

## SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFTS REDAKTIONSRÅD

MARTIN BERNTSON  
Göteborgs universitet

ANNE KATRINE DE HEMMER GUDME  
Universitetet i Oslo

PATRIK HAGMAN  
Åbo Akademi

MICHAEL HJÄLM  
Enskilda Högskolan Stockholm,  
Sankt Ignatios Akademi

TORSTEN JANSON  
Lunds universitet

TONE STANGELAND KAUFMAN  
MF vitenskapelig høyskole

STÅLE J. KRISTIANSEN  
NLA Høgskolen

ANNI MARIA LAATO  
Åbo Akademi

OUTI LEHTIPUU  
Helsingfors universitet

KAREN MARIE LETH-NISSEN  
København universitet

LINDE LINDKVIST  
Institutet för mänskliga  
rättigheter

MARIUS TIMMANN MJAALAND  
Oslo universitet

ELSE MARIE WIBERG PEDERSEN  
Aarhus universitet

PÉTUR PÉTURSSON  
Íslands universitet

PAMELA SLOTTE  
Åbo Akademi  
Helsingfors universitet

HANNA STENSTRÖM  
Enskilda Högskolan Stockholm

KIRSI I. STJERNA  
California Lutheran University

DAVID THURFJELL  
Södertörns högskola

LINN TONSTAD  
Yale Divinity School

ERIKA WILLANDER  
Uppsala universitet



## S|T|K INNEHÅLL 4 2023

### **Ledare**

Mohammad Fazlhashemi. . . . . 305

### **Islamisk teologi och filosofi vid Uppsala universitet**

#### **Fakultets- och ämnesperspektiv**

Mattias Martinson & Mikael Stenmark . . . . . 309

### **Normativ muslimsk ekoteologi**

Mohammad Fazlhashemi. . . . . 327

### **Traditionens gränser**

#### **Teologiska reflektioner över al-Ghazālīs *Fayṣal al-tafriqa***

Tobias Andersson . . . . . 345

### **The Impact of Knowledge on the Interpretation of Ethics**

#### **Some Examples from Islamic Philosophy of Religion**

Safet Bektovic . . . . . 365

**Recensioner . . . . . 378**

#### **Daniel Boyarin, *The No-State Solution: A Jewish Manifesto***

Svante Lundgren . . . . . 378

#### **Pehr Granqvist, *Tryggare kan ingen vara? Anknytning, religion, andlighet och sekularitet***

Lotta Knutsson Bråkenhielm. . . . . 379

#### **Adam Kirsch, *The Revolt Against Humanity: Imagining a Future Without Us***

Astrid Grell . . . . . 381

#### **Kjell O. Lejon, *Tempelherreorden: Om korstågens och ordens historia, nyfunna dokument och modernt historiebruk***

David Gudmundsson . . . . . 383

Mikael Stenmark, <i>Religionskritik</i>	
Astrid Grellz . . . . .	385

# Ledare

MOHAMMAD FAZLHASHEMI

## Från gränsland till ämnesinriktning

Den 15 november 2022 högtidlighölls inrättandet av professuren i islamisk teologi och filosofi vid teologiska institutionen, Uppsala universitet. I sitt bidrag till detta temanummer av *Svensk Teologisk Kvartalskrift* ger de tidigare dekanerna Mikael Stenmark och Mattias Martinson en bakgrund till inrättandet av professuren och dess integration i ämnet systematisk teologi. För min egen del som sökte och fick professuren började den akademiska banan några decennier tidigare.

Som sextonåring kom jag som gäststudent till Sverige från Iran och efter att ha läst svenska i tre terminer började jag mina studier vid Umeå universitet höstterminen 1978. Efter ett par terminers studier i sociologi fastnade jag för ämnet idéhistoria. När det var dags att skriva C- och D-uppsats och sedan masteruppsats ville jag skriva om något ämne som anknöt till min kulturella och historiska bakgrund och identitet.

