær strategi, selv om det er lite konnotativt ekvivalent. EWs *ʿvriss* viser også en form for tekstnærhet, idet det søker ekvivalens gjennom å være et lydhermende verb, om den denotative ekvivalensen dog er meget svak. EB oversetter her, i likhet med S/B, med *ʿuff*, men tekstnærhet virker imidlertid ikke å være en overordnet strategi i den generelle oversettelsesprosessen for Berg. *Yawm al-ʿāhir* oversettes eksempelvis med det domestiserende 'Dommens dag'. I tillegg så vi at det intensive aspektet ved *ḡafūr* ikke oversettes. Bernströms oversettelse er gjennomgående parafrastisk og tilstreber seg dermed i liten grad kildetekstens formelle trekk i helhet; oversettelsen er dermed

nærmere en eksegese. Vi ser allikevel at noen begreper oversettes tekstnært om det ikke går på bekostning av det overordnede budskapet. Oversettelsen hans av *yawm al 'ākhir*, med 'den Yttersta dagen', er et eksempel på en tekstnær/adekvat løsning. Imidlertid synes det å oppstå et problem med begrepsapparatet når vi skal vurdere oversettelsen av 'den ytterste dagen': om man ser dette begrepet i Venutis perspektiv, kan det anses for å følge en domestiserende strategi, ettersom dette begrepet opprinnelig er et bibelsk begrep. Man dras dermed mellom to ulike perspektiver hvor uttrykket kan ansees for å være *både* tekstnært *og* domestiserende på samme tid. Det kan synes som begrepsapparatet her blir noe motsetningsfullt, ettersom man vil anta at en opprettholdelse av tekstnærhet i en oversettelse av en tekst fra 600-tallet vil fremstå som foreigniserende. På en annen side, kanskje man kan anse begrepet 'den ytterste dagen' for å representere et felles-religiøst universelt begrep?

5.2 Foreignisering/domestisering

I dette utvalget er ingen av oversettelsene gjennomgående foreigniserte eller domestiserte, alle utviser ulike grader av foreigniserende/domestiserende trekk. At det oppstår en viss grad av foreignisering er nærmest å forvente når man tar kildetekstens spatio-temporale avstand i betraktning. Bernströms oversettelse bærer imidlertid størst preg av foreignisering; den utstrakte bruken av fotnoter og innskutte parenteser markerer tydelig teksten som en oversettelse, samt bibeholdelsen av den arabiske originalen som parallelltekst.²⁴⁸ Bernström synes å dras i noe domestiserende retning der kildetekstens uttrykk har et spenn i tolkningsrommet. Her tenderer han til å velge det 'mildeste' uttrykket, muligens for å tilpasse målteksten til det skandinaviske, og særlig det muslimske, publikum. Eksempler på dette er oversettelsen av *qānitāt* med 'förettar ödmjukt sin andakt [innför Gud]', kontrastert med 'lydige' hos de øvrige. Hans nyansering av *qaḍā*, med skiftet fra 'befallt' til 'anbefallt', kan også være en tilpasning til den skandinaviske kulturen, hvor foreldre i stor grad ikke bor hjemme lenger og hvor det regnes som litt bakoverstrebersk og anta foreldrenes posisjon som hevet over barnet. På en annen side kan løsningen ha sin bakgrunn i det spekteret vi finner iboende *qaḍā*; oversettelsen kan dermed sies å være en tekstnær parafrase og være mindre relatert til en domestiserende strategi. Den forholdsvis milde tolkningen av *lā*

²⁴⁸ Dette finnes ikke i førsteutgaven i de øvrige oversettelsene.

tanharhumā med 'tilrättevisa dem inte', virker imidlertid mer tydelig tilpasset skandinavisk kultur hvor høyrøstethet er uvanlig. Som vi så tidligere, omgår samtlige begrepet 'krig' i oversettelsen av *hīna l-ba's*. Bernström har her oversatt i størst grad adekvat med 'farans stund', men om vi ser det i forhold til Venutis kontinuum er dette valget også domestiserende, idet det tilpasser seg måltekstens kulturelle omland.

