

## DRAFT VERSION

### «Hankjønn er ikke som hunkjønn»: Koranen og kjønn, tekst og tolkning

Nora S. Eggen

[n.s.eggen@teologi.uio.no](mailto:n.s.eggen@teologi.uio.no)

Det koranske utsagnet «hankjønn er ikke som hunkjønn» (*wa-laysa l-dhakarū kal-unthā*, 3:36) antyder et binært kjønnsbegrep. Imidlertid er det hverken klart om det dreier seg om en ontologisk eller sosial kjønnsforskjell, eller om utsagnet innebærer en evaluering mellom kjønnene. I hvilken sammenheng opptrer dette utsagnet i koranteksten, hva betyr det her, hvilken normativ kraft har det, og hva kan det tilføre diskusjonen om Koranen og kjønn?

I koranpassasjen 3:35–3:51 utvikles beretningen om Maryams (Marias) fødsel, oppvekst og livsoppgave.<sup>1</sup> Det utsnittet jeg tar for meg av denne beretningen, handler om Maryams mor og innledes med at hun lover at barnet hun bærer i magen, skal vies Herrens tjeneste (3:35).<sup>2</sup> Etter fødselen bemerker moren at barnet er et jentebarn (*fa-lammā waḍa ‘athā qālat rabbi innī waḍa ‘atuhā unthā*), og deretter følger et utsagn som både kan leses som morens førstepersonstemme: «Gud vet bedre hva jeg har født» og som en tredjepersons fortellerstemme: «Gud vet bedre hva hun fødte» (*wa-llāhu a ‘alamu bi-mā waḍa ‘atu/waḍa ‘at*, 3:36).<sup>3</sup> Det neste utsagnet utgjør denne artikkelens omdreiningspunkt: «Og hankjønn er ikke som hunkjønn» (*wa-laysa l-dhakarū kal-unthā*, 3:36). Utsagnet har en uavklart avsenderstemme, og jeg vil i det videre diskutere hvordan både språklige, narrative og kontekstuelle faktorer gir ulike tolkningsmuligheter for dette utsagnet spesielt og dermed for et koransk kjønnsbegrep generelt.

### Koranen og kjønn

Debattene om fremstillinger av kjønn i Koranen dreier seg gjerne om to overordnede spørsmål: Fremholdes det grunnleggende, ontologiske eller sosiale, forskjeller mellom kjønnene, og

innebærer disse eventuelle forskjellene en hierarkisk ordning? Tekstgrunlaget så vel som tolkningstradisjonene åpner for ulike forståelser. I den litteraturen som diskuterer forestillinger omkring kjønn i Koranen, har man gjerne hatt et særlig kritisk syn på disse tradisjonene.<sup>4</sup> Flere har avvist dem på grunnlag av et postulert paternalistisk grunnpremiss, mens andre har gått i kritisk-analytisk inngrep med dem. Det er all grunn til å gå grundig og kritisk til verks i møte med en tolkningstradisjon som har utviklet seg gjennom skiftende historiske sammenhenger i nærmere halvannet årtusen. Min mikroanalyse av 3:36 viser imidlertid at tolkningstradisjonen er preget av metode- og perspektivmangfold så vel som av mangfold i meningsdannelse. Det er derfor lite konstruktivt å diskreditere og avvise tolkningstradisjonen i sin helhet – like lite som å annanne og forplikte seg på den i sin helhet.

### **Samtidige lesninger av 3:36**

Selv om 3:36 hverken er det oftest eller mest inngående diskuterte tekststedet i samtidige diskusjoner omkring Koranen og kjønn, inngår det i en utvidet tekststedkatalog.<sup>5</sup> De tre følgende fremstillingene viser ulike innfallsvinkler til å forstå tekststedet. I artikkelen «*The Male Is Not Like the Female* (Q 3:36): The Question of Gender Egalitarianism in The Qur'ān» hevder Karin Bauer at selv om ikke alle koranvers hvor kvinner nevnes, er hierarkiske, må Koranen som helhet forstås som kjønnshierarkisk innrettet, slik at en kjønns egalitær forståelse nødvendigvis må bygge på en selektiv lesning.<sup>6</sup> Bauer analyserer ikke 3:36 nærmere, men bruker verset som en innramming om sin fremstilling gjennom å sitere det i tittelen. Det synes som om hun forstår også dette verset hierarkisk når hun forklarer Maryams opphøyde posisjon på tross av snarere enn på grunn av utsagnet: «Similarly, it seems unproblematic for the Qur'ān to say that 'the male is not like the female' (Q 3:36). Yet Mary, to whom this verse refers, was accepted by God as a servant, and indeed, acted as an instrument of divine will in a way that a man never could.» Bauer tillegger «Koranen» utsagnet og antyder en implisitt universell hierarkisk forståelse av forholdet mellom kjønnene. Min nærlesning av teksten og mulige tolkninger problematiserer imidlertid en slik normativitet.

I sin bok, *Women in the Qur'an: An Emancipatory Reading*, fremholder Asma Lamrabet på sin side at passasjen 3:35–37 har blitt brukt til å legitimere mannlig dominans over kvinner.<sup>7</sup> Hennes egen tolkning viser derimot hvordan Gud i Maryam velger en kvinne som instrument for å

konfrontere tidens diskriminerende praksiser og for å fremme fromhet fremfor og på tvers av kjønn. Ifølge Lamrabet uttrykker morens utsagn en klage over en sosial orden som hindrer kvinner i å oppnå religiøs autoritet, men gjennom å be om Guds beskyttelse for barnet uttrykker moren også sin besluttsomme tillit til Gud. Gud besvarer henne gjennom å gi barnet den spesielle rollen moren hadde ønsket for det, som fri og viet til Guds tjeneste. Lamrabet er opptatt av det frigjørende og styrkende potensialet hun finner i beretningen, og hun leser koranteksten som både en korreks til den før-koranske patriarkalske tradisjonen som utgjør den narrative konteksten, og som et argument mot en post-koransk patriarkalsk tolkningstradisjon.

Mona Helen Farstad diskuterer også tekstutsnittet i sin avhandling *Chaste, Chosen, and Purified: An Analysis of the Qur'ānic Narratives about Maryam*. Hun viser til at flere klassiske koranfortolkere forsto morens utsagn *rabbī innī waḍa 'atuhā unthā* som et uttrykk for overraskelse, kanskje også skuffelse og sorg, fordi hun hadde lovet barnet til det som ble forstått som en kjønnsbetinget jødisk tempeltjeneste.<sup>8</sup> Farstad presenterer så en alternativ tolkning: Ved å identifisere et narrativt skifte fra første til tredje person kan utsagnet tillegges en utenforliggende fortellerstemme og forstås som en påminnelse om Guds allmakt. Dette presenteres som en motlesning til det hun hevder har «traditionally been read as a statement of astonishment and disappointment over giving birth to a girl, with reference to the Jewish purity regulations and her stay in the temple, and, thus, has been taken as reflecting a general negative attitude towards girls».<sup>9</sup> Farstad har ikke et eksplisitt normativt anliggende slik som Lamrabet, men det finnes metodologiske likheter: Et utsnitt av tolkningstradisjonen får representere tolkningstradisjonen som helhet, hvorpå egne, alternative tolkninger presenteres. En inngående lesning av kildene viser imidlertid at Farstads så vel som Lamrabets heller monolittiske fremstilling av tolkningslitteraturen bør nyanseres.

### **Filologisk metode**

I likhet med de refererte eksemplene er også min lesning av 3:36 selektiv. Min filologisk orienterte lesning innebærer ikke en diakron idéhistorisk gjennomgang av tolkningene, men er snarere en presentasjon av noen av de ressursene tolkningstradisjonene byr på for å forstå koranteksten og identifisere tolkningsmuligheter. Jeg viser hvordan både tekstgrunnlaget og tolkningstradisjonene åpner for ulike tolkningsmuligheter, gjennom det Sheldon Pollock har

beskrevet som et treleddet meningsskapende arbeid: å etablere tekstens mening, kontekstens mening og filologens mening.<sup>10</sup> Filologens første oppgave er å etablere den tekstuelle meningen gjennom studiet av tekstens ordlyd, leksikon og grammatikk.<sup>11</sup> Tekstens mening farges av den umiddelbare narrative og litterære konteksten så vel som den historiske, mens den kontekstuelle meningen består i den meningsdannelsen som har foregått i de ulike historiske sammenhengene teksten har inngått i, altså tolkningstradisjonene og tekstens resepsjon.<sup>12</sup>

De tekstuelle og kontekstuelle nivåene relaterer seg til hverandre, og selv om de mangfoldige tolkningstradisjonene som omgir Koranen gir idéhistoriske innsikter, er de også viktige ressurser for tilgang til den tekstuelle meningen. I den overveiende filologisk innrettede tolkningstradisjonen var det kritiske arbeidet med tekstetablering et av de viktigste anliggende. Vi finner dette arbeidet dokumentert både i disipliner spesifikt viet tekstvarianter og lesetradisjoner (*qirā'āt*),<sup>13</sup> i sjangre viet grammatikk, leksikon og retorikk (*ma'āni, al-wujūh wal-nazā'ir, al-balāgha*), og inkorporert i den generelle korantekstvitenskapelige (*'ulūm al-qur'ān*) eller eksegetiske (*tafsīr*) litteraturen.<sup>14</sup> Denne akkumulative og ofte diskursive tolkningslitteraturen trakk imidlertid på et mangfold av ulike, og tidvis innbyrdes motstridende, hermeneutiske grunnprinsipper. Skulle tekstens mening søkes i og bare i ordlydens overflate (*ẓāhir*) eller også i noe underliggende (*bā'in*)? Hvilken forklaringskraft skulle tillegges de historiske omstendighetene ved tekstens tilblivelse – generelt eller for den enkelte åpenbaring (*asbāb al-nuzūl*)? Var meningsinnholdet og de normative implikasjonene å finne i og bare i den profetiske arven, i annet kildemateriale, eller også gjennom esoteriske eller filosofiske metoder? Det finnes en rikholdig tradisjon å trekke på enten man forholder seg deskriptivt, kritisk-analytisk eller konstruktivt til den. Forståelsen av tradisjon bør dessuten strekke seg også utover det klassiske biblioteket, og både moderne tolkninger og forskningslitteratur kan inngå i en filologisk referansebank. Endelig tar nødvendigvis filologen gjennom sine utvalg, sin analyse og sin hermeneutiske bestrebelse også stilling til teksten og bidrar slik til det meningsskapende arbeidet med det som Pollock kaller «filologens mening».<sup>15</sup>

Disse ulike formene for meningsskaping kan hverken ses på som avgrensede virksomheter eller som sekvensielle faser i et filologisk arbeid, men snarere som elementer i en prosess. Filologi er i en slik forståelse ikke bare en metode, men et potensielt frigjørende program som stiller spørsmål ved forestillinger om kunnskap og makt. Definisjonen uttrykker en erkjennelse av at tekst både dannes, leses, forstås og analyseres i historiske sammenhenger, men filologens

primære forpliktelse er nettopp teksten selv. Gjennom å fastholde tekstens språk som den primære gjenstanden og premissleverandøren for undersøkelsen, men samtidig erkjenne og reflektere over tekstens historie og sin egen historiske situasjon, har prosessen dermed både et kritisk og et konstruktivt potensiale.<sup>16</sup> I den grad det filologiske arbeidet befatter seg med tekst som omhandler verden og mennesket i en guddommelig skapt og villet orden, og som påberoper seg et guddommelig sannhetskrav, slik Koranen i høyeste grad gjør, kan filologens meningsskapende arbeid også forstås som teologisk arbeid. Her må teologi ikke forstås som en forpliktelse overfor et bestemt teologisk paradigme, men som et ønske om å utforske den eksistensielle og etiske relevansen i den aktuelle teksten.

### **3:36 og narrative, litterære og åpenbaringskronologiske kontekster**

Beretningen om Maryams fødsel inngår i en større beretning som leder frem til og inkluderer 'Isā (Jesus). I koranteksten får vi vite at etter at Maryam var født og moren hadde gitt henne navn og bedt om Guds beskyttelse for henne og hennes avkom (3:36), tok Herren vel vare på henne og påla Zakarīya (Sakarja) å se til henne. Hver gang Zakarīya kom til Maryam i hennes avlukke (*mihrāb*), fant han henne allerede vel forsynt, og hun sa at forsyningene var fra Gud (3:37).

Deretter følger beretningen om hvordan Maryam i sin tur får budskapet om å skulle føde et ord fra Gud (*kalima minhu*), et barn/en sønn (*walad*) ved navn 'Isā ibn Maryam (Jesus Marias sønn 3:45). I denne sammenhengen får vi bare vite om Maryams undring (3:42–51), men i den suren som bærer hennes navn, får vi flere detaljer (19:16–34): Maryam får vite at hun skal føde en sønn (*ghulām*) som vil være et tegn (*āya*, se også 23:50, hvor begge omtales som «tegn») og en barmhjertighet (*rahma*). Her er hennes reaksjon først skepsis og forferdelse, men deretter aksept. At det medfører både smerte og redsel, går tydelig frem, men hun utfører sitt oppdrag.

Fødselsberetningen i sure 3 følger etter en passasje som blant annet handler om skriften (*kitāb*) som åpenbaring (3:1–32), og etterfølges først av en passasje som omhandler bokfolket (*ahl al-kitāb*) og uenigheter omkring skriften (3:63–99), og deretter av en passasje som henvender seg med ulike oppfordringer til de troende (100–200).<sup>17</sup> En overordnet tematikk kan sies å være hvordan man må forstå åpenbaring og hvordan et knippe personer, deriblant 'Isā og hans mor Maryam, relateres til en slik forståelse.

De historiske omstendighetene omkring åpenbaringen (*asbāb al-nuzūl*) av denne delen av sure 3 er ikke dokumentert, men både klassiske og moderne kilder hevder at den kommer senere i åpenbaringskronologien enn sure Maryam (19). Man antar sure 19 hører til de surene som ble åpenbart midt i Mekka-perioden (610–622), mens sure 3 ble åpenbart tidlig i Medina-perioden (622–632).<sup>18</sup> For profeten Muḥammads samtidige ville dermed beretningen om Maryams rolle som mor til 'Isā være kjent før detaljene om hennes egen fødsel ble fortalt, uavhengig av om disse beretningene også var kjent fra andre kilder i det flerreligiøse Medina. Angelia Neuwirth har pekt på hvordan spesifikt kvinnerelaterte anliggender, som svangerskap og fødsel, gjennom beretningens plassering i sure 3 knyttes til åpenbaring, der åpenbaring i de historisk tidligere koranpassasjene i sure 19 først og fremst hadde vært knyttet til mannlige anliggender og posisjoner.<sup>19</sup> Passasjen 3:35–51 kan altså sies å tematisere kjønn på spesifikke måter gjennom temaer som unnfangelse og fødsel. Men kjønn tematiseres også gjennom vokabularet og i 3:36 særlig gjennom begrepene *dhakar* (hankjønn) og *unthā* (hunkjønn).

### **Begrepsparet *dhakar* og *unthā***

Kjønnet uttrykkes i koranteksten både grammatisk gjennom bøyning (uten at grammatisk kjønn nødvendigvis er uttrykk for biologisk kjønn) og leksikalsk gjennom en rekke begreper.<sup>20</sup> Begrepene *dhakar* (hankjønn) og *unthā* (hunkjønn) forklares leksikalsk som hverandres motsats, fundert i fysiske forskjeller i kjønnsorganene (*al-farajayn*).<sup>21</sup> De to begrepene ble i arabisk språk også assosiert med visse kvalitative egenskaper. Leksikografen al-Rāghib al-Iṣfahānī (1000-tallet) forklarte at siden hunkjønn hos alle dyrearter er svakere enn hankjønn, blir hunkjønn forbundet negativt med svakhet. På den andre siden assosieres hunkjønn positivt med fruktbarhet.<sup>22</sup> Litteraten og korantolkeren al-Zamakhsharī (d. 1144) påpekte at siden araberne satte mest pris på hunnkameler, ergret de seg når hoppene fikk foler, og at hankjønn dermed også i videre forstand ble assosiert med noe av lavere verdi.<sup>23</sup> De ulike forklaringene kan tyde på at selv om det arabiske leksikonet klart skiller mellom *dhakar* og *unthā*, er de kvalitative evalueringene flytende og situasjonsbetingede.

I motsetning til ord som *rajul* («mann» fl. *rijāl*) og *imra'a* («kvinne» fl. *nisā'*)<sup>24</sup> innebærer begrepene *dhakar* og *unthā* biologisk kjønnede kategorier som er uavhengig av alder eller art (6:143–144 om dyr), men de brukes også spesifikt om mennesker i både biologisk og sosial

forstand. Begrepsparet forekommer i et sett av passasjer som beskriver hvordan Gud har formet skapningen i par bestående av hankjønn og hunkjønn (uspesifisert 54:45; 92:3, spesifikt om mennesker 49:13; 75:39), og hvordan det er Gud som bestemmer barns kjønn (42:49–50).<sup>25</sup> I 3:36 påpekes forskjellen mellom hankjønn og hunkjønn, men i den avsluttende passasjen av sure 3 tas begrepene *dhakar* og *unthā* opp igjen. Her lover Gud de troende at deres strev ikke skal være forgjeves, hverken for hankjønn eller hunkjønn (*lā uđī ‘u ‘amala ‘āmilin minkum min dhakarīn aw unthā*, 3:195, se også 40:40; 4:124; 16:97). Disse to er, som det heter, «av hverandre» (*ba ‘dukum min ba ‘din*), som, ifølge al-Zamakhsharī, betyr at de kommer fra samme utgangspunkt eller er del av samme enhet.<sup>26</sup> Her vises det altså til kjønn som en sekundær kategori i ontologisk forstand, slik det også kan sies å antydes i 4:1, hvor ett individ (*nafs*) er det skapelsesmessige utgangspunktet for mangfoldet av menn og kvinner (*rijāl* og *nisā*).<sup>27</sup>

### Maryams mor

Til forskjell fra Maryam, som senere i beretningen får beskjed i klartekst om at barnet hun bærer, er et guttebarn (3:45–47), visste ikke Maryams mor noe annet enn at hun bar «noe» i magen (*mā fī baṭnī*, 3:35). Det første leddet i 3:36 inneholder så et utsagn fra Maryams mor etter at hun hadde født: «Så da hun hadde født henne, sa hun: Min herre, jeg (*innī*) har født henne som hunkjønn» (*fa-lammā wađa ‘athā qālat rabbi innī wađa ‘atuhā unthā*). al-Zamakhsharī påpeker her at når verbets objekt er et hunkjønnspronomen, «da hun hadde født henne» (*fa-lammā wađa ‘athā*), som viser tilbake til hankjønnsuttrykket *mā fī baṭnī* i foregående vers, er det fordi Gud, som her har fortellerstemmen, visste hvilket kjønn barnet hadde, mens moren var uvitende om dette før barnet ble født.<sup>28</sup> Denne filologisk anlagte koranfortolkeren gir imidlertid også en alternativ, grammatikalsk fundert forklaring: Hunkjønnspronomenet kan muligens referere til et underforstått hunkjønns substantiv som viser til det nyfødte individet (*al-ḥabla*, *al-nafs* eller *al-nasama*).

Utsagnet «jeg har født henne som hunkjønn» innledes med partikkelen *inna* sammenstilt med pronomensuffikset *nī*. Partikkelen tilhører en av de såkalte søstergruppene (*akhawāt inna*), som fungerer som operativt modifierende setningsledd.<sup>29</sup> Selv om slike modalmarkører over tid har blitt grammatikalisert og det semantiske innholdet dermed er bleknet eller generalisert, kan de også tilkjennes tolkningsmessig potensiale. Forstått som bærer av epistemisk modalitet uttrykker

partikkelen *inna* avsenderens holdning til det påfølgende utsagnet.<sup>30</sup> Slik trer Maryams mor enda tydeligere frem teksten, og utsagnet «jeg (*innī*) har født henne som hunkjønn» kan tolkes som «det er sant at» eller med ulike valører som et bekreftende «sannelig», et innrømmende «riktignok» eller et overrasket «jammen». Her åpnes altså et rom for å tolke hennes motivasjon og sinnsstemning, og dette utnyttes i tolkningslitteraturen.

### **Frihet til å tjene?**

Flere fortolkere har påpekt at utsagnet «jeg har født henne som hunkjønn» må forstås i lys av at Maryams mor i det foregående verset hadde lovet at barnet hun bar i magen, skulle vies Herrens tjeneste (*muḥarrar*, 3:35). Mens al-Zamakhsharī mener utsagnet viser hennes sorg over at dette løftet ikke kunne innfris med et jentebarn,<sup>31</sup> fremholder korantolkeren al-Rāzī (d. 1210) at utsagnet var et uttrykk for redsel for at løftet ikke kunne innfris, og en unnskyldning for dette.<sup>32</sup> Dette er den eneste forekomsten i Koranen av den passive partisippen *muḥarrar*, med den leksikalske betydningen «frigjort».<sup>33</sup> Ibn Qutayba (d. 889) forklarer i sin bok om blant annet sjeldne leksemer i Koranen at *muḥarrar* her betyr «fri til å tilbe Gud».<sup>34</sup> Koranfortolkeren al-Ṭabarī (d. 923) viser til den samme betydningen med en rekke overleverte rapporter fra tidlige fortolkere. Deres syn på begrepet *muḥarrar* kan sorteres i to kategorier: en ikke nærmere spesifisert gudstjeneste, altså å være fri (fra verdslige plikter) til å tjene og tilbe Gud,<sup>35</sup> eller en mer spesifikk tempeltjeneste<sup>36</sup> eventuelt med fokus på skriftstudier.<sup>37</sup> Ifølge flere av disse rapportene forstås *muḥarrar* i lys av utenomkoranske fortellinger om hvordan Maryams mor skal ha lovet bort sitt ufødte barn til tempeltjeneste.<sup>38</sup> De tidligste av slike fortellinger føres tilbake til den andre generasjonen etter profeten Muḥammad. Det vil si at ingen av dem føres tilbake til Profeten, men de viser at disse forklaringene hvert fall var i omløp mindre enn hundre år etter hans død, og disse fortolkerne ser ut til å være informert om en spesifikk eller generell forståelse av sosiale og religiøse praksiser i den tiden det berettes fra.

### **Intertekstuelle tolkninger**

Den tidlige fortolkeren Muqātil b. Sulaymān (d. 767), som ofte benyttet seg av materiale fra de såkalte *isrāʾiliyyāt* (jødisk-kristne kanoniske eller ekstra-kanoniske kilder), forteller historien om



hvordan kvinnen, som han navngir som Ḥanna bint Fāqūz, lovet at barnet skulle bli en *muḥarrar*, forklart som en som «ikke arbeider for det dennesidige, som ikke gifter seg og som bare arbeider for det neste liv». <sup>39</sup> Dette var på denne tiden bare mulig for gutter, fremholder Muqātil. Deretter forteller han at Ḥannas mann, som ellers er fraværende i fortellingene, spurte henne om hva hun skulle gjøre hvis barnet viste seg å være av hunkjønn. Hun tenkte på dette, og verset er i henhold til Muqātil hennes svar i form av en bønn: «Min herre, jeg har lovet det jeg har i magen til din tjeneste, så ta dette vel imot, du er den som hører, vet.» (3:35)

Det er uklart nøyaktig hvor disse historiene og forestillingene stammer fra. Koranens beretninger inneholder gjerne elementer og trekk fra et felles (semitisk eller senantikt) narrativt grunnlag, og den antydende stilen vi ofte finner i Koranen, kan tyde på at noen av historiene enten var kjent blant de første tilhørerne, eller at de fortløpende ble supplert med forklaringer og detaljer. Hvordan man forstår disse fellestrekkene, er et spørsmål om hvordan man forstår Koranens tilblivelseshistorie, både i teologisk og historisk lys. <sup>40</sup> I apokryfe skrifter som Jakobs protoevangelium (senere utbrodert i Pseudo-Matteus' evangelium) fortelles denne fødselshistorien med ytterligere detaljer, men de detaljene koranteksten presenterer eller fortolkerne legger til, gjenfinnes ikke i disse kildene. <sup>41</sup>

al-Zamakhsharī viser til en anonym overlevering om at morens løfte var et takknemlighetsløfte fordi hun ikke tidligere hadde fått barn. Han forklarer også at denne tjenesten i tempelet, som utelukkende var åpen for guttebarn, innebar at familien ikke kunne pålegge barnet andre plikter. Dessuten kunne barnet selv velge om han ville tre ut av eller inn i tjenesten for godt når han nådde kjønnsmoden alder. <sup>42</sup> På tross av dette alders skillet ble menstruasjonen anført som et argument også mot at førpubertale jentebarn kunne utføre denne tjenesten. Den langt senere korantolkeren al-Shawkānī (d. 1834) fremholder på sin side at selv om tempeltjeneste var uaktuelt, skulle ikke det være til hinder for andre former for gudstjeneste. <sup>43</sup> Han mente dermed at tolkningen av *muḥarrar* ikke må begrenses til denne ene betydningen, og at løsrevet fra denne intertekstuelle funderte narrative konteksten kan Maryams rolle som mor betraktes som en gudstjeneste.

## **Maryam i Herrens tjeneste: NT og Koranen**

Slik Marianne Bjelland Kartzow nylig diskuterte i herværende tidsskrift, står kvinnekroppen i sentrum også for fortellingen om Marias bebudelse slik den berettes i Lukas 26–38.<sup>44</sup> Tekstforelegget i NT og Koranen ligner her hverandre i at Maria/Maryam stiller seg og sin kropps reproduktive evne i Guds tjeneste. I Koranen er det imidlertid Jesus/’Isā, ikke hans mor, som omtaler seg selv som en Guds slave (‘*abdu llāhi*, 19:30). Hankjønnsformen ‘*adb* (slave, fl. ‘*ibād*) har i Koranen en dobbel referanse: til en sosial realitet så vel som en teologisk antropologi. Ordet er ikke nødvendigvis kjønns spesifikt i den sosiale betydningen (2:178), og det ser ut til å brukes kjønnsinkluderende i den ontologiske betydningen (2:186). Men ingen kvinner omtales direkte med betegnelsen, og hunkjønnsformen *ama* forekommer bare to ganger, begge med utvetydig referanse til en sosial realitet (2:221; 24:32). På den andre siden hevder al-Zamakhsharī at navnet Maryam, gitt henne av hennes mor, betyr *al-’ābida* (hunkj. slave).<sup>45</sup> At det er moren som gir henne dette navnet, mener imidlertid al-Rāzī er tilfeldig siden barnets far på dette tidspunktet var død.<sup>46</sup> Både al-Zamakhsharī og al-Rāzī hevder at dette var en måte å be om at barnet skulle beskyttes, og al-Zamakhsharī viser her til en overlevering fra Profeten hvor det heter at alle nyfødte barn blir rørt av djevelen, unntatt Maryam og hennes sønn.<sup>47</sup> Hvis denne overleveringen er autentisk, fremholder al-Zamakhsharī, betyr det at de begge er beskyttede (*ma ṣūm*).<sup>48</sup> Også i Koranens beretning stiller Maryam seg i Guds tjeneste, og hennes kvinnekropp er sentral, men på den andre siden vektlegges også Guds allmakt: «Når Han bestemmer noe, sier Han bare: ‘Bli!’ Og det blir.» (19:35). Gud kan og vet alt.

### **Guds allvitenhet**

Det påfølgende leddet i 3:36, *wa-llāhu a’alamu bi-mā waḍa’atu/waḍa’at*, slår nettopp fast Guds allvitenhet. Men hvem er det som utsier denne sannheten, og hvilket meningspotensiale ligger i det? Her er det tekstgrunnlaget som åpner tolkningsrommet, og tekstoverleveringstradisjonen byr på tre ulike lesevarianter (*qirā’āt*).<sup>49</sup>

I henhold til den første varianten er verbet bøydd i tredje person entall: *waḍa’at* (hun har født), og utsagnet tilhører dermed tekstens avsender.<sup>50</sup> Slike tredjepersonskommentarer om Gud forekommer gjennom hele koranteksten. Gitt tekstens påstand om at det er Gud som er tekstens avsender, er det altså den guddommelige stemmen som, med en parentetisk bemerkning om Guds allvitenhet, her kommenterer morens utsagn om at hun hadde født et pikebarn: «‘Jeg har

født henne som hunkjønn, og Gud vet bedre hva hun har født.» I henhold til den andre lesevarianten er verbet bøyd i første person entall *waḍa 'atu* (jeg har født),<sup>51</sup> og det innebærer at hele utsagnet tilhører Maryams mor: «'Jeg har født henne som hunkjønn, og Gud vet bedre hva jeg har født.'»

Ibn Zanjalla (800-tallet) belegger begge tekstvariantene i tekstoverleveringstradisjonene, men han forklarer dem til dels også hermeneutisk.<sup>52</sup> Han støtter selv den første lesningen på grunnlag av det han finner mest meningsfullt: at moren slår fast hva hun har født, og at Gud så kommenterer sin egen viten om dette. Ellers ville det naturlige vært at utsagnet også fortsatte henvendt til Gud: «Du vet bedre hva jeg har født», fremholder han. Den andre lesningen, derimot, er i henhold til Ibn Zanjalla lite logisk, for hvorfor skulle hun informere Gud om noe han allerede vet?

Sammensetningen av de ulike utsagnene i tekstforelegget er kompleks med flere skifter i både stemme og henvendelse. al-Rāzī fremholder at som morens utsagn vil dette innebære hennes erkjennelse av Guds allvitenhet, men som Guds utsagn vil det være uttrykk for en forherligelse av barnet; Gud vet hvilken rolle barnet skal spille om enn barnets mor ikke gjør det.<sup>53</sup> al-Zamakhsharī støtter også denne siste lesningen og mener den gir uttrykk for en guddommelig visdom i hendelsen.<sup>54</sup> Begge lesningene gir altså uttrykk for Guds allvitenhet og menneskets begrensede viten, men forskjellen ligger primært i om denne erkjennelsen er menneskets egen eller en guddommelig uttrykt sannhet.

Disse to første lesevariantene tilhører omforente lesetradisjoner (*qirā'āt mutawāṭira*), slik de ble definert på 800-tallet.<sup>55</sup> Det innebærer at lesevarianten overensstemmer med de tidligste skriftlige tekstforeleggene som i rudimentær skrift blant annet var uten vokalskillende tegn, at de var utbredt i de muntlige tekstforeleggene, og at de ikke var grammatisk problematiske. Disse lesevariantene regnes altså til det kanoniske tekstkorpuset. Den siste lesevarianten, hvor verbet er bøyd i andre person entall, «du har født» (*waḍa 'ati*), spores til Profetens følgesvenn, Ibn 'Abbās (d. 687).<sup>56</sup> Den tilhører imidlertid ikke en omforent lesetradisjon og er derfor ikke regnet som en del av det kanoniske korankorpuset. En slik lesevariant kunne like fullt vurderes som tilstrekkelig gyldig til å trekkes inn i tolkningslitteraturen med en forklarende funksjon. Både al-Zamakhsharī og al-Rāzī viser til denne lesevarianten for å understøtte tolkningen at dette er Guds

kommentar, her i form av en henvendelse til moren: Gud vet både hva du har født og den store iboende verdien i denne datteren.<sup>57</sup>

### **Hva refererer *wa-laysa l-dhakarū kal-unthā* til?**

Også for det påfølgende utsagnet, *wa-laysa l-dhakarū kal-unthā*, er det tvetydig hvilken stemme utsagnet tilhører, Maryams mor eller Gud, men her er tvetydigheten iboende i ett enkelt tekstforelegg. Utsagnet må sies å slå deskriptivt fast en biologisk realitet, enten det er uttrykk for en menneskelig innsikt (i Maryams mors stemme) eller en guddommelig sannhet (i Guds stemme). Hvilken normativ kraft har så utsagnet *wa-laysa l-dhakarū kal-unthā*? Det avhenger av hvordan man forstår utsagnets referanse.

*Laysa* er et såkalt stivnet verb og fungerer som en partikkel som nekter nåtid i en verbløs setning («er ikke»)<sup>58</sup>. Utsagnets to nomen, *al-dhakar* og *al-unthā*, står her i bestemt form (*al-*), som i arabisk språk enten viser til en abstrakt kategori eller til et konkret eksempel.<sup>59</sup> Hvis ordene forstås å referere til hankjønn og hunkjønn som abstrakte kategorier, kan utsagnet tillegges universell gyldighet, og dermed fremstår det hankjønnlige som konstant og uten unntak ulikt det hunkjønnlige. Hvis det derimot tillegges generisk gyldighet, kan det henholdsvis hankjønnlige og hunkjønnlige tilskrives en eller flere bestemte ulike egenskaper, med både ulike varianter og unntak.

I sitt koranvitenskapelige standardverk fremholder al-Zarkashī (d. 1392) at i utsagnet *wa-laysa l-dhakarū kal-unthā* viser begge ordenes grammatiske bestemthet til at de har en konkret referanse. En slik konkret referanse kan vise til en forestilling hos avsender og/eller mottaker, eller til et element i den omkringliggende teksten. Her viser, i henhold til al-Zarkashī, «hankjønnnet» (*al-dhakar*) til det som moren lovet bort i utsagnet i forrige vers: «det som er i magen min» (*mā fī baṭnī*, korrelasjon med grammatisk hankjønn), mens «hunkjønnnet» (*al-unthā*) viser til det hun sa i utsagnet «jeg har født henne som hunkjønn» (*innī waḍa 'atuhā unthā*, korrelasjon med grammatisk hunkjønn).<sup>60</sup> Med en slik forståelse begrenses altså det aktuelle utsagnets gyldighet til den narrative situasjonen.

### **Utsagnets avsender og normative implikasjoner**

Senere korantolkere har diskutert spørsmålet om utsagnets avsender i lys av rekkefølgen på elementene i utsagnet. al-Alūsī (d. 1854) fremholder at språklig kan en nektet simile forstås både i den forstand at det første eller at det andre leddet fremheves,<sup>61</sup> altså at utsagnet *wa-laysa l-dhakarū kal-unthā* er iboende tvetydig. Ibn ‘Āshūr (d. 1973) mener imidlertid at mens bekreftende sammenligning som regel har et klart evaluerende aspekt, er meningen i en nektet sammenligning først og fremst å skille de to begrepene, det vil si å etablere en deskriptiv forskjell.<sup>62</sup> Dermed er rekkefølgen i dette tilfellet likegyldig, og han hevder at meningsinnholdet ville vært identisk om utsagnet var «hunkjønn er ikke som hankjønn». Grunnen til at *dhakar* her står først, mener Ibn Ashūr, er at det var mest nærliggende fordi det er Maryams mor som snakker, og hun hadde håpet at barnet skulle være en gutt. Denne tolkningen finner vi også hos den langt tidligere Ibn ‘Aṭīyya (d. 1146), som plasserer utsagnet hos moren og fremholder at hun startet med *dhakar* fordi det var det viktigste for henne.<sup>63</sup> I henhold til denne tolkningen er det morens subjektive og umiddelbare oppfatning som presenteres.

al-Zamakhsharī ser på sin side ut til å forstå *wa-laysa l-dhakarū kal-unthā* som en guddommelig kommentar, som utdyper tredjepersonsutsagnet *wa-llāhu a‘alamu bi-mā waḍa‘at*, og det forklares som en forherligelse av fødselshendelsen i spesifikk forstand: «Det guttebarnet du ønsket deg er ikke som det jentebarnet du fikk.»<sup>64</sup> Tolket på denne måten som en guddommelig kommentar, er det også mulig å forstå utsagnet normativt om binære kjønnskategorier som et grunnleggende prinsipp i skapelsen. Likevel klargjøres det at i denne sammenhengen dreier det seg om et reproduktivt perspektiv: Det er i kraft av å være hunkjønn (*unthā*) det nyfødte barnet senere skal bli mor til det farløse barnet ‘Isā.

Også i henhold til al-Rāzī tilhører utsagnet Gud, og det kan tolkes på to måter, men ordenes rekkefølge i utsagnet har ikke noen avgjørende betydning.<sup>65</sup> På den ene siden kan *wa-laysa l-dhakarū kal-unthā* bety at guttebarn er foretrukket fremfor jentebarn, sier han, og det kan være mange grunner til det: mulighetene for tempeltjeneste som ikke ville måtte avbrytes med puberteten og menstruasjon, slik det ville vært påkrevd for jenta, og også større styrke og færre sosiale begrensinger og mindre risiko i slik tjeneste. Men på den andre siden, fremholder al-Rāzī, og dette er den tolkningen han foretrekker, kan det være slik at dette bestemte jentebarnet er foretrukket fremfor guttebarn i sin alminnelighet. Her forstås *al-dhakar* som en generell kategori og *al-untha* som et spesifikt individ. Som en motsats til det ønsket Maryams mor hadde hatt, som var basert på religiøst betingede normer og sosiale konvensjoner, presenteres her den innsikten at

det Gud gir, er bedre enn det mennesket ønsker for seg selv.<sup>66</sup> Også i henhold til denne oppfatningen må utsagnet forstås som en kommentar til den spesifikke situasjonen.

Som vi har sett, pekte flere av de tidlige tolkningene på de spesifikke restriksjonene omkring tempeltjenesten som en forklaring på morens reaksjon, men hvilke normative implikasjoner får disse forklaringene? Asma Lamrabet fremholder at utsagnet *wa-laysa l-dhakarū kal-unthā* har blitt brukt på en urimelig måte når det ble knyttet til ulike regler for kvinner og menn angående å gjøre opp for å ha brutt pålagt faste gjennom seksuell aktivitet på dagtid.<sup>67</sup> Imidlertid henviser hennes kilde, al-Qurtūbī (d. 1273), til den normativt orienterte koranfortolkeren Ibn al-‘Arabī (d. 1148), som tvert om plasserer denne posisjonen i en uspesifisert førislamsk kontekst (*shar‘ min qablinā*) og argumenterer mot den.<sup>68</sup> Ibn al-‘Arabī viser til de normativt-hermeneutiske prinsippene som tilsier at man må skille mellom generelle utsagn som forstås generelt, og generelle utsagn som forstås spesifikt. Det gjeldende utsagnet er et eksempel på det siste, fremholder han,<sup>69</sup> og den spesifikke forklaringen var gyldig i en bestemt kulturell-religiøs sammenheng. Ibn al-‘Arabī henviser også til en overlevering om at en kvinne gjorde rent i moskeen på Profetens tid, men bemerker at dette dreide seg om to ulike tider,<sup>70</sup> og han antyder altså at det normative perspektivet må kontekstualiseres, og at den normative gyldigheten er relativ. Det vil imidlertid være overilet å ta Ibn al-‘Arabī her til inntekt for kontekstuell tolkning mer generelt, for de to kontekstene han setter opp mot hverandre er altså en uspesifisert «før oss» og en som henviser til Profetens tid.

### **Tolkning i oversettelse**

For mange lesere er koranteksten bare tilgjengelig i oversettelse, som bare sjelden makter å reproducere korantekstens flertydige åpenhet og heller ikke tolkningslitteraturens diskuterende tilnærming.<sup>71</sup> En svensk, norsk og dansk oversettelse av 3:36 viser hvordan tolkningen ved hjelp av vokabular og tegnsetting låses, om enn på ulik måte og i ulik grad. Både utsagnenes stemme, henvendelse og normativitet fastslås.

«Och när hon nedkommit därmed, sade hon: ‘Herre, jag har förvisso nedkommit med ett barn av kvinnelig kön’ – och Gud visste ju bäst vad hon nedkommit med, men mankön är icke som kvinnkön – ‘och jag kallat henne Maria, och jag anbefaller henne och hennes avkomma åt dig till skydd mot den stenade Satan.’» (Zetterstéen)<sup>72</sup>

«Og da hun hadde født henne, sa hun: ‘Min Herre, jeg har født en pike,’ Skjønt Gud visste godt hva hun hadde født, for hankjønn er ikke som hunkjønn: ‘Og jeg har kalt henne Maria. Jeg anbefaler henne og hennes avkom i Din varetekst mot Satan, den forkastede.’» (Berg)<sup>73</sup>

«Da hun var nedkommet med hende, sagde hun: ‘Herre, jeg er nedkommet med en pige!’ – Og Gud vidste bedst, hvormed hun var nedkommet – ‘En dreng er ikke samme som en pige. Jeg har kaldt henne Maria, og jeg stiller hende og hendes etterkommere under Din beskyttelse mod den bortstenede Satan.’» (Wulff)<sup>74</sup>

Både i Karl Vilhelm Zetterstéens svenske (1917) og Einar Bergs norske (1980) koranoversettelse er det innskutte utsagnet *wa-laysa l-dhakarū kal-unthā* forstått som en kommentar fra tekstens avsenderstemme, slik at det fremstår som et universelt gyldig normativt utsagn. Konjunksjonen *wa*, som kan ha en rekke ulike semantiske og pragmatiske verdier,<sup>75</sup> er hos Zetterstéen oversatt til et motsetningsintroduserende «men», som om utsagnet blir en innvending mot det gitte faktum at barnet er en pike. Hos Berg er *wa* oversatt til den kausalt-forklarende konjunksjonen «for», som kan sies å forsterke en universelt gyldig tolkning. Der Zetterstéen skiller utsagnet ut med tankestreker, viser Bergs kolon tydelig til en tolkningsnøkkel i den følgende replikken: Den kausale forklaringen er Maryams senere rolle som mor. I Ellen Wulffs danske koranoversettelse (2006) tillegges utsagnet Maryams mor (inkludert med sitattegn i den påfølgende replikken), og konjunksjonen *wa-* er ikke representert i oversettelsen. Som morens menneskelige observasjon får utsagnet her et mer deskriptivt preg; hun slår fast et faktum, og det gis ingen eksplisitte normative føringer.

## Konklusjon

Som vist innledningsvis har Koranens 3:36 blitt lest i lys av, men også mot tolkningstradisjonene. Min filologiske mikroanalyse har vist at selv om teksten presenterer et binært kjønnsbegrep i utsagnet *wa-laysa l-dhakarū kal-unthā*, er det ikke entydig hvilke, om noen, normative implikasjoner dette får. Dette utgår både av det mangetydig tekstgrunnlaget og de ulike tolkningsmulighetene dette tekstgrunnlaget byr på, og av de forskjellige perspektivene tolkningslitteraturen bringer inn. Det er få holdepunkter for en absolutistisk forståelse av utsagnet som generelt og universelt gyldig, enten utsagnet tillegges Maryams mor eller Gud. Snarere finner vi ulike perspektiver på at utsagnet som er generelt i form, må forstås relativt i

henhold til den narrative situasjonen eller i henhold til sin litterære kontekst. I denne spesifikke sammenhengen ser det ut til at ordene *dhakar* og *unthā* er knyttet til biologisk kjønn og reproduksjonsfunksjonen, mens vi har sett at begrepsparet også forstås i sosialt henseende knyttet opp mot kulturelle eller religiøst baserte normer. Mens koranteksten gir få detaljer ut over selve replikkene som faller, og ikke alltid identifiserer hvis stemme de tilhører, henvises det i tolkningstradisjonen til, men argumenteres også mot, en før-koransk forståelse av gudstjeneste som kjønnsbetinget tempeltjeneste. Noen korantolkere henviser til ulikheter i styrke, sosialt spillerom eller fysiske betingelser (menstruasjon) for å forklare denne praksisen.

Det koranske utsagnet «hankjønn er ikke som hunkjønn» (*laysa l-dhakarū kal-unthā* 3:36) kan iblant høres på folkemunne sitert som en forklaring på forskjellene mellom gutter og jenter, menn og kvinner, og sågar som en teologisk basert legitimering av forskjellsbehandling. En slik forståelse er det liten grunn til å støtte. Utsagnet slår deskriptivt fast et faktum, men om det er en guddommelig sannhet eller en menneskelig observasjon, er ikke entydig. Også spørsmålet om en evaluerende vektning mellom de to forblir uavgjort: Innebærer utsagnet at hankjønn foretrekkes fremfor hunkjønn, hunkjønn fremfor hankjønn, Maryam som et eksepsjonelt jentebarn fremfor guttebarn i sin alminnelighet? Selv om denne studien har vist at det finnes gode holdepunkter for den siste tolkningen, kan ikke de to første utelukkes. Eller er det tvert imot slik at utsagnet slett ikke innebærer noen vektning? I så tilfelle vil eventuelle vektinger tillagt utsagnet være utslag av de sosiokulturelle eller ideologisk betingede tolkningsrammene leseren møter teksten med snarere enn av tekstens ordlyd.

## Litteratur

al-Alūsī, Maḥmūd. *Rūḥ al-maʿānī fī tafsīr al-qurʿān al-karīm wal-sabʿa al-mathānī*, 30 b. Beirut: Ahyāʾ al-turāth al-ʿarabi, uten år.

Anghelescu, Nadia. «Modalities and Modalization as seen by the Arab Grammarians.» *Romano-Arabica* 16 (2016), 9–14.

*Apokryfe evangelier*, overs. Einar Thomassen; innled. Halvor Moxnes. Oslo: Bokklubben 2001.

El-Awa, Salwa. «Discourse Markers as Indicators of Text Division in the Multiple-Topic Qurʿanic Suras: A Meta-Analysis of Q 2.» I *Understanding and Believing: A Comparative View*



of *Theological Scriptural Hermeneutics*, red. Lutz Edzard and Mohammed Nekroumi. Berlin: De Gruyter (kommer).

al-Azzawie, Abdulkhaliq. «The Discourse Marker Wa in Standard Arabic: A Syntactic and Semantic Analysis.» *Theory and Practice in Language Studies* 4, no. 10 (2014), 2008–15.

Bauer, Karen. «The Male Is Not Like the Female (Q 3:36): The Question of Gender Egalitarianism in The Qur'ān.» *Religion Compass* 3, no. 4 (2009), 637–654.

Bauer, Karen. *Gender Hierarchy in the Qur'ān: Medieval Interpretations, Moderns Responses*. New York: Cambridge University Press, 2015.

al-Bukhārī. Muḥammad b. Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, red. Maḥmūd Muḥammad Maḥmūd Ḥasan Naṣṣār. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2009.

Chaudrey, Ayesha. «The Problems of Conscience and Hermeneutics: A Few Contemporary Approaches.» *Comparative Islamic Studies* 2 no. 2 (2006), 157–170.

Eggen, Nora S. «Modalitet i oversettelse og fortolkning: eksempler fra koranoversettelse.» I *Gjenoversettelse av hellige tekster*, red. Nora S. Eggen, Nina Zandjani og Tor Ivar Østmoe. Oslo: Hermes Academic Publishing, kommer 2019.

Eggen, Nora S. «On the Periphery: Translations of the Qur'ān in Sweden, Denmark and Norway.» I *Routledge Handbook of Arabic Translation*, red. Abdel Wahab Khalifa, Sameh Hanna Soliman og Hanem El-Farahaty. London: Routledge, kommer 2019.

Eggen, Nora S. *Koranen. Innføring i en tekst- og tolkningstradisjon*. Oslo: Solum forlag, 2007.

Farstad, Mona Helen. *Chaste, Chosen, and Purified: An Analysis of the Qur'ānic Narratives about Maryam*. PhD avhandling, Universitetet i Bergen, 2012.

Geissinger, Aisha. *Gender and the Construction of Exegetical Authority: A Rereading of the Classical Genre of Qur'an Commentary*. Leiden: Brill, 2015.

Görke, Andreas og Johanna Pink (red.). *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Hidayatullah, Aysha A. *Feminist edges of the Qur'ān*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Ibn al-‘Arabī, Abū Bakr. *Aḥkām al-Qur’ān*, red. Muḥammad ‘Abd al-Qādir al-‘Aṭā, 4 b. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, uten år.

Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Tafsīr al-tahrīr wal-tanwīr*, 30 b. Tūnis: al-Dār al-tūnisiyya lil-nashr, 1984.

Ibn ‘Aṭiyya, Abū Ja‘far. *al-Muḥarrar al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-‘azīz*, red. ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi Muḥammad, 6 b. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2001.

Ibn Fāris, Aḥmad. *Mu‘jam maqāyīs al-luḡa*, red. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, 6 b. Uten sted: Dār al-fikr lil-ṭibā‘a wal-nashr wal-tawzī‘, 1979.

Ibn Qutayba, ‘Abd Allāh. *Tafsīr gharīb al-Qur’ān*, red. al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1978.

Ibrahim, M. Zakiy. «Ibn Ḥazm’s theory of prophecy of women: Literalism, logic, and perfection.» *Intellectual Discourse* 23 no. 1 (2015) 75–100.

Kartzow, Marianne Bjelland. «’Jeg er Herrens slave’: Maria, kropp og metaforbruk i Det nye testamentet.» *Kirke og kultur* 122, no. 2 (2018), 103–118.

*Koranen översatt från arabiskan*, overs. Karl Wilhelm Zetterstéen. Stockholm: Wahlström & Widstrand, (1917) 1979.

*Koranen*, overs. Ellen Wulff (København: Forlaget Vandkunsten, 2006).

*Koranen: tilrettelagt i oversettelse*, overs. Einar Berg. Oslo: Bokklubben, (1980) 2000.

Lamrabet, Asma. *Women in the Qur’ān: An Emancipatory Reading*, transl. Myriam Francois-Cerrah. Markfield: Square View, 2016.

Lane, E.W. *Arabic–English Lexicon*, 2 vols. Cambridge: The Islamic Texts Society, (1877) 1984.

Mourad, Suleiman A. «Mary in the Qur’ān: A reexamination of her presentation.» I *The Qur’an in Its Historical Context*, red. Gabriel Said Reynolds, 163–174. Oxon: Routledge, 2008.

Mukram, ‘Abd al-‘Āl Sālīm og Aḥmad Mukhtār ‘Umar, *Mu‘jam al-qirā‘āt al-qur’āniyya*, 8 b. (Kuwait: Maṭba‘at jāmi‘at Kuwayt, 1988).

- Muqātil b. Sulaymān. *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, red. Aḥmad Farīd, 3 b. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2003.
- Muslim, Abū al-Ḥusayn. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2008.
- Neuwirth, Angelika. «Mary and Jesus: Counterbalancing the Biblical Patriarchs: A Re-Reading of *Sūrat Maryam* in *Sūrat Āl ‘Imrān* (Q 3: 1–62).» *Parole de l’Orient* 30 (2005), 231–260.
- Neuwirth, Angelika. «The House of Abraham and the House of Amram: Genealogy, Patriarchal Authority, and Exegetical Professionalism.» I *The Qur’ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu*, eds. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai and Michael Marx, 499–531. Leiden: Brill, 2011.
- Neuwirth, Angelika. *The Qur’an and Late Antiquity: A Shared Heritage*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Pollock, Sheldon. «Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World.» *Critical Inquiry* 35 no. 4 (2009), 931–961.
- Pollock, Sheldon. «Philology and Freedom.» *Philological Encounters* 1 no. 1–4 (2016), 4–30.
- al-Qurṭubī, Muḥammad b. ‘Aḥmad. *Tafsīr al-Qurṭubī*, red. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, 24 b. Beirut: Mu’assasat al-risāla, 2006.
- al-Rāghib al-Iṣfahānī. *al-Mufradāt fī gharīb al-Qur’ān*, red. Muḥammad Khalīl ‘Ītānī. Beirut: Dār al-ma‘rifa, 1998.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *al-Tafsīr al-kabīr aw Mafātiḥ al-ghayb*, 33 b. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2009.
- Schub, Michael B. «‘The Male is not like the Female,’ (Qur’ān 3:36) – An Eponymous Passage in the Qur’ān.» *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, no. 23 (1991), 101–104.
- al-Shawkānī, Muḥammad. *Fath al-qadīr*, red. Hishām al-Bukhārī og Mukḥḍar ‘Akārī, 5 b. Utensted: al-Maktaba al-‘aṣriyya, 1997.
- Smith, Jane I. og Yvonne Y. Haddad. «The Virgin Mary in Islamic Tradition and Commentary.» *The Muslim World* 79, no. 3–4 (1989), 161–187.
- Stowasser, Barbara Freyer. “Mary.” i *Encyclopaedia of the Qur’ān*, red. Jane Dammen McAuliffe. [http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922\\_q3\\_EQCOM\\_00113](http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00113)

- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, red. M. Dīb al-Bughā, 2 b. Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 1996.
- al-Ṭabarī, . Muḥammad b. Jarīr. *Tafsīr al-Ṭabarī*, 13 b. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2009.
- Tolino, Serena. «Transgenderism, Transsexuality and Sex-Reassignment Surgery in Contemporary Sunni Fatwas.» *Journal of Arabic and Islamic Studies* 17 (2017), 223–246.
- Wright, W. *A Grammar of the Arabic Language*, 2 vols. Beirut: Librairie de Liban, (1874) 1981.
- Zahniser, A.H. Mathias. «The word of God and the Apostleship of ‘Isā: A Narrative Analysis of Āl ‘Imrān (3):33–62.» *Journal of Semitic Studies* 7, no. 1 (1991), 77–112.
- al-Zamakhsharī, Abū l-Qāsim Maḥmūd. *Asās al-balāgha*. Beirut: Dār al-fikr, 2004.
- al-Zamakhsharī, Abū l-Qāsim Maḥmūd. *Tafsīr al-kashāf ‘an ḥaqā’iq ghiwāmiḍ al-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl wujūh al-ta’wīl*, red. M. ‘Abd al-Salām Shāhīn, 4 b. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1995.
- al-Zarkashī, Badr al-Dīn. *al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, red. Y. ‘Abd al-Raḥmān al-Mara’shalī, 4 b. Beirut: Dār al-ma’rifa, 1994.

---

**Noter:**

- <sup>1</sup> Koranen Maryam har blitt fremstilt som et fromt ideal, et kvinneideal, en profet, en opprører. Se oversikter i Barbara Freyer Stowasser, «Mary,» i *Encyclopaedia of the Qur’ān*, red. Jane Dammen McAuliffe. [http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922\\_q3\\_EQCOM\\_00113](http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00113); Jane I. Smith og Yvonne Y. Haddad, «The Virgin Mary in Islamic Tradition and Commentary,» *The Muslim World* 79, no. 3–4 (1989).
- <sup>2</sup> I Koranen omtales hun som «‘Imrāns kvinne», derav navnet på suren Āl ‘Imrān (3). Om referansene til bibelske navn, se Suleiman A. Mourad, «Mary in the Qur’ān: A reexamination of her presentation,» i *The Qur’an in Its Historical Context*, red. Gabriel Said Reynolds 163–174, (Oxon: Routledge, 2008).
- <sup>3</sup> Oversettelsene av 3:36 er mine. Om ikke annet er oppgitt, er koranoversettelsene ellers hentet fra *Koranen: tilrettelagt i oversettelse*, overs. Einar Berg (Oslo: Bokklubben, (1980) 2000).
- <sup>4</sup> Se Ayesha Chaudreys typologi i artikkelen «The Problems of Conscience and Hermeneutics: A Few Contemporary Approaches,» *Comparative Islamic Studies* 2, no. 2 (2006) .
- <sup>5</sup> Flere har funnet koranske argumenter for ontologisk likestilling mellom kjønnene (for eksempel 4:1, 33:35, 9:71), mens likestilling versus rettferdighet i ulike sosiale sammenhenger er mer omdiskutert (for eksempel 2:282, 2:228, 4:34). Se diskusjoner omkring denne litteraturen i Aysha A. Hidayatullah, *Feminist edges of the Qur’ān* (Oxford: Oxford University Press, 2014); Karen Bauer, *Gender Hierarchy in the Qur’ān: Medieval Interpretations, Moderns Responses* (New York: Cambridge University Press, 2015).
- <sup>6</sup> Karen Bauer, «The Male Is Not Like the Female (Q 3:36): The Question of Gender Egalitarianism in The Qur’ān,» *Religion Compass* 3, no. 4 (2009), 639. Bauer underbygger argumentet i *Gender Hierarchy in the Qur’ān*, men heller ikke her tar hun for seg 3:36 spesifikt.
- <sup>7</sup> Asma Lamrabet, *Women in the Qur’ān: An Emancipatory Reading* (Markfield: Square View, 2016), s. 74–76.
- <sup>8</sup> Mona Helen Farstad, *Chaste, Chosen, and Purified: An Analysis of the Qur’ānic Narratives about Maryam*, PhD avhandling, Universitetet i Bergen 2012, s. 83–85.

<sup>9</sup> Farstad, *Chaste, Chosen, and Purified*, s. 198.

<sup>10</sup> Sheldon Pollock, «Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World,» *Critical Inquiry* 35, no. 4 (2009), s. 951. Se også Pollock, Sheldon. 2016. «Philology and Freedom,» *Philological Encounters* 1, no. 1–4 (2016).

<sup>11</sup> Pollock, «Future Philology?» 952.

<sup>12</sup> Pollock, «Future Philology?» 954.

<sup>13</sup> I nyere tid også supplert med fornyet interesse for manuskriptstudier.

<sup>14</sup> Nora S. Eggen, *Koranen. Innføring i en tekst- og tolkningstradisjon* (Oslo: Solum forlag, 2007); Andreas Görke og Johanna Pink red., *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

<sup>15</sup> Pollock, «Future Philology?» 957–958.

<sup>16</sup> Pollock, «Philology and Freedom.»

<sup>17</sup> Zahniser identifiserer disse fire hoveddelene i en strukturell analyse som ellers legger mindre vekt på innholdet i suren (A.H. Mathias Zahniser, «The word of God and the Apostleship of ‘Isā: A Narrative Analysis of Āl ‘Imrān (3):33–62,» *Journal of Semitic Studies* 7, no. 1 (1991)). Neuwirth nyanserer inndelingen noe, men fastholder den i hovedsak (Angelika Neuwirth, «Mary and Jesus: Counterbalancing the Biblical Patriarchs: A Re-Reading of *Sūrat Maryam* in *Sūrat Āl ‘Imrān* (Q 3: 1–62),» *Parole de l’Orient* 30 (2005)).

<sup>18</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, red. M. Dīb al-Bughā, 2 b. (Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 1996), b. 1 s. 29; Angelika Neuwirth, «The House of Abraham and the House of Amram: Genealogy, Patriarchal Authority, and Exegetical Professionalism,» i *The Qur’ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu*, eds. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai and Michael Marx 499–531, (Leiden: Brill, 2011), 504–505; 525–527.

<sup>19</sup> Neuwirth, «Mary and Jesus;» Neuwirth, «The House of Abraham.»

<sup>20</sup> Kategorien kjønn er imidlertid ikke begrepsfestet i Koranen.

<sup>21</sup> Aḥmad Ibn Fāris, *Mu‘jam maqāyīs al-lughā*, red. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, 6 b. (uten sted: Dār al-fikr lil-ṭibā‘a wal-nashr wal-tawzī‘, 1979), b. 1 s. 144; al-Rāghib al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī gharīb al-Qur’ān*, red. Muḥammad Khalīl ‘Ītānī (Beirut: Dār al-ma‘rifa, 1998), s. 37 og 185.

<sup>22</sup> al-Rāghib, *al-Mufradāt*, s. 37–38.

<sup>23</sup> Abū l-Qāsim Maḥmūd al-Zamakhsharī, *Asās al-balāgha*, (Beirut: Dār al-fikr, 2004), s. 206.

<sup>24</sup> I den leksikalske litteraturen diskuteres forholdet mellom grammatikalsk og biologisk kjønn, og al-Rāghib reiser spørsmålet om grammatikalsk kjønn bare er et spørsmål om form, eller også om innhold (*ma‘nā*). Han argumenterer for det siste og kommer med en rekke eksempler, men uten helt å forklare på hvilken måte innholdet er kjønnnet, for eksempel i ordet *jadd* – hånd (*al-Mufradāt*, s. 38–39).

<sup>25</sup> Dette kan forstås i lys av den koranske kritikken mot nedvurdering av jentebarn (16:58–60). Passasjen har også blitt sett som relevant for diskusjonene omkring uavklart kjønnsidentitet, se Serena Tolino, «Transgenderism, Transsexuality and Sex-Reassignment Surgery in Contemporary Sunni Fatwas,» *Journal of Arabic and Islamic Studies* 17 (2017), s. 229.

<sup>26</sup> Abū l-Qāsim Maḥmūd al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-kashāf ‘an ḥaqā‘iq għiwāmiḍ al-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl wujūh al-ta‘wīl*, red. M. ‘Abd al-Salām Shāhīn, 4 b. (Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1995), b. 1, s. 446.

<sup>27</sup> Om tolkninger av 4:1 i klassiske og moderne verk, se Aisha Geissinger, *Gender and the Construction of Exegetical Authority: A Rereading of the Classical Genre of Qur’an Commentary*, (Leiden: Brill, 2015), 39–41; Bauer, *Gender Hierarchy*, 139–158; Hidayatullah, *Feminist edges*, 91–92.

<sup>28</sup> al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-kashāf*, b. 1, s. 349.

<sup>29</sup> Nadia Anghelescu, «Modalities and Modalization as seen by the Arab Grammarians,» *Romano-Arabica* 16 (2016).

<sup>30</sup> Om modalitet i koranoversettelse, se Nora S. Eggen, «Modalitet i oversettelse og fortolkning: eksempler fra koranoversettelse,» i *Gjenoversettelse av hellige tekster*, red. Nora S. Eggen, Nina Zandjani og Tor Ivar Østmoe (Oslo: Hermes Academic Publishing, kommer 2019).

<sup>31</sup> al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-kashāf*, b. 1, s. 349.

<sup>32</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-kabīr aw Mafātiḥ al-ghayb*, 33 b., (Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2009), b. 8 s. 23–34.

<sup>33</sup> E.W. Lane, *Arabic–English Lexicon*, 2 b., (Cambridge: The Islamic Texts Society, (1877) 1984), b. 1, s. 450. Verbalnomenet *tahrīr* fra samme stamme forekommer flere ganger og alltid i forbindelse med frikjøping av slaver (4:92; 5:89; 58:3).

<sup>34</sup> ‘Abd Allāh Ibn Qutayba, *Tafsīr gharīb al-Qur’ān*, red. al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr (Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1978), s. 103.

- <sup>35</sup> Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, 13 b. (Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2009) b. 3, s. 235–236, med referanse til Muḥammad b. Ja‘far b. al-Zubayr; al-Sha‘bī; Mujāhid; Sa‘īd b. Jubayr; al-Suddī; al-Rabī‘; al-Ḥasan.
- <sup>36</sup> Med referanse til Mujāhid; Al-Sha‘bī; Sa‘īd b. Jubayr; Qatāda.
- <sup>37</sup> Med referanse til al-Daḥḥāk.
- <sup>38</sup> Med referanse til Muḥammad b. Ishāq; Qatāda; ‘Ikrima.
- <sup>39</sup> Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, red. Aḥmad Farīd, 3 b. (Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2003), b. 1, s. 166.
- <sup>40</sup> Om diskusjonen rundt genealogi versus felles narrative reportoar, se Angelika Neuwirth, *The Qur’an and Late Antiquity: A Shared Heritage* (Oxford: Oxford University Press, 2019).
- <sup>41</sup> Mourad, «Mary in the Qur’ān,» s. 168; *Apokryfe evangelier*, overs. Einar Thomassen; innled. Halvor Moxnes (Oslo: Bokklubben 2001).
- <sup>42</sup> al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-kashāf*, b. 1, s. 349.
- <sup>43</sup> Muḥammad al-Shawkānī, *Faṭḥ al-qadīr*, red. Hishām al-Bukhārī og Mukḥḍar ‘Akārī, 5 b. (uten sted: al-Maktaba al-aṣriyya, 1997), b. 1, s. 425.
- <sup>44</sup> Marianne Bjelland Kartzow, «‘Jeg er Herrens slave’: Maria, kropp og metaforbruk i Det nye testamentet,» *Kirke og kultur* 122, no. 2 (2018).
- <sup>45</sup> al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-kashāf*, b. 1, s. 350, jf. Michael B. Schub, «‘The Male is not like the Female,’ (Qur’ān 3:36) - An Eponymous Passage in the Qur’ān,» *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, no. 23 (1991), 101–104.
- <sup>46</sup> al-Rāzī, *al-Tafsīr al-kabīr*, b. 8 s. 24.
- <sup>47</sup> Muḥammad b. Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, red. Maḥmūd Muḥammad Maḥmūd Ḥasan Naṣṣār (Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2009), s. 601 (*kitāb* 59, *bāb* 11, no. 3286); Abū al-Ḥusayn Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2008), s. 923 (*kitāb* 43, *bāb* 40, no. 146/2366).
- <sup>48</sup> al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-kashāf*, b. 1, s. 351. For diskusjonen om Maryam skal betraktes som en profet, se M. Zakyy Ibrahim, «Ibn Ḥazm’s theory of prophecy of women: Literalism, logic, and perfection,» *Intellectual Discourse* 23 no. 1 (2015) 75–100.
- <sup>49</sup> ‘Abd al-‘Āl Sālim Mukram og Aḥmad Mukhtār ‘Umar, *Mu‘jam al-qirā‘āt al-qur’āniyya*, 8 b. (Kuwait: Maṭba‘at jāmi‘at Kuwayt, 1988).
- <sup>50</sup> Lesning etter Ḥafs, Ḥamza, al-Kisā‘ī, Abū ‘Amr, Ibn Kathīr, Nāfi‘, al-Mufaḍḍal.
- <sup>51</sup> Lesning etter Ibn ‘Āmir, Shu‘ba.
- <sup>52</sup> Ibn Zanjalla, *Hujjat al-qirā‘āt*, red. Sa‘īd al-Afghānī (Beirut: Mu‘assasat al-risāla, 2001), 160–161.
- <sup>53</sup> al-Rāzī, *al-Tafsīr al-kabīr*, b. 8 s. 23–24.
- <sup>54</sup> al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-kashāf*, b. 1, s. 350.
- <sup>55</sup> Eggen, *Koranen*.
- <sup>56</sup> Mukram og ‘Umar, *Mu‘jam al-qirā‘āt al-qur’āniyya*, b. 2, s. 23..
- <sup>57</sup> al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-kashāf*, b. 1, s. 350; al-Rāzī, *al-Tafsīr al-kabīr*, b. 8 s. 24.
- <sup>58</sup> W. Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, 2 vols. (Beirut: Librairie de Liban, (1874) 1981), b. 2 s. 302.
- <sup>59</sup> Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, b. 1 s. 269.
- <sup>60</sup> Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, red. Y. ‘Abd al-Raḥmān al-Mara‘shalī, 4 b. Beirut: Dār al-ma‘rifa, 1994), b. 4, s. 76.
- <sup>61</sup> Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-qur’ān al-karīm wal-sab‘a al-mathānī*, 30 b. (Beirut: Aḥyā’ al-turāth al-‘arabī, uten år), b. 3, s. 36.
- <sup>62</sup> Ibn ‘Ashūr, *Tafsīr al-tahrīr wal-tanwīr*, 30 b. (Tūnis: al-Dār al-tūnisiyya lil-nashr, 1984), b. 3, s. 233–234.
- <sup>63</sup> Abū Ja‘far Ibn ‘Aṭiyya, *al-Muḥarrar al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-‘azīz*, red. ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi Muḥammad, 6 b. (Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2001) b. 1, s. 425.
- <sup>64</sup> al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-kashāf*, b. 1, s. 350.
- <sup>65</sup> al-Rāzī, *al-Tafsīr al-kabīr*, b. 8 s. 24.
- <sup>66</sup> al-Rāzī, *al-Tafsīr al-kabīr*, b. 8 s. 24.
- <sup>67</sup> Lamrabet, *Women in the Qur’ān*, s. 75.
- <sup>68</sup> Muḥammad b. ‘Aḥmad al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī*, red. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, 24 b. (Beirut: Mu‘assasat al-risāla, 2006), b. 5 s. 102–103.
- <sup>69</sup> Abū Bakr Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, red. Muḥammad ‘Abd al-Qādir al-‘Aṭā, 4 b. (Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, uten år), b. 1 s. 356.
- <sup>70</sup> Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, b. 1 s. 355. Se *ḥadīth* i al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ*, s. 99 (*kitāb* 8, *bāb* 72, no. 458).

---

<sup>71</sup> Om skandinaviske koranoversettelser, se Eggen, «Modalitet;» Nora S. Eggen, «On the Periphery: Translations of the Qur'ān in Sweden, Denmark and Norway,» i *Routledge Handbook of Arabic Translation*, red. Abdel Wahab Khalifa, Sameh Hanna Soliman og Hanem El-Farahaty (London: Routledge, kommer 2019).

<sup>72</sup> *Koranen översatt från arabiskan*, overs. Karl Wilhelm Zetterstéen (Stockholm: Wahlström & Widstrand, (1917) 1979).

<sup>73</sup> *Koranen*, overs. Berg.

<sup>74</sup> *Koranen*, overs. Ellen Wulff (overs.) (København: Forlaget Vandkunsten, 2006).

<sup>75</sup> Wright, A *Grammar of the Arabic Language*, b. 2 s. 83–4; Abdulkhaliq al-Azzawie, «The Discourse Marker Wa in Standard Arabic: A Syntactic and Semantic Analysis,» *Theory and Practice in Language Studies* 4, no. 10 (2014); El-Awa, Salwa, «Discourse Markers as Indicators of Text Division in the Multiple-Topic Qur'anic Suras: A Meta-Analysis of Q 2,» i *Understanding and Believing: A Comparative View of Theological Scriptural Hermeneutics*, red. Lutz Edzard and Mohammed Nekroumi (Berlin: De Gruyter, kommer 2019).

## Sammendrag

Det koranske utsagnet «hankjønn er ikke som hunkjønn» (*wa-laysa l-dhakarū kal-unthā*, 3:36) antyder et binært kjønnsbegrep. I denne artikkelen spør jeg hvordan dette uttrykket har blitt forstått og hvordan det kan forstås, i lys av diskusjonen om Koranen og kjønn. Slår teksten her kun deskriptivt fast det faktum at det finnes kjønnede par, eller legger den også noen normative føringer for hvordan forholdet paret imellom skal forstås?

Jeg presenterer en filologisk mikroanalyse av det koranverset utsagnet inngår i, og tar for meg teksthistoriske og språklige trekk samt analyserer de narrative, litterære og historiske sammenhengene som omgir teksten. Avgjørende for de mulige normative implikasjonene i utsagnet er hvilken betydning de enkelte begrepene har, om de i sammenhengen må forstås som generelle kategorier eller som referanser til bestemte individer, samt hvem som utsier dette og de omkringliggende utsagnene i tekstpassasjen.

Utsagnet inngår i en passasje (3:35–3:51) som omhandler Maryams (Marias) fødsel, og det er flere tvetydige trekk ved denne teksten som kan trekke en tolkning av utsagnet og implikasjonene utsagnet har i ulike retninger. I artikkelen identifiserer jeg noen ulike slike tolkninger og undersøker hva som er mulige grunnlag for disse ulike tolkningene.

## Nøkkelord

Koranen – kjønn – filologi – tolkning – oversettelse – normativitet

---

## Abstract

The qur'anic expression «the masculine is not like the feminine» (*wa-laysa l-dhakarū kal-unthā*, 3:36) suggests a binary concept of gender. In this article I ask how this qur'anic expression has been understood and may be understood, in view of the discussion on the Qur'ān and gender. Is the text descriptively presenting the natural fact of gendered pairs, or does it normatively prescribe a certain understanding of the relationship within the pairs?

I present a philological micro-analysis of the qur'anic verse containing the expression, analysing textual and linguistic details as well as the narrative, literary and historical contexts of the verse. To understand the possible normative implications of the expressions a thorough examination of the semantic content of the words is necessary, including if they in this particular context should be understood as general categories or refer to concretes, and to whose voice this and other expressions in the verse belongs.

The expression is part of a passage (3:35–3:51) telling the story of Maryam's (Mary's) birth, and there are several ambiguous elements in the text, which may result in different interpretations and normative implications of this particular expression. In this article I identify some of these interpretations and examine the possible reasoning behind the interpretations.

## Key words

The Qur'ān – gender – philology – interpretation – translation – normativity