



<http://www.diva-portal.org>

Postprint

This is the accepted version of a chapter published in *Gudstro: Existentiella och intellektuella perspektiv*.

Citation for the original published chapter:

Fazlhashemi, M. (2018)

Gudstrons rationalitet inom islam

In: Erik Belenberger, Carl Reinhold Bråkenhielm & Anders Jeffner (ed.), *Gudstro: Existentiella och intellektuella perspektiv* (pp. 141-161). Stockholm: Verbum Forlag

N.B. When citing this work, cite the original published chapter.

Permanent link to this version:

<http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-402263>

Gudstrons rationalitet inom islam

Mohammad Fazlhashemi

Hur har vägarna till gudstro sett ut i muslimska idévärldar? Hur ställer sig muslimska tänkare till frågan om gudstrons rationalitet och humanistiska idétraditioner?

En tillbakablick på de olika idéströmningarna i islams idéhistoria visar en mängd olika svar på de frågorna. Svaren varierar beroende på vilka teologiska skolbildningar, filosofiska skolor eller sufiska ordnar som svarar på frågorna. Denna mångfald är karaktäristisk oavsett var vi gör ett nedslag i islams fjortonhundraåriga historia eller i vår samtid. Här finns ett brett spektrum av föreställningar i vars ena ända står bokstavstroga teologer som inte kan acceptera någonting annat än vad som kan beskrivas som uppenbarelsesbaserade teologiska föreställningar. I den andra ändan står de som vill förankra uppenbarelsen i rationella argument. Muslimska sufier, mystiker, väljer en tredje väg och talar om upplevelser, insikt och kunskap genom närvaro.

I islams idéhistoria möter vi en rad klassiska muslimska filosofer som tog hjälp av det antika grekiska bildningsarvet och andra filosofiska traditioner för att den vägen förstå Guds ställning i tillvaron utifrån ett rationalistiskt perspektiv. Flera av dem sökte efter en modell som hämtade inspiration från en aristotelisk empirisk idétradition som utgick från ett orsak-verkan-perspektiv. Flera av de klassiska muslimska filosoferna som al-Farabi, Ibn Rushd (Averroes), al-Kindi, Ibn Sina (Avicenna) med flera talade om Gud som den förste röraren. Det resulterade i synen på Gud som den yttersta orsaken eller första röraren som hade satt igång tillvaron en gång i tiden.

Två vägar till religiös insikt

Den muslimske filosofen al-Kindi (801–873) var bekymrad över klyftan mellan den uppenbarelsesbaserade teologin och den rationalistiskt inriktade filosofiska idétraditionen. Han försökte gå en balansgång mellan filosofins rationalistiska föreställningar och teologernas uppenbarelsesbaserade förklaringsmodell. Han skapade modellen med dubbla sanningar som innebar att den rationalistiska gudsförståelsen inte betyder att uppenbarelsen är underordnad filosofin. Intellectet kan nå sanningen såväl genom uppenbarelsen som med förnuftets hjälp. Vägarna till sanningen är olika men inte motstridiga, framhöll al-Kindi. Han karaktäriserade uppenbarelsen vid en nåd från Gud som kommer direkt till intellectet och som är mycket klar och når vanliga människor genom profeten. Enligt al-Kindi är vägen till kunskapen om Gud mödosam, och gudsförståelsen genom förnuftet sker långsamt. Kunskap genom filosofin är omständlig och därmed ingenting för vanliga människor.

I likhet med teologerna ansåg han att världen hade skapats ur intet och gick därmed emot den aristoteliska grundföreställningen att världen ska ha varit evig. Han trodde också på både kroppslig och själslig uppståndelse. Men i en rad andra frågor anslöt han sig till den aristoteliska idétraditionen. Detta berodde på att han ansåg att filosofin var ett sådant verktyg som gjorde det lättare att förstå världen i sin helhet.

Han förklarade exempelvis förändringar i tillvaron utifrån ett orsak-verkan-perspektiv. Det var materiella, formella, verkande och finala orsaker som låg till grund för alla förändringar. I likhet med Aristoteles utgick han från uppfattningen att

det finns ett ändamål med allting. Det senare passade väl in i den muslimska läran där Gud sägs ha skapat allting för ett visst ändamål. Man kan exempelvis läsa om djuren som skapades till att tjäna mänskligheten med föda eller på annat sätt. De ses som lägre varelser och syftet med deras existens eller skapelse är att tjäna människan som, enligt Koranen, är att betrakta som skapelsens krona.

al-Kindi använde begrepp och förklaringar som han hämtade ur den aristoteliska verktygslådan för att med deras hjälp och filosofins rationalitet förklara grundläggande religiösa frågor och dogmer vars religiösa förklaringar inte framstod som förenliga med förnuftet. Det rör sig om begrepp som form, materia, ändamål, potential, med flera. Man skulle kunna beskriva hans modell som att han ville skapa en sorts rationalitet till gudstron. Det innebär i sin tur att de religiösa lärosatserna utan den filosofiska förklaringen framstod för honom som trosföreställningar som stod bortom rationalitet. Det verkar som att det är först med hjälp av denna rationalitet som de framstår som begripliga.

Han var noga med att understryka att religionen/islam inte skulle ses som någonting som förhindrar muslimska tänkare från att ta till sig idéer och föreställningar som har sin grund i andra kulturer och civilisationer. Detta var inte bara ett slag riktat mot sekteristiskt tänkande, utan också ett sätt att öppna den muslimska tankevärlden för andra kulturers och civilisationers intellektuella landvinningar. Vi ska, skrev al-Kindi, inte skämmas för att erkänna en sanning, även om den kommer från tidigare generationer som inte var muslimer, eller från främmande kulturer och folkslag som inte betraktas som muslimer. Det är själva sanningen som är det viktiga, inte vem som framför den.