Zetterstéens oversettelse bærer også preg av foreignisering, men på et annet vis. Han unngår fotnoter og parenteser og vier istedenfor et eksternt noteverk til sine kommentarer, hvilket frigjør teksten fra det umiddelbare inntrykket av å være en fremmed tekst. Setningsinndelingen følger dog ikke målkulturens normer; setningene er mye lengre enn hva en kan forvente av en lignende tekst i det aktuelle språkdomenet. Vi ser også at han benytter et noe arkaisk syntaks, og en del tilbakedaterende elementer som er med på å trekke oversettelsen i foreignisert retning, ettersom tekstens temporale avstand understrekes. Allikevel finner vi også oversettelsesvalg her som har domestiserende effekt; vi ser for eksempel 'botferdige' for '*awwām*', som en approksimering mot det kristne begrepsapparatet, og 'nöd' for *hīna l-ba's*, som en mer generell domestisering mot TC.

Schencke/Birkelands oversettelse er på samme måte preget av lange setninger og tekst-nær setningsoppbygging. Oversettelsen har i likhet med KZs, et eksternt noteverk. Dette virker mindre forstyrrende, derav mindre foreigniserende, enn en fotnote, men markerer samtidig teksten som oversettelse. Vi ser i 2:177 at de foran stiller nektelsen, slik man finner den plassert i kildeteksten. På dette punktet er oversettelsen mer markert, dermed foreignisert, enn de øvrige. Schencke/Birkelands valg ved å sette inn 'Allah' som et fremmedord har en relativt sterk foreigniserende effekt, tatt i betraktning den tiden den ble utgitt(1952). Til sammenligning ser vi at Zetterstéens oversettelse fra 1917, bruker 'Gud'. Som vi var inne på, kan dette være et spørsmål om å gi leseren en avstand til teksten, eller å bringe teksten nærmere leseren.

I Wulffs oversettelse er setningsflyt og syntaks er tilpasset TL normer. Den er samtidig relativt tekstnær, som vi var inne på over, men oppfattes i liten grad som foreigniserende. EW har ingen fotnoter og innskutte parenteser, ei heller eksternt noteverk. Samlet utgjør dette en svært domestiserende strategi.

Bergs oversettelse tilpasser seg på samme måte TLs normer for syntaks og tekstflyt. I tillegg finner vi EBs oversettelse av *yawm al-'ākḥir* med 'Dommens dag' som

et tydelig eksempel på domestisering og approksimering mot TC. Bergs oversettelse følger dermed også, i store drag, en domestiserende strategi.

5.3 Oversetternes posisjon

Hvilke poetologiske/ideologiske trender synes å virke styrende på oversettelsene? I hvor stor grad kan 'beskytterskap' antas å være utslagsgivende på de strategiske valgene og hvor mye har de ideologiske trendene å si for det ferdige produktet?

Når det gjelder 'beskytterskap', vil jeg gå ut ifra at KZ, S/B, EW og til en viss grad EB, anså de akademiske kretsers akseptans som et siktemål. Særlig oversettelsene til KZ og S/B, hvor oversettelsen er klart rettet mot et akademisk publikum, virker dette sannsynlig. Oversettelsene er tekstnære og har begge et eksternt noteverk som retter seg mot den arabisk-/semittiskkyndige. Med EBs tydelige vekt på å opptre som brobygger, og en oversettelse rettet mot det allment utdannede segmentet av befolkningen, er han i mindre grad knyttet til akademia. Men jeg vil tro at Berg, som selv var akademiker, anså seg avhengig av deres godkjenning for at oversettelsen skal få et bredt nedslagsfelt. EW som også er akademiker, hvis oversettelse synes hovedsakelig å ha den allmenne befolkningen som målgruppe, vil også høyst sannsynlig ha forholdt seg til akademias akseptans. Det at EB og EW selv har akademisk bakgrunn, taler særlig for at de vil anse akademia som et 'beskytterskap' for deres oversetterprosjekt.

MB på den andre siden, ser nok ikke i samme grad akademia som beskyttende for sitt oversetterprosjekt. Bernström var diplomat, og ville nok ha hatt bånd til akademia, men ikke i like stor grad til de filologiske kretser. Bernström, som troende muslim, synes heller å søke akseptans blant muslimske lærde. Dette kommer tydelig frem i hans strategiske valg med utstrakt bruk av parafraze og fotnoter hvis innhold stort sett er myntet på den troende muslimen. I tillegg kan vi se al-Azhars godkjennelse av oversettelsen som en klar indikasjon på MBs 'beskytterskap'.

Når det gjelder oversettelsestrender, står tekstnærhet frem som et høyt prioritert aspekt ved oversettelse på KZs og S/Bs tid, kanskje særlig av religiøse tekster. Begge oversettelsene bærer preg av dette. Da EBs oversettelse kom i 1980, var en friere tilnærming til oversettelse langt mer vanlig enn i første halvdel av århundret. Tekstens funksjon i forhold til målgruppen blir nå mye viktigere og tekstnærhet blir mye svakere vektlagt. Hans oversettelse er således i tråd med denne trenden. MBs oversettelse fra

1998 følger muligens i samme fotspor som Bergs, men her det er mer sannsynlig at den muslimske *tafsīr*-tradisjonen for oversettelse har større påvirkningskraft på Bernström. Ettersom en oversettelse i alle tilfeller ikke ansees som selve Koranen av troende muslimer, er man langt mindre forpliktet til å oversette tekstnært. Manglende ekvivalens ved kulturelle, filologiske eller religiøse utfordringer, utbedres ved eksegetiske fotnoter. EWs oversettelse, som igjen søker noe tilbake til fokuset på tekstnærhet, kan derimot ikke forklares ved de overordnede trendene for oversettelse. Jeg vil heller anta at Wulffs akademiske tilhørighet og behov for å 'dokumentere'²⁴⁹ kildeteksten, er førende her.

Den øvrige kulturelle konteksten i samfunnet, vil også ha påvirkningskraft på oversettelsene. Noe som utvilsomt er med på å påvirke oversetteren er den generelle islam diskursen. Ved første halvdel av forrige århundre var islam å anse for noe nokså fjernt geografisk; muslimer var ikke en del av de aktuelle samfunnene, men en del av et annet, og annerledes samfunn. Studiet av Østens religioner, og da særlig islam, var en reise inn i en fremmed verden. Den orientalistiske diskurs, med det implisitte kriteriet om at orientaleren var det negative speilbildet av europeeren, var ennå ikke utfordret. Dette kommer tydelig frem i forord og noteapparat i både KZs og S/Bs oversettelser.

Utover slutten av forrige århundre blir den orientalistiske diskurs for alvor stilt til veggs med Edward Saids *Orientalism* fra 1978. Orientaliske studier utvikler nå sterkere selvkritikk. Man kan også se skiftet i sinnelaget(mentalitet); den selvkritikken som tydelig kommer frem i Bergs *ISLAM-fra konflikt til dialog*, finner uttrykk i en mer forsonende tilnærming til Koranen av Berg, enn de foregående oversettelsene. Det norske samfunnet har også fått et mer betydelig antall muslimske borgere og islam/muslimer kan dermed ikke like lett designeres til posten "den andre".

Når det gjelder MB oversettelse fra 1998, finner vi at det svenske samfunnet nå har en relativt stor andel muslimske borgere. Integreringsspørsmål står høyt på dagsordenen. Slik kan MBs oversettelse delvis være et innlegg i den svenske innvandringsdebatten, og et forsøk på å minske spenninger og øke forståelse på tvers av kultur og religion. Jeg vil anta at Bernström, som selv var konvertitt, følte et visst behov for å minske disse spenningene. Ved å vie relativt mye plass til å forklare kontroversielle elementer som *'aḍribuhunna* i 4:34, viser han at han ønsker å komme det svenske

²⁴⁹ I henhold til Nord's bruk. Se avsnitt 2.2.2 om *Documentary Translation*.

samfunnet i møte. Samtidig som vi kan tolke fotnoten til å være rettet mot den muslimske leseren, for å understreke modifikasjonen ved denne praksisen med *ǧayr mubarriḥ*.

EWs oversettelse kommer i kjølvannet av 11. september angrepene og den påfølgende invasjonen i Afghanistan og Irak. Debatten fikk etter dette en tydeligere polarisering, og det er nærliggende å tenke at den tilspissede islam-diskursen som særlig har fått fotfeste i Danmark, kan ha hatt en reell påvirkningskraft på Wulff. Om man antar at det danske samfunnet har en høyere andel av uforbeholdne islam-kritikere enn det er tilfellet i for eksempel Norge, er det rasjonelt å anta at en dansk oversettelse som sikter mot det brede lag av befolkningen også retter seg i noe større grad mot dette segmentet enn en oversettelse til et samfunn hvor diskursen er mindre steil. Dette kan være noe av det som ligger bak EWs valg ved oversettelsen av *qawwām*, med 'står over' og *fi r-riqāb*, med 'til slavene'. Her kunne det vært interessant å se EWs oversettelse til sammenligning med en eventuell nyutgivelse på et av de andre skandinaviske språkene.

5.4 Ekvivalens-dilemmaet i oversettelse

Slik som vi var inne på i oppgavens begynnelse er 'ekvivalens', i oversetterteoretisk forstand, vanskelig definerbart. Ekvivalens kan forstås som et forhold mellom en ST og en TT på en rekke ulike nivåer. Som vi har sett i oppgaven, finnes det ikke alltid et klart svar på hva som er løsningen med høyest grad av ekvivalens; hvordan man ser på dette avgjøres av hvilke nivåer av ekvivalens man velger å vektlegge. Det har videre blitt tydeliggjort gjennom oppgaven at fullstendig ekvivalens på alle plan, er en umulighet, en uopnåelig og irreell luftspeiling. Enhver oversettelse, om den enn er oversatt etter alle kunstens regler, av den mest kapable oversetter, vil derfor lett kunne være gjenstand for sterk kritikk, om kritikeren tar et annet utgangspunkt for å vurdere ekvivalens. For å sette det litt på spissen, kan oversetterens jobb virke som en noe utakknemlig Sisyfos-oppgave, hvor steinen alltid ruller tilbake til start. Kan hende vi, istedenfor å ensidig strebe etter den perfekte oversettelse som stiller alle til lags, kunne vandret litt tilbake i historien og se på oversettelse i et mer realistisk perspektiv; som en tolkning, gjort av et subjektivt individ, eller *tarjama*. Kanskje vil det være konstruktivt å se oversettelse mer gjennom Goulds briller og begynne å se på oversettelser som brostein lagt på veien mot en utvidelse av vår felles virkelighetsforståelse?

5.5 Videre arbeid

Gjennom arbeidet med denne masteroppgaven har jeg vært igjennom et langt større andel materiale enn det som endelig fikk plass. Denne oppgaven er et utvalg av de problemstillingene jeg anså for å gi mest interessant analyse, og representerer dermed et utvalg av de utfordringene vi finner innenfor koranoversettelse. Jeg har gjennom dette arbeidet med koranteksten og de respektive oversettelsene, kommet frem til at en komparativ analyse av et begrep/tema gjennom hele Koranen kunne vært svært interessant. Leksemer som *jihād*, *hijāb* og ordklyngen 'aqāma/qiyām/qā'im/qawwām kunne potensielt utgjøre en svært interessant komparativ studie innenfor det skandinaviske domenet. En annen begrensning har gått på utvalget av oversettelser; i denne studien har jeg unngått oversettelser fra Ahmadiyya-bevegelsen, som Abdus Salam Madsens danske oversettelse fra 1967 og en norsk oversettelse fra 1996, utarbeidet av en gruppe Ahmadiyya-muslimere; en påbegynt sekundær/tertiær-oversettelse²⁵⁰ utarbeidet av en gruppe tilknyttet Islamic Cultural Centre; og en sekundæroversettelse gjort gjennom Dr. Muhammed Tahir ul-Qadris oversettelse *Irfan ul-Quran*, ved en ikke-navngitt oversetter fra den politiske bevegelsen Minhaj al-Quran. Ved en større studie fokusert på et enkelt begrep, kunne man skapt plass til flere ulike oversettelser med ulik forankring. I en slik studie kunne det vært interessant å se på hvordan, eller i hvilken grad disse ideologiske standpunktene påvirker oversettelsene, kontrastert med de akademisk orienterte oversettelsene.

²⁵⁰ Oversettelsen er gjort gjennom et tafsīr-verk original på urdu av Sayyid Abdi Ala Maududi, med tittelen *Tarjama-e-Quran-e-Majid ma mukhtasar havashi*, sammen med den senere oversettelsen på engelsk, *Towards Understanding the Quran*. To bind foreligger på nåværende tidspunkt i denne serien. Dette tilsvarer angivelig 33% av den fullstendige oversettelsen. Nettreferanse: <http://www.koranenpaanorsk.no>

Litteraturliste:

- Abdul-Rauf, Hussein. 2001. *Qur'an Translation: Discourse, Texture and Exegesis*. London/New York: Routledge.
- Abdul-Rauf, Hussein. 2004. "The Qur'an: Limits of translatability". *Topics in Translation: Cultural Encounters in Translation from Arabic*, redigert av Said Faiq, 91-106. Clevedon/Buffalo/Toronto: Multilingual Matters LTD.
- Al Hayat TV. "Al-ḥīn wa l-ḥayāt". Video. Intervju med Šayḥ Ḥālid al-Jundī. 20. april 2015 (sist sett: 20.05.15): <https://youtu.be/0BrlZjzCaQE>
- Badawi, Elsaid M. og Muhammad Abdel Haleem. 2008. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden/Boston: Brill.
- Baker, Mona. 1992. *In Other Words: a coursebook on translation*. London/New York: Routledge.
- Baker, Mona og Gabriela Saladanha(eds). 2009. *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. London/New York: Routledge.
- Berg, Einar. 1982. *Islam: Fra konflikt til dialog*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Berg, Einar. 1980. *Koranen*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Berg, Einar. 1989. *Koranen: Norsk-arabisk utgave tilrettelagt i oversettelse*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bernström, Mohammed Knut. 1998. *Koranens budskap*. Stockholm: Proprius förlag.
- Bühler, Karl. *The Theory of Language: The Representational Function of Language*. 1990. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Eggen, Nora Sunniva. 2007. *Koranen: Innføring i en tekst- og tolkningstradisjon*. Oslo: Solum forlag.
- Eggen, Nora Sunniva. 2012. 'Koranoversetting i Skandinavia'. *Babylon: Nordisk tidsskrift for midøstenstudier*. 10, (2): 68-77.
- Eggen, Nora Sunniva. 2003. 'En islamsk tilnærming til et liv i fromhet'. *Ung Teologi*. 36: (1): 59-70.
- Fischer, Wolfdietrich. 2002. *A Grammar of Classical Arabic*. New Haven and London: Yale University Press.

- Gould, Rebecca. 2013. 'Inimitability versus Translatability. The Structure of Literary Meaning in Arabo-Persian Poetics'. *The Translator*. 19, (1): 81-104.
- Hjärpe, Jan. 2013. 'Zetterstéens koranöversättning i idéhistoriskt perspektiv'. *LIR. Journal*. (2): 7-18.
- Holmes, James Stratton. 1988. "The name and Nature of Translation Studies" I *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*, 66-79. Amsterdam: Rodopi.
- Lien, Marius. "Tittel: Koranen. Status: Utlånt. Status: Utlånt (28.11.1946) Lånet har forfalt", *Morgenbladet*: 12.06.12. (sist lest: 26.04.15): http://morgenbladet.no/kultur/2012/tittel_koranen_status_utlant_28111946_lanet_har_forfalt#.VWRSc-tEjbp
- Jones, Francis R. 2006. "Geldshark Ares God of War': Ideology and Time in Literary Translation'. *The Yearbook of English Studies*. 36, (1): 191-203.
- Khalil, Atif. 2014. 'Book Reviews'. *Journal of Medieval Religious Cultures*. 40, (1): 101-112.
- Knudsen, Knut. 1881. *Unorsk og norsk eller Fremmedords avløsning* (sist lest: 25.05.15): <http://runeberg.org/unorsk/0278.html>
- Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*: <http://www.tyndalearchive.com/tabs/lane/>
- Larsen, Rune Engelbreth. 'Koranen oversatt av Ellen Wulff' Anmeldelse fra nettsiden Humanisme.dk, 12.11.06 (sist lest 09.03.15): <http://www.humanisme.dk/logbog/log057.php>
- Muḥammad 'Ibn 'Ismā'īl al-Bukhārī. *Saḥīḥ al-Buḥārī*: <http://sunnah.com/bukhari>
- Munday, Jeremy. 2012. *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*. New York/London: Routledge.
- An-Na'īm, Abdullahi Ahmed. 1990. 'Human Rights in the Muslim World: Socio-political Conditions and Scriptural Imperatives. *A Preliminary Inquiry*.' Harvard Human Rights Journal. (3): 13-52.
- Nord, Christiane. 2006. 'Translating as a Purposeful Activity: A Prospective Approach'. *TEFLIN Journal*. 17, (2): 131-143.
- *Nordisk familjebok, konversationslexikon och realencyklopedi*: <http://runeberg.org/nf/>

- NRK. "Urix". Video. (sist sett: 25.05.15):
<http://tv.nrk.no/serie/urix/NNFA53111714/17-11-2014#t=12m36s>
- Penrice, John. [1873] 1991. *A Dictionary and Glossary of the Kor-ān*. Delhi: Adam Publishers & Distributors.
- Reiss, Katharina. 2004. 'Type, Kind and Individuality of Text: Decisionmaking in Translation'. I *The Translation Studies Reader*, Redigert av Lawrence Venuti, 168-179. New York/London: Routledge.
- Ryholdt, Robert Landeværn. "Trangen til tortur-Anmeldelse af Ellen Wulfs koran-oversættelse". Anmeldelse i *Tidehverv* den 08.10.07(sist brukt 10.03.15):
http://www.tidehverv.dk/index.php?option=com_content&task=view&id=871&Itemid=39
- Sandbæk, Lars. "Fra Allahs åpenbaringer til Ellen Wulffs ord". Anmeldelse i *Politiken* den 08.11.06, (sist brukt 09.03.15): <http://pol.dk/196721>
- Schencke, Johan Friedrich Wilhelm og Harris Birkeland. 1952. *Koranen i utvalg*. Oslo: H. Aschehoug & Co (W. Nygaard).
- *Uriasposten*. "Ellen Wulff: Koranen er en smuk bok". Transkribert intervju ved Mette Starch av Ellen Wulff, den 31.03.08, lastet opp på nettsiden 'Uriasposten'(sist lest 09.03.15):
<http://www.uriasposten.net/archives/5711>
- *The Quran: Online Translation and Commentary*: <http://al-quran.info/#home>
- Tjelmeland, Hallvard og Grete Brochmann. 2003. *Norsk innvandringshistorie*, redigert av Knut Kjelstadli. Oslo: Pax Forlag.
- Toury, Gideon. 2012. *Descriptive Translation Studies—and beyond*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Venuti, Lawrence. 1995. *The Translators Invisibility: A History of Translation*. London: Routledge.
- Wulff, Ellen. 2006. *Koranen*. København: Forlaget Vanderkunsten.
- Wher, Hans. 1994. *Arabic-English Dictionary*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Wright, William. 1996. *A Grammar of the Arabic Language*. Beirut: Librarie du Liban.
- Zetterstéen, Karl Vilhelm. 2003. *Koranen: Översatt från arabiskan*. Stockholm: Wahlström & Widstrand/Mån-pocket.

Arabisk referanselitteratur

- Aṭ-Ṭabarī, Muhammad ʾibn Jarīr. 2001. *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʿwīl ʾāy al-qurʾān*. Al-Qāhira: Markaz al-buḥūṭ wa ad-dirāsāt al-ʿarabiyya wa al-ʾislāmiyya.
- ʾImād ad-dīn ʾabū l-Fidāʾ ʾIsmāʿīl ʾibn Kaṭīr ad-Dimašqī. 2000. *Tafsīr al-qurʾān al-ʿaẓīm*. Al-Qāhira: Muʾassasat Qurṭuba.
- *Tafsīr al-Jalālayn*: <http://quran.com/1>
- Al-Ghazālī, Muḥammad. 2010. *At-tafsīr al-mawḍūʿī li-ṣ-ṣuwar al-qurʾān al-karīm*. Šarjah: Jāmiʿat aš-šāriqa.