Ämnet idéhistoria var på 1980-talet extremt svensk- och västororienterat. En kollega påpekade lite skämtsamt att ämnet inte bara var västororienterat, det var – som han uttryckte det – snarare NATO-orienterat. Min dåvarande lärare och blivande handledare, Ronny Ambjörnsson, gjorde det möjligt för mig att skriva mina uppsatser och senare min avhandling inom muslimsk idéhistoria som var ytterst ovanligt inom ämnet.

Jag skrev en uppsats på avancerad nivå som handlade om det politiska tänkandet i Nordafrika på 1400-talet med fokus på den nordafrikanske muslimske tänkaren Ibn Khaldūn (1332–1406) som hade en teori om de återkommande maktskiftena i Nordafrika under 1300- och 1400-talen. Min avhandling handlade om muslimsk politisk idéhistoria och det politiska tänkandets utveckling mot politisk pragmatism under 1000- och 1100-talen.

Närmare bestämt skrev jag om den muslimske teologen och furstespegelförfattaren Abū Ḥāmid al-Ghazālīs (1058–1111) politiska tankegångar. Mitt fokus låg på kopplingen mellan det politiska tänkandet och teologiska föreställningar och framför allt hur al-Ghazālī legitimerade utvecklingen mot pragmatism med stöd av teologiska och religiösa rättsliga tankegångar.

Så länge jag studerade på grundutbildningsnivå gick allt bra, men min handledare avslöjade vid min disputationstest att det fanns en del motstånd när jag skulle antas till forskarutbildningen. Frågan gällde delvis om det fanns handledarreseurser, men också att mitt avhandlingsämne skilde sig så radikalt från tidigare avhandlingsämnena inom idéhistoria.Handledningsfrågan löstes med hjälp av externa biträdande handledare. Men frågan om att en doktorand skulle behandla ett icke-traditionellt ämne kvarstod. Min handledare uttryckte sin stora glädje över att jag disputerade vid utsatt tid. Han beskrev min disputation som en seger mot de kollegor som tvivlade på avhandlingsprojektet och att det bidrog till breddningen av forskningsfältet inom ämnet.

Under själva disputationen blev jag påmind om de tvivel som fanns även utanför mitt ämne. När opponenter och betygsnämnden var klara och ordet lämnades till auditoriet begärde en professor i datavetenskap ordet och undrade hur det kom sig att man satsade pengar på en avhandling om det politiska tänkandet i den muslimska världen på 1100-talet medan framtiden, som han uttryckte det, tillhörde ämnena som hans eget. Såväl opponenter som betygsnämndens ledamöter och mina handledare ryckte ut till mitt försvar och underströk vikten av en breddning av forskningen inom humaniora.

### **Att befinna sig i gränslandet**

Disputationen följdes av en tid av postdoktorala studier och undervisning, men när jag sökte bidrag för att forska i olika forskningsprojekt eller när jag sökte tjänster utanför det lärosäte jag var verksam vid blev jag påmind om att jag befann mig i gränslandet mellan olika ämnen.

I en ansökan till Riksbankens jubileumsfond (RJ) hade jag gått till andra omgången och en religionshistoriker som hade bedömt min ansökan skrev i sitt utlåtande att jag som idéhistoriker gjorde intrång på ett fält som var ämnat åt religionshistoriker.

Vid ett annat tillfälle då jag hade sökt en lektorstjänst stod valet mellan mig en annan sökande. Vid intervjun med anställningskommittén satt företrädare för fakulteten, sakkunniga, lärarrepresentanter, fackliga företrädare och doktorandrepresentanter. Det jag minns mest av allt från den här anställningsintervjun är att en av de sakkunniga fäste blicken i mig och frågade

om inte jag höll med honom om att mitt avhandlingsämne var smalt. Min motfråga var hur han definierade det här med smalt ämne. Min konkurrent hade skrivit sin avhandling om en specifik företeelse i Sverige under 1940-talet, medan jag hade skrivit min avhandling om det politiska tänkandets utveckling i den muslimska världen under en historisk epok som motsvarade den europeiska högmedeltiden.

Jag fick inte den tjänsten och efter ett antal misslyckade försök valde jag att bredda min forskningskompetens från muslimsk politisk idéhistoria under 1100-talet till nutida förhållanden. Min breddning handlade om framväxten av politisk islam. Denna breddning kom under en tid då politisk islam var på frammarsch och min forskning blev uppmärksammas både i forskningssammanhang och medialt.

Så småningom blev jag befördrad, först till docent och sedan till professor. Vid det här laget fick jag många externa erbjudanden och uppdrag.

### **Islamisk universitetsteologi**

En kollega till mig hade en karriär som kan beskrivas som spikrak. Vid något tillfälle frågade jag henne om råd och hon berättade att det bästa sättet att göra karriär var, som hon uttryckte det, ”att göra sig outhärlig”. Det gällde att skapa en egen nisch, sade hon. Hon var vid sidan av min tidigare handledare den person i den närmaste akademiska kretsen som uppmunttrade mig att fortsätta satsa på breddningen av mitt forskningsområde inom det fält jag redan hade påbörjat.

Förmodligen var det detta som så småningom lade grunden för min rekrytering till teologiska institutionen vid Uppsala universitet. Naturligtvis var jag mycket glad över rekryteringen, men insåg snabbt att, som det sägs i ett persiskt ordspråk, ”det blir inte vår med en blomma”. Jag ville satsa på miljöbyggande för att det ämnesområde som förknippades med professuren inte skulle förknippas endast med en person.

Samma år som jag anställdes vid institutionen tilldelades jag forskningsmedel från både RJ och Vetenskapsrådet för två olika projekt som jag var delaktig i tillsammans med ett antal andra forskare. I princip kunde jag luta mig tillbaka och ägna mig åt heltidsforskning under flera års tid. Så gjorde jag faktiskt till en början, men insåg snabbt att detta inte skulle leda till något miljöbyggande. Rekrytering av doktorander och satsning på ett kursutbud inom det här fältet och därtill rekrytering av medarbetare framstod som viktiga förutsättningar för att bygga upp en miljö.

Vägen för miljöbyggandet var dock långt ifrån utstakad. Det fanns ingen etablerad tradition. Det fanns inga andra professorer eller forskare inom ämnet. Till att börja med behövde det så kallade ”profilämnet” islamisk

teologi och filosofi en hemvist eller ämnestillhörighet. Att det till en början karaktäriserades som profilämne innebar att ämnet inte hade någon riktig hemvist och kunde i princip ingå ett sorts ”tillfälligt” äktenskap med nästan alla ämnen vid institutionen. Det hade sina för- och nackdelar. Fördelen var att rekrytering av doktorander kunde ske i samarbete med olika ämnen: religionssociologi, systematisk teologi, religionsfilosofi, religionshistoria och så vidare. Men nackdelen var att profilämnet inte hade en egen identitet och hemvist. Doktorander som antogs genom en kombination mellan ett forskarutbildningsämne och profilämnet islamisk teologi och filosofi skulle följa forskarutbildningsämnets allmänna studieplan. Profilämnet hade en karaktär av ett slags bihang.

En annan nackdel var att det inte var möjligt att bygga upp en egen bas för rekrytering av studenter som skulle kunna gå vidare till forskarutbildning, eftersom profilämnet inte fanns representerat i grundutbildningen. Det var möjligt att läsa fristående kurser men de räckte inte till för att profilera sig inom ramen för detta ämne hela vägen från grundutbildning till utbildning på avancerad nivå. Det här var en process som tog ganska lång tid. En kollega beskrev det som en ökenvandring.

I november 2022 hade det gått tio år sedan professuren i islamisk teologi och filosofi inrättades. Sedan 2020 är islamisk teologi en inriktning inom systematisk teologi och studenter som läser Teologprogrammet kan välja inriktningen islamisk teologi för att sedan fortsätta på avancerad nivå. Inresserade studenter kan skaffa sig allmän och särskild behörighet genom studier på grundnivå och avancerad nivå för att sedan ansöka till forskarutbildning vid teologiska fakulteten.

Fram till 2023 har alla doktorander som antagits haft högskoleutbildning från andra lärosäten utomlands eller i ett fall från ett svenskt lärosäte. Den första disputationen inom inriktningen islamisk teologi ägde rum i september 2022, lagom till tioårsjubileet.

Under tiden har vi också rekryterat en lektor och en vikarierande lektor i ämnet och därmed lyckats med bedriften att lägga grunden för en miljö med inriktning mot islamisk teologi och filosofi.

Målsättningen är att fortsätta arbetet med miljöbyggandet samt utvecklingen av islamisk universitetsteologi utifrån den systematiska teologins kritiska och konstruktiva perspektiv. ▲



# Islamisk teologi och filosofi vid Uppsala universitet

*Fakultets- och ämnesperspektiv*

MATTIAS MARTINSON & MIKAEL STENMARK

---

Mattias Martinson är professor i systematisk teologi vid Uppsala universitet.

Mikael Stenmark är professor i religionsfilosofi vid Uppsala universitet.

[mattias.martinson@teol.uu.se](mailto:mattias.martinson@teol.uu.se) – [mikael.stenmark@teol.uu.se](mailto:mikael.stenmark@teol.uu.se)

---

Studier av islamisk teologi och filosofi är möjligen inte det mest förväntade ämnesområdet vid ett svenskt statligt universitet – och ändå tycks det relativt självklart att i vår tid, med en växande muslimsk minoritet, uppmuntra till ett både kritiskt och konstruktivt studium av islamisk tro och tänkande. Nu är det mer än tio år sedan profilmrådet ”islamisk teologi och filosofi” inrättades vid den teologiska fakulteten, Uppsala universitet, i syfte att fylla en påtaglig religionsvetenskaplig lucka. Vi som skriver den här artikeln är båda professorer vid denna fakultet, i olika religionsvetenskapliga ämnen med filosofisk inriktning. Våra båda ämnen har många av sina intellektuella rötter i den kristna traditionen och våra grundkompetenser är inte formade av islamiskt tänkande, även om intresset för islam stadigt har växt inom våra ämnestraditioner och även i olika grad färgat våra egna forskningsprofiler.

Men vi är också båda professorer som under längre perioder varit dekaner och ytterst ansvariga för den teologiska fakultetens kvalitetsutveckling inom forskning och utbildning, vilket har inneburit en förväntan på att förändra och anpassa våra utbildningar, ämnesinriktningar och kompetenser efter nya tiders behov. Mikael Stenmark, professor i religionsfilosofi, var dekan 2008–2014 och Mattias Martinson, professor i systematisk teologi med livs-  
åskådningsforskning, var dekan 2014–2020. Under perioden 2011–2014 var

Martinson dessutom prodekan under Stenmark. Vi var alltså båda involverade i etablerandet av profilmrådet islamisk teologi och filosofi och är alltså delaktiga i dess pågående konsolidering vid den teologiska fakulteten. Därtill har vi båda erfarenheter av att ha skrivit och publicerat böcker, artiklar och tidskriftsnummer som tydligt anknyter till islam och dess roll i ett modernt religionsstudium.

År 2004 publicerade *Svensk Teologisk Kvartalskrift* ett temanummer om teologi och religionsvetenskap där Mattias Martinson bland annat argumenterade för att ”den enskilt viktigaste framtidsfrågan” för en kritiskt arbetande religionsvetenskap är ”att skapa förutsättningar för en breddad religionsvetenskaplig reflektion kring islam”.<sup>1</sup> Det som avsågs var bland annat inkludering av islamisk *teologisk* reflektion inom de metodologiska ramar som tidigare inom universitetsteologin varit mer eller mindre förbehållna kristen tro och lära, nämligen filosofiskt-religionsvetenskapliga studier och systematisk-teologisk reflektion i relation till islamisk tro och tänkande. Något förenklat var grundantagandet att det vid våra västerländska vetenskapliga institutioner sker en mer eller mindre oreflekterad arbetsdelning mellan dem som kallar sig religionsvetare och dem som kallar sig teologer. De senare studerar i regel inte islam, medan de förra studerar islam som främmande objekt, de senare studerar kristen tro som en aktuell lära (oavsett om de är vänligt eller kritisk sinnade mot läran), de förra studerar i regel inte kristen tro. Artikeln förespråkade en vändning bort från en sådan oreflekterad arbetsdelning.<sup>2</sup>

Mikael Stenmark har upprepade gånger fört fram och försvarat den besläktade idén att religiösa trosföreställningar och bruk bör kunna granskas och diskuteras kritiskt i en öppen debatt, även när det handlar om islam.<sup>3</sup> Udden är då riktad såväl mot så kallad *fideism* – som hävdar att bara de som själva representerar en viss tro har rätt och anledning att kritisera den – som mot en *sekularistisk strategi* där man entydigt hävdar att tro och religion inte är värda att ta på intellektuellt allvar.<sup>4</sup> Ska man ta den religionsvetenskapliga uppgiften på allvar i vårt samhälle måste man kunna ta tag både i problem och möjligheter även i de muslimska trosföreställningarna, och

---

1. Mattias Martinson, ”Nio teser om kritisk religionsvetenskap i dagens Sverige”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 80 (2004), 146–159.

2. För en mer aktuell utläggning av denna problematik, se Mattias Martinson, ”Om postkristen teologi: En inledning”, i Märten Björk, Peter Karlsson & Anna Sjöberg (red.), *Teologi för en postkristen tid*, Stockholm 2022, 16–21.

3. Mikael Stenmark, ”Att filosofiskt studera religioner och livsåskådningar”, i Mikael Stenmark et al. (red.), *Filosofiska metoder i praktiken*, Uppsala 2018, 15–27.

4. Mikael Stenmark, ”Criticizing Religion in a Secular Democratic Society”, i Mia Lövheim & Mikael Stenmark (red.), *A Constructive Critique of Religion: Encounters between Christianity, Islam, and Non-Religion in Secular Societies*, London 2020, 17–31.

man måste successivt arbeta sig bort från en strikt vetenskaplig uppdelning mellan ett normativt-kritiskt teologiskt tänkande och religionsvetenskapligt beskrivande. Kritik mot islamisk tro eller liv är inte liktydigt med ett underminerande av islam, utan snarare ett tecken på erkännande av islams betydelse. Kritiken kan då betraktas som konstruktiv kritik. Därmed måste ett teoretiskt och metodologiskt arbete inledas som diskuterar premisserna för sådan konstruktiv kritik av islamisk lära inom akademien.

Detta var några av utgångspunkterna för det utvecklingsarbete som vi i långt över tio år har medverkat i på fakultets- och ämnesnivå, och som vi nu ska beskriva och diskutera mer detaljerat. Vi har lagt upp den här texten så, att Mikael Stenmark i det första avsnittet översiktligt beskriver de diskussioner, överväganden och praktiska omständigheter som ledde till etableringen av ett profilmråde vid Uppsala universitet med benämningen islamisk teologi och filosofi. Fokus ligger då främst på den teologiska fakultetens agerande i en tid när nya kunskapsbehov hade uppstått och när samverkan med det omgivande samhället krävde nya utbildningar med fokus på islam och islamiskt tänkande. Här ges en inblick i fakultetens strategiska förnyelsearbete under den period Stenmark var dekan.

I de följande avsnitten riktar Mattias Martinson fokus mot det teologiska forskarutbildningsämne som den islamiska teologin och filosofin så småningom knöts ihop med, nämligen systematisk teologi. Här ges dels ett historiskt och teoretiskt sammanhang för den filosofiskt präglade religionsvetenskapen i allmänhet – och den så kallade tros- och livsåskådningsvetenskapen i synnerhet – vid Uppsala universitet från 1970-talet och in i vår tid, dels en kort översikt över det fakultetsarbete som