Förnuftet som vägledande

Inspirerad av den aristoteliska idétraditionen skilde al-Kindi mellan det jordiska, som är i ständig förändring, och himlakropparna, eftersom de består av olika kombinationer av de grundläggande fyra elementen. Himlakropparna är däremot oföränderliga då de består av ett element, det femte, etern. På samma sätt betraktade al-Kindi Gud som evig och oföränderlig. Gud är den fullkomlige skaparen som aldrig förändras, eftersom varje förändring för den som är fullkomlig blir till det sämre.

Den muslimske filosofen al-Farabi (872–950) talade om dubbla sanningar, den religiösa och den filosofiska. Filosoferna ser sanningen som den är, medan folket förstår den med hjälp av imaginära gestalter och sammanhängande berättelser. Men det rör sig om samma sanning, som framställs på olika sätt.

Filosofen al-Razi (854–925) använde en hårdare ton och ansåg att filosoferna inte kunde vara okritiska mot dogmatiska företrädare för islam. Han avfärdade vad han beskrev som gamlingarnas sagor som, enligt honom, till största delen grundades på motsättningar, okunnighet och dogmatism. Det är förnuftet, som Gud har gett människan, som måste vara vägledande för henne, underströk han. al-Razi talade om de fem grundläggande principerna i världen; materia, rum, tid, själ och Skapare. Den formlösa materien har fått sin form av Gud vid skapelsen. Denna materia har dock alltid funnits, men Gud gav den dess form. Den tid vi lever i uppstod vid skapelsen och hela skapelsen behöver ett rum som skiljer levande varelser från andra ting och deras själar.

Filosofen Ibn Sina (980–1037) talade om Gud som den som har skapat allt. Han var inspirerad av nyplatonikerna och framställde Gud som den källa ur vilken världen blir till, emanerar, genom ett ständigt flöde. Det är ett flöde som på ett metaforiskt sätt beskrivs, med Koranens ord, som ljuset som flödar ut från solen. Det var en

uppfattning som stod i skarp kontrast till idén om en ursprunglig skapelse. Den var däremot förenlig med Aristoteles tanke om en evig värld, som hålls ihop av den kraft som utgår från en första rörare. Ibn Sinas gudsuppfattning skiljer sig från de traditionella muslimska företrädarnas uppfattning. Trots denna avvikelse var han en genuin teist, det vill säga att Gud står i centrum i hans värld. Det går inte att förstå världen, människan, djuren, växterna och allt annat i världen utan att hänvisa till Gud, framhåller Ibn Sina. I hans tankevärld är Gud alltings skapare. Gud är det enda beständiga i världen, medan allt annat är tillfälligt.

Människans själ är i likhet med allt annat ett utflöde av Gud, Den är immateriell och det är den som ger människan hennes individualitet. Det är också själen som återuppstår efter döden. Den materiella kroppen saknar denna förmåga, ansåg han. Även denna föreställning stod i kontrast till de muslimska teologernas föreställning om att kropp och själ förenas vid uppståndelsen.

Odelbar sanning

Filosofen Ibn Rushd (1126–1198) utvecklade en egen teori om världens skapelse och tillkomst. Teorin kan karaktäriseras som en kompromiss mellan idén om den eviga världen och skapelsen av densamma. Enligt Ibn Rushd var det Gud som skapade världen, men Gud skapade inte världen ur ingenting. Materien har alltid funnits, men i ett formlöst tillstånd. Gud agerade snarare som den förste röraren som satte igång tillvaron. Det är en värld i ständig förändring eftersom den består av kombinationer av olika grundelement. Det enda som är beständigt är Gud själv. Gud känner till allt som skapats i hela tillvaron eftersom allt har sin upprinnelse i Gud. Detta ska dock inte leda till att man förminskar Gud till den grad att det minsta som sker i tillvaron ska ses som en gudomlig handling. Genom detta ville han gardera sig mot fatalistiska föreställningar som skyllde allting på Gud genom att frånta allt ansvar från människan och lägga allt i Guds händer.

I fråga om uppståndelsen höll Ibn Rushd fast vid filosofernas uppfattning. Han hävdade att det var helt otänkbart att föreställa sig att människan skulle återuppstå i samma gestalt efter döden. Han menade att en bild av människan kommer att återuppstå på Domens dag.

När det gäller frågan om hur Gud ska förstås instämde han i teologernas uppfattning om att sanningen om Gud är en och odelbar, men vägen dit kan se ut på olika sätt. Han skiljer mellan Koranens sätt att uttrycka sig i bilder som är anpassade efter folks bildningsnivå och filosofernas sätt att uttrycka sig i förnuftiga resonemang. Ibn Rushd anser att muslimer kan välja vilken väg till sanningen om Gud som de vill, men som filosof ansåg han att man kunde hoppa över omskrivningar genom bildspråket. Det var viktigt för honom att gå rakt på sanningen. Ibn Rushd anslöt sig till läran om de två vägarna. Filosofin och uppenbarelsen ska inte ses som varandras motsatser. Intellettet kan nå sanningen såväl genom uppenbarelsen som med förnuftets hjälp. Vägarna till sanningen är olika men inte motstridiga. Vägen till sanningen genom förnuftet är emellertid mödosam, långsam och omständlig och dessutom inte någonting för vanligt folk.

Trots denna försonande inställning till den uppenbarelsbaserade vägen till sanningen var Ibn Rushd kritisk till teologernas syn på Gud. Han tyckte att de framställde Gud på ett alltför mänskligt sätt. Hans utgångspunkt var snarare att Gud är alltigenom annorlunda jämfört med människan. Hos Gud är tanke och handling inte två moment, de är del av samma tankehandling. Vi kan, enligt Ibn Rushd, inte förstå

Gud utan att närma oss det gudomliga genom nya tankebanor, vilka enbart kan erbjudas av förnuftet.

De muslimska filosofernas föreställningar om Gud, och en rad andra frågor, var alltför provocerande för muslimska teologer. Framför allt den grupp av teologer som inte tillskrev förnuftet någon större roll. En kritik gick ut på att filosoferna genom sina rationella och logiska föresatser inskränkte Guds handlingsutrymme, vilket var att betrakta som ett brott mot föreställningen om Gud som den allsmäktige. Enligt denna uppfattning fanns ingenting som kunde hindra Gud från att göra som Gud ville. Filosoferna och de rationalistiskt inriktade teologerna anklagades för att begränsa den gudomliga handlingsfriheten och föreställningen om att Gud är allestädes närvarande i tillvaron, vilket i en tillspetsad version skulle innebära att även det som uppfattas som ont ytterst genomförs av Gud. De uppenbarelsenriktade teologerna avvisade det senare och hävdade att det som vi uppfattar som ont inte nödvändigtvis behöver vara ont. Det är bara så att vi inte riktigt förstått allt som ligger bakom skeendet i tillvaron, eftersom vi saknar tillräcklig insikt om Guds intentioner. Med det senare argumentet ville man värna om föreställningen att Gud är allestädes närvarande i tillvaron. Filosofernas argument sågs som ett hot mot Guds allsmäktighet.

Rationella slutledningar opålitliga

Ett känt namn i diskussionerna kring Gud i islams klassiska era är den muslimske teologen al-Ghazali (1058–1111). I sin bok *Tahafut al-falasifa* (Filosofernas motsägelser) gick han till generalangrepp mot muslimska filosofer. Han ställde sig frågan om den rationella kunskapen om Gud som vi får genom resonemang och slutledningar är tillförlitlig. Dessa kunskaper kan ifrågasättas med andra resonemang och slutledningar. Till skillnad från den rationella kunskapen, som är opålitlig, är den kunskap som vi får genom Gud och uppenbarelsen tillförlitlig. Denna kunskap är som ett ljus som har förankrats i våra hjärtan. Det är en insikt som inget argument och ingen slutledning kan rubba och omkullkasta. Han betraktade denna av Gud uppenbarade kunskap som en fast punkt i tillvaron, utifrån vilken han kunde argumentera emot filosofer och rationalistiska teologer.

al-Ghazali räknade upp till tjugo punkter där han anklagar filosoferna för just motsägelser. I sjutton punkter försökte han leda till bevis att filosofernas kunskaper är motsägelsefulla och därmed otillförlitliga. I de resterande tre punkterna gick han ännu längre och anklagade filosoferna för att ha gått emot den gudomliga kunskapen. Till skillnad från filosoferna ansåg han att världen är skapad och inte evig. Han avfärdade filosofernas frågor om hur Gud kunde bestämma sig för att skapa världen i en bestämd tid och inte tidigare. Hela detta resonemang om orsakssamband som kräver tid bygger på mänskliga tankemönster som inte gäller Gud. Tidens skapelse hänger, enligt al-Ghazali, ihop med den övriga skapelsen och föregår den inte. Här hänvisade han till en traditionell föreställning om Guds allsmäktighet och Guds ständiga närvaro i tillvaron som innebär att Gud skapar världen på nytt varje ögonblick.

al-Ghazali avfärdade också filosofernas påstående om att Gud bara känner till allmänna sammanhang som ett brott mot Guds insyn i allt som sker i tillvaron och därmed en begränsning av Guds makt.

Hans kritik mot filosoferna och deras rationalistiska gudsuppfattning banade väg för den islamiska mystiken, sufismen. al-Ghazali själv anslöt sig till sufismen mot slutet av sitt liv. I likhet med sufierna kom han fram till att det var svårt att genom rationella analyser komma till insikt om Gud. Denna ordlösa insikt bygger på upplevelse och kärlek. Det är en kärlek som enbart tillägnas Gud. Även om man visar

sin kärlek till någon annan än Gud är det i själva verket Gud man älskar, eftersom man ser Gud i sin älskade då Gud är bakom allt i tillvaron. Han framhöll att den som omfattas av det gudomliga ljuset inte ser någon annat än Gud, eller rättare sagt ser Gud i allt, då detta allt är Guds skapelse och verk. En grundläggande uppfattning i detta resonemang är att Gud inte är någon kropp med en bestämd form som går att mäta eller beskriva. Gud framställs som någonting som inte går att jämföra med någonting annat. I det avseendet skiljde han sig inte så mycket från muslimska rationalistiska teologer eller filosofer. Det är bara det att de rationalistiska tänkarna ansåg att man kunde resonera sig fram till denna gudsföreställning med hjälp av rationella argument, medan al-Ghazali och andra sufier ansåg att det bara var genom insikten, upplevelsen och kärleken man kunde komma fram till denna insikt.

al-Ghazali talade om insikten om Gud som bygger på upplevelse och kärlek till Gud. Detta innebar att man inte kan förlita sig på rationella resonemang. De som ändå gör detta utan att uppnå kärlekens nivå famlar i blindo. Målet för sufierna är inte förståelsen av Gud utan snarare en slags insikt som kan åstadkommas genom en förening eller rättare sagt ett uppgående i Gud. Ett tillstånd som möjliggörs genom att man i hänryckningens tillstånd förlorar sitt jag och uppgår i Gud. Denna uppfattning sågs som mycket kontroversiell av såväl teologer och filosofer som traditionella muslimska företrädare. Sufierna försvarade sig dock med att hänvisa till föreställningen i islam att Gud har skapat människan och blåst av sin egen ande i henne. Detta innebär att Gud är inneboende i människan, och därmed finns det en grund för gemenskapen mellan människa och Gud.

Omvänd gudsförståelse

Den muslimske mystikern Ibn al-Arabi (1165–1240) drev uppfattningen att vi inte kan känna Gud eftersom Gud är den absoluta existensen. Ibn al-Arabi öppnade för en omvänd gudsförståelse. Han skrev att skapelsen är ett av Guds attribut och genom att förstå världen kan vi förstå oss själva och därigenom Gud, eftersom människan är en avbild av Gud. Enligt Ibn al-Arabi är relationen mellan människa och Gud som olika slags resor till och från Gud. Den allra första resan, och för många kanske den enda resan, äger rum vid den stund då människan avlägsnas från Gud och stiger ner på jorden. Från att ha varit en del av Gud skiljs hon från Gud. De allra flesta människor stannar där. En mindre grupp företar en resa under ledning av sina sufimästare som visar dem vägen och de olika stationer som de ska tillryggalägga innan de kan inleda den tredje etappen av resan som är uppgåendet i Gud. Genom uppgåendet hittar människan tillbaka till sin skapare varigenom hennes insikt om Gud fullbordas. Symboliken med vandrande sufier, dervischer, har sitt ursprung i denna föreställning.

al-Ghazalis kritik och sufiernas tanketraditioner ledde till framväxten av en ny idéströmning inom den islamiska filosofin, illuminationsfilosofin, eller *Himat al-ishraq*. Ett av de mest kända namnen för denna filosofiska skola är Shahab al-din Suhrawardi (1154–1191), som förenade diskursiva och argumenterande metoder med intuitiva erfarenhetsbaserade kunskaper för att uppnå en högre vishet.

Illuminationsfilosofin startar sitt sökande efter kunskap i sinnevärlden, men denna kunskap, tillägnad kunskap, som bygger på sinnena, logiskt tänkande och rationella argument förmår inte nå hela sanningen, eftersom verkligheten inte begränsas till sinnevärlden. Denna kunskap måste kompletteras med vad Suhrawardi kallade inneboende kunskap. Det är en kunskap som nås genom intuition, inspiration och personliga uppenbarelser. Denna form av kunskap, som benämns som kunskap genom närvaro i Suhrawardis terminologi, är ett vetande som ligger bortom den

diskursiva och resonerande kunskapen. Den kan förvärfvas genom personlig upplevelse och intuition.

Den intuitiva kunskapen utesluter emellertid inte den sinnesbaserade och rationella kunskapen. Den senare är en förutsättning för den intuitiva kunskapen. De kompletterar varandra. I Suhrawardis tankevärld har verkligheten sin grund i Gud, eller det som han med hjälp av Koranens terminologi beskriver som ljusets ljus. Verkligheten har både en materiell och en immateriell sida. För att bli mottaglig för den visdom som härrör från Gud måste man rena sitt hjärta, sin själ och sina sinnen från de slöjor och föroreningar som förhindrar människans öppenhet för denna ljusets visdom. Denna reningsprocess kräver uppoffringar som exempelvis ett asketiskt liv, att avstå från mat som innehåller kött eftersom kött från djurriket försämrar människans mottaglighet för det gudomliga ljuset. När man väl har rensat bort alla föroreningar blir man mottaglig för en gudomlig visdom. Med hjälp av denna kunskap kan människan få grepp om hela sanningen om Gud och verkligheten.

Det intressanta med Suhrawardi var att han betraktade både kunskap som var baserad på rationellt tänkande och den intuitiva kunskapen som filosofiskt hållbara. Han flyttade därmed gränsen för vad som kunde betraktas som hållbar empirisk kunskap. I hans tankevärld omfattades även den form av vetande som man skaffar sig genom närvaro som empirisk kunskap.

Suhrawardis tankegångar utgjorde en ny vändning inom islamisk filosofi i fråga om synen på och kunskapen om Gud. Förutom sökandet efter den fullständiga kunskapen och visdomen om Gud brottades han med frågan om Guds enhet. Denna fråga som hade sin grund i islams monoteistiska gudsuppfattning, undersökte huruvida tillvaron vilade på en enhetlig grund eller inte. Genom att diskutera denna fråga leddes han osökt till frågan om Guds enhet och världens mångfald. Frågan som han brottades med var hur han ur ett filosofiskt perspektiv kunde förklara att Gud, som enligt islams monoteism är den Enda och Enhetliga, är upprinnelsen till den mångfald som karaktäriserar tillvaron. Denna diskussion ledde honom till en rad etiska frågor om godhet och ondska och vad som karaktäriserar det goda livet.

Tre källor till kunskap om Gud

Ungefär fyrahundra år efter Suhrawardi grundade den persiske filosofen Mulla Sadra (1572–1640) en ny filosofisk skola, *Hekmat-e muta'ali-ya*, Den högre visheten. Han betraktade de antika grekiska filosofernas föreställningar som kunskaper som härrörde från en gudomlig källa. Han såg inga problem med att inkorporera deras föreställningar med islam. I likhet med Suhrawardi ansåg Mulla Sadra att kunskap genom närvaro kunde hjälpa människan att nå sanningen. Han skiljde mellan två olika sorters kunskap: den formella och den intuitiva. Den formella lär man sig i skolan med hjälp av en lärare. Den är rationell och kan förvärfvas. Den intuitiva är sådan kunskap som unnas ett fåtal. Mulla Sadra skiljde också mellan tre olika kunskapskällor: förnuftet, mystiken och uppenbarelsen, varav de senare tycks vara den intuitiva kunskapens källor. Han ville dock inte skilja alltför kategoriskt mellan de tre utan förde dem samman till en sammanhängande helhet. Det är föreningen av dessa som ger den högsta formen av kunskap.

Mulla Sadra ville gå till botten med vad som egentligen finns. Han ville veta vad det innebär att finnas och vad som är Guds och världens verklighet. Han skrev att nyckeln till svaren på dessa frågor ligger i förståelsen eller insikten om Varat, *Wojud*. Det är inte den aristoteliska empiriska kunskapstraditionen och dess rationella analys av världen utanför som kan ge oss svaret på vad Varat är för någonting. Vi kan aldrig

tränga in i ”Varat i sig själv” med hjälp av förnuftet, skriver han. Den enda vägen in i Varats verklighet är mystisk erfarenhet, intuitiv kunskap, som man kan nå genom ”kunskap genom närvaro”. Denna kunskap är en erfarenhet som låter oss inse att Varat är vad som faktiskt finns. Varat är, enligt Mulla Sadra, verkligheten. Den intuitiva kunskapen hjälper oss att vara i Varat och erfara varandet i Varat.

Med sitt pläderande för den intuitiva erfarenheten angrep Mulla Sadra logikens, liksom den empiriskt förvärvade och erfarenhetsbaserade kunskapens ställning. Logiken, den äldre kunskapsteorins grundbult, skulle inte användas för att granska den intuitiva kunskapens förutsättningar, utan snarare ställas i dess tjänst. Dess uppgift var att ge slutsatser på grundval av de sanningar som den intuitiva kunskapen tagit fram. Logiken reducerades alltså till ett redskap vars uppgift var att motverka felaktiga slutledningar och som skulle röra sig inom ramen för de ”sanningar” som den inspirerade kunskapen frambringade.

Ett exempel på detta finns i Mulla Sadras resonemang om Guds enhet. Han menade att idén om Guds absoluta enhet kräver att man måste utgå från föreställningen att Gud är logiskt identisk med enhet. Då skulle det bli omöjligt att tänka sig att det kunde finnas någonting mer än Gud. Varje tanke på att det ska ha funnits någonting vid sidan av Gud leder till att hela idén om det Absolut Ena faller samman. Monoteismen förutsätter att det inte kan finnas någonting vid sidan av Gud. Det enda logiskt möjliga för Mulla Sadra var att hela skapelsen i grunden har sprungit ur Gud, det Absolut Ena, som inkluderar alla andra ting.

Uppenbarelsesbaserad urteologi

En milstolpe i islams idéhistoria är den nya orientering som förstärktes efter mongolinvasionen 1258. Den ledde till stora förluster av människoliv och till materiell förödelse, men banade också väg för framväxten av en ny idéströmning som vände sig bort från den rationalistiska teologin och filosofin samt den islamiska mystiken, sufismen. Det var den salafistiska tolkningstraditionen, som så småningom fick stort genomslag i muslimsk idéhistoria. En av dess företrädare var den sunnitiska teologen Ibn Taymiyya (1263–1328). Han anklagade makthavarna för kollapsen mot mongolerna, men han var lika frän i sin kritik mot muslimska tänkare och rättslärda. De hade fjärrat sig från den rätta och autentiska formen av islam, hävdade han. Enda sättet att återfå den forna glansen och maktpositionen var en återgång till den form av islam som muslimernas förfäder följde i islams begynnelse. Roten till det onda var, enligt Ibn Taymiyya, en rationalistisk tolkning av islams urkunder. Den rationalistiska teologin, den islamiska filosofin och sufismen hade ”besudlat” det jungfruliga ur-islam som förmedlades av Profeten Muhammed.

Denna ur-islamiska teologi var baserad på uppenbarelse, inte på förnuft. Ibn Taymiyya begränsade förnuftets roll till naturvetenskapens område. Hans motstånd mot förnuftet gällde enbart det som rör det gudomliga. Logik och filosofiska tankegångar är mänskliga påfund som har tillkommit efter det att den gudomliga uppenbarelsen har nedsänts till människan. Människans undran kring tron och dess sanning fanns långt innan de filosofiska tankegångarna tillkom. Man ska inte försöka förstå tron som har tillkommit genom Guds verk med någonting som har sitt ursprung hos människan.

Ibn Taymiyyas främsta argument för den uppenbarelsesbaserade teologin är att Muhammed inte använde sig av logiska argument eller gudsbevis när han förkunnade islams monoteism. Teologernas och filosofernas ansträngningar för att ta fram rationella argument för Gud framstår för honom följaktligen som onödiga.

Ibn Taymiyya stämplade rationalistisk teologi och filosofi som kätterska. Han anklagade muslimska filosofer för att inte förlita sig på uppenbarelsen och Guds sändebud. De bygger hellre sina argumentationer på tolkningar, tankemodeller och konstruktioner som härrörde från hedningar som greker, perser och indier eller judar och kristna.

Om Gud hade velat att vi skulle förlita oss på dessa hade Koranen inte uppenbarats för muslimer, menade Ibn Taymiyya. Uppenbarelsen är Guds ord och innehåller svaren på alla frågor. Koranen, profetens tradition och de allra tidigaste exegeterna är de källor som muslimer ska använda för att komma till insikt om Guds uppenbarelse. Han framhöll att själva tanken på att man ska tolka islams urkunder bygger på föreställningen att det gudomliga budskapet och Guds uppenbarelse inte är tillgängliga för muslimerna – det vill säga att muslimerna inte kan begripa Guds ord och därför är tvungna att ta hjälp av hedningar och avgudadyrkare. Detta är en skymf mot Gud eftersom det utgår från föreställningen att Gud ska ha övergett muslimerna och lämnat dem i okunnighet.

Ibn Taymiyya ville stänga dörren till varje form av rationalistisk tolkning av islams urkunder. Han gick därmed emot en etablerad rättsmetodologisk princip som tillät analogisk slutledning, *qiyas*, en rättsmetodologisk princip som bygger på uppställning av premisser och slutsatser utifrån dessa. En metod som gav förnuft och logiskt tänkande en viktig, om än begränsad, roll i rättstolkningen. Han avfärdade *qiyas* med motiveringen att den utgår från antagandet att premisserna för sådana slutledningar grundar sig på en sorts apriorisk kunskap som är gemensam för alla. Han ifrågasatte detta antagande och framhöll att man inte kunde ta för givet att sådana premisser är självklara för alla. Människor skiljer sig från varandra på många olika sätt, och då premisserna inte är självklara för alla blir slutsatserna osäkra. Alla tolkningar som bygger på en sådan princip blir följaktligen opålitliga.

Ibn Taymiyya framhöll att filosoferna byggde många av sina tankekonstruktioner på antaganden som kunde vara osanna. Han nämnde som exempel att filosofernas föreställningar om substanser (form, kropp, materia, själ och intellekt) och kategorier (kvalitet, kvantitet, plats, tid) inte kunde tas för givna och att vi således inte kan vara säkra på att de är de enda riktiga. Om tankekonstruktionerna byggde på falska antaganden, eller på ett av flera möjliga, riskerar vi att tillskriva Gud egenskaper som är ofullständigt beskrivna eller karaktärsdrag som inte alls existerar. Än mer problematiskt är det när filosofer försöker bilda sig en uppfattning om Gud, den Gud som enligt den islamiska läran är att betrakta som större än allt man kan föreställa sig. Det finns alltså risk för att man genom dessa antaganden reducerar Gud – eftersom människan genom sitt begränsade förnuft inte har någon logisk möjlighet att greppa Guds oändliga väsen.

Antropocentriskt perspektiv

Diskussionerna kring gudstron bland dagens muslimska tänkare kännetecknas av samma mångfald som har varit karaktäristisk för islams idéhistoria. Här finns å ena sidan representanter för den uppenbarelsbaserade gudstron samt den anti-rationalistiska salafistiska tolkningstraditionen och å andra sidan de rationalistiskt inriktade teologerna, filosoferna och mystikerna. En fråga som många muslimska tänkare har brottats med är föreställningen att Koranen betraktas som Guds ord, därmed evigt giltiga, liksom Profetens ord och handlingar betraktas som något man bör efterleva. Den iranske teologen Mohammad Mojtahed Shabestari (f. 1936) tacklar denna problematik genom att se på all religionstolkning ur ett antropocentriskt perspektiv. Han framhåller att allt som framställs som Guds ord är ingenting annat än

mänskliga reflektioner baserade på mänsklig kunskap. Profetens ord och handlingar är på samma sätt av mänsklig karaktär. Dessa tolkningar är högst mänskliga och kan inte upphöjas till metahistoriska sanningar och bestämmelser som ska gälla för alla människor i alla tider och i alla sociala, kulturella, ekonomiska och politiska förhållanden. De är historiska företeelser och därmed knutna till bestämda förhållanden.

Genom sitt antropocentriska perspektiv öppnar Mojtabeh Shabestari för en reformering av gudsuppfattningen. Han förnekar inte att det skulle finnas områden som är eviga och oföränderliga inom islam. Han tar upp frågan om den gudomliga rättvisan som ett exempel och menar att den mänskliga förståelsen av rättvisa styr föreställningarna om den gudomliga rättvisan. Under den förmoderna eran utgick rättvisetänkandet från rättigheter grundade på tro eller könstillhörighet, men under modernitetens era utgår det från individuella mänskliga fri- och rättigheter utan att ta hänsyn till trosföreställningar, kön eller andra grunder. Den gudomliga rättvisan har alltid uppfattats som någonting gott, men tolkningarna av den har sett ut på olika sätt i olika tider, beroende på uttolkarnas referensramar.

Mojtabeh Shabestari var inspirerad av den tyske teologen och religionsfilosofen Friedrich Schleiermachers (1768–1834) tankegångar och betraktade religionen och i likhet med den gudstron som varken vetande eller handlande utan som en självständig själslig funktion hos människan med sitt eget område i medvetandet. Den religiösa upplevelsen är, enligt denna modell, en känsla av det oändliga som kan liknas vid en intuitiv åskådning av universum. I enlighet med denna tolkning ska de religiösa företrädarnas tolkningar av religionen betraktas som försök att i ord uttrycka den religiösa känsloupplevelsen. Dessa reflektioner liknar en ström av upplevelser som tidigare uttolkare har trätt in i genom sina kontakter med andra människor, genom språket, kulturen och den gemensamma historien.

Mojtabeh Shabestari ansåg att man ska granska de religiösa föreställningarna ur ett historiskt och fenomenologiskt perspektiv. Det gäller allt från traditioner, vilkas rötter går tillbaka till den förislamiska eran, till de influenser som tillkommit i och med muslimernas kontakter med andra kulturer. I denna granskning ska man använda sig av de vetenskapliga och kritiska frågeställningar som använts i det moderna tänkandet. På så sätt erkänner man moderniteten och gör en omtolkning av den muslimska traditionen utifrån modernitetens referensramar.

Kritisk granskning av traditionen

En annan röst inom detta område är den marockanske filosofen Mohammed Abed al-Jabri (1935–2010). Han riktade hård kritik mot den islamiska traditionen. Han var inte bara kritisk till själva förhållandet till traditionen utan också till traditionen i sig, som han menar kännetecknas av en inskränkning av det kritiska tänkandet, där all form av tänkande ska begränsas till en tolkning av Koranen och den profetiska traditionen. Problemet är att förnuftet och det rationella tänkandet inte ges fria tyglar där utan kontrolleras och begränsas inom bestämda ramar.

al-Jabri ansåg att det begränsade utrymme som den islamiska traditionen ger för förnuftet genom analogisk slutledning, *qiyas*, är långt ifrån tillräcklig, eftersom allt ändå måste förankras i det som betecknas som Guds ord. Men att försöka finna en koppling mellan vad förnuftet kommer fram till och vad som återfinns i Koranen och Profetens tradition är ingenting annat än en begränsning. Det lilla handlingsutrymme som finns kvar för förnuftet utöver detta ständiga förankringsarbete består i att man, om det inte finns någon direkt koppling i urkunderna, får lov att med hjälp av sitt eget

förnuft finna det rationella skälet till att Gud har påbjudit eller förbjudit det som frågan gäller. Därefter ska man undersöka hur denna rationella förklaring kan tillämpas i liknande fall.

Situationen förvärrades än mer, menade al-Jabri, när den islamiska mystiken, sufismen, och dess intuitiva kunskapstradition trängde in i det filosofiska tankelivet. Intuitionen är en världsfrånvärd kunskapstradition, som inte lämnar utrymme för rationell argumentation. Han ville återuppliva de klassiska muslimska filosofernas arv och därigenom ersätta den stelbenta traditionella föreställningsvärlden. Det som utmärkte de klassiska filosoferna var att de bröt med det oändliga jämkandet mellan det religiösa och det rationella tänkandet. De ansåg att den återkommande förlikningen mellan förnuft och uppenbarelse omöjliggjorde utvecklingen av idéer på basis av nya vetenskapliga uppfattningar.

al-Jabri ansåg att förhållandet till den islamiska traditionen måste förändras. Traditionen är visserligen en oskiljbar del av islams idéhistoria, men förhållningssättet till den måste vara ett kritiskt perspektiv. Det handlar om att återuppliva en filosofisk tradition som hade en central position i muslimskt tänkande under islams klassiska era. Denna återkoppling ska ses som ett steg mot en förnyelse av tänkandet som tar sin utgångspunkt i den nya tidens förutsättningar och referensramar.

En annan tänkare som värnar om det kritiska tänkandet är den iranske filosofen Abdulkarim Soroush (f. 1946) som skriver om behovet av ett vetenskapligt förhållningssätt till de föreställningar som förknippas med den islamiska traditionen. Han är mycket kritisk till de religiösa auktoriteternas makt över muslimskt tänkande och söker bakgrunden till det i den aristoteliskt influerade filosofins tillbakagång på 1100- och 1200-talen. Detta sammanföll med ortodoxins framväxt, den islamiska mystiken, sufismens utbredning samt illuminationsfilosofins etablering – en process som innebar att förnuftet fick ge vika för inspiration, intuition och kunskap genom närvaro.

Soroush kritiserar den traditionella synen på religiösa kunskaper som kommit att betraktas som närmast heliga; man måste göra en distinktion mellan islams transcendent norm och dess konkreta utformning i religiös praxis. Inspirerad av vetenskapsfilosofen Karl Poppers (1902–1994) evolutionsepistemologi definierar han kunskap som hypoteser som genomgått test (falsifiering) och överensstämmer med verkligheten. Den religiösa kunskapen – teologin och rättsvetenskapen – är, i enlighet med denna definition, av samma historiska karaktär som övriga profana kunskaper. Detta innebär att dessa kunskaper ska betraktas som bristfälliga och hypotetiska, vilket medför att de kan underkastas samma vetenskapliga kriterier som övriga humanvetenskaper.

Det okritiska förhållningssättet har lett till att tankegångar som, enligt Soroush, står i skarp kontrast till både grundläggande uppfattningar i den islamiska läran och till modern människosyn har smugit sig in i den islamiska traditionen. Som exempel nämner han kvinnosynen hos en del muslimska auktoriteter som, enligt Soroush, är oetisk och totalt förkastlig.

Han söker lösningen ur detta dilemma i att tvätta bort den heliga stämpeln på centrala religiösa föreställningar, för att den vägen komma ner på samma nivå som övriga mänskliga intellektuella områden. En kritisk granskning av de religiösa föreställningarna är en förutsättning för reformering av traditionen och det muslimska tänkandet. Det är enbart på detta sätt som man kan avmystifiera och vetenskapliggöra det religiösa tänkandet och därigenom öppna för nya tolkningar.

Humanistisk vetenskap

Det kritiska förhållningssättet till auktoriteten och traditionen var mycket framträdande hos en av den så kallade nymutazelismens främsta företrädare, idéhistorikern Mohammed Arkoun (1928–2010). Han utgick från ett vetenskapligt och distanserat förhållningssätt i studiet av islam som religion och den mångfald av idéströmningar som förknippas med islams idéhistoria. Udden i Arkouns kritik var riktad mot vad han beskrev som en urskuldande och nostalgisk attityd till traditionen och muslimska auktoriteter. Han ville ersätta denna med den humanistiska vetenskapens kritiska analys eller kritiska läsning av islams främsta urkund, Koranen. Det stannar dock inte vid det utan omfattar även den profetiska traditionen och den exegetiska traditionen och dess tolkningsmetoder. Det viktiga är emellertid att han inte exkluderar Koranen. Syftet med detta är att bemöta ortodoxins dogmer och dess föreställningar om uppenbarelsen.

Arkoun framhöll att den vetenskapliga traditionen och det kritiska tänkandet inte är någonting främmande för islam. Med hänvisning till den klassiska filosofins och teologins utveckling i islams tidiga idéhistoria kan man komma fram till att förutsättningarna för ett humanistiskt vetenskapligt förhållningssätt finns potentiellt i islam. Denna tradition trängdes dock undan av ortodoxin och mystiken.

Utmärkande för Arkoun var att han inte gjorde halt vid islams klassiska idéhistoria. De klassiska tänkarna var trots allt påverkade av sin tids referensramar. Det räcker inte med att enbart återkoppla och revitalisera deras tanketraditioner. Muslimer behöver gå vidare och komplettera de klassiska filosofernas och teologernas tanketraditioner med moderna humanvetenskapliga landvinningar. Han underströk att Koranen är en text och ska behandlas som vilken historisk text som helst. Den ska studeras utifrån hermeneutiska och språkvetenskapliga, historiska, idéhistoriska, sociologiska, kunskaps sociologiska med flera metoder och moderna teoretiska modeller. Det är bara då vi har en bra förutsättning för att få grepp om den historiska förankringen som präglar en rad centrala tankegångar i denna text. Det gäller allt från gudstron till Koranens syn på människor, där de placeras i olika kategorier som troende, icke-troende/otrogna, de frälsta, de vilseledda, det rena och det orena, det tillåtna och det otillåtna, ljusets väg/den raka vägen och mörkrets väg, och så vidare. I detta avseende kan muslimska tänkare få stor hjälp av de modeller som moderna kristna tänkare tillämpar i sina analyser av centrala dogmer inom kristendomen.

Fortsatt kamp om tolkningsföreträdet

Uppenbarelsesbaserad teologi, rationalistisk teologi och filosofi samt olika yttringar av mysticism har löpt som tydliga strömningar i islams idéhistoria. De har varit involverade i en dragkamp om tolkningsföreträdet kring såväl gudstron som en rad andra föreställningar. Synen på islams urkunder och religiösa kunskaper har varit hett omdebatterad i de olika lägren. Ska de betraktas som heliga, eller ska de ses som övriga profana kunskaper? Den skarpa skiljelinjen består än idag mellan de olika lägren. De är involverade i samma nygamla diskussioner kring synen på islams urkunder. Sett ur det rationalistiska lägrets perspektiv är islams urkunder av historisk karaktär, och de religiösa kunskaperna är som övriga mänskliga kunskaper och därmed bristfälliga och hypotetiska, och de ska underkastas samma vetenskapliga kriterier som övriga humanvetenskaper. På samma sätt betraktar man tidigare exegeters tolkningar och tänkares uppfattningar som historiska produkter

genomsyrade av sin tids anda och tillhörande sociala och kulturella referensramar. Dessa anses sakna samhörighet med dagens moderna samhällsförhållanden. Det innebär i sin tur att det är fullt möjligt att de ska förändras till följd av nya ekonomiska, politiska och kulturella förhållanden, sociala strukturer eller nya konventioner som reglerar synen på människors rättigheter oavsett kön eller bakgrund.

Samtida muslimska rationalister som utmanar uppenbarelseteologins dogmer återknyter till de rationalistiska teologiska och filosofiska tankefigurerna i islams idéhistoria. Denna återkoppling följer en medveten strategi som markerar det faktum att förhållningssättet är tydligt förankrat i islams idéhistoria och ska inte enbart ses som en påverkan från moderna humanistiska vetenskapliga teorier och metoder. Denna utmaning möter kraftigt motstånd från religiösa auktoriteter och uppenbarelseteologins försvarare. Utmaningarna möter också grovt politiskt våld, förföljelse och förtryck från auktoritära makthavare och diverse politiska och våldsbejakande sammanslutningar.

Utmaningarna mot i första hand uppenbarelseteologins tankefigurer kan karaktäriseras som en ansats för att undvika att hamna i en situation där islams urkunder, Koranen och den profetiska traditionen, omvandlas till ett mausoleum över islam. Samtidigt är det viktigt att notera att muslimska rationalister inte har övergett islam, men istället för att mekaniskt återupprepa centrala dogmer försöker de omvandla förstelnade traditionella föreställningar och dogmer till ett levande idéarv.

Den rationalistiska idéströmningen framstår följaktligen som ett ofrånkomligt alternativ, men den har stora hinder att övervinna. På samma gång har den stor potential som gör att den har en möjlighet att komma segrande ur denna dragkamp. Potentialen förstärks av faktorer som globaliseringen som har skapat nya sociala strukturer och referensramar och den moderna digitala kommunikationen som har skapat nya möjligheter att sprida dessa tankegångar. Därtill kan man lägga det faktum att stora grupper av muslimer, varav många är unga och kvinnor, har omfattats av modern utbildning och är involverade i kampen för mänskliga rättigheter och jämställdhet mellan könen. De finner stöd för sina strävanden i den rationalistiska tolkningstraditionen.

(Personer som nämns i texten finns med i referenslistan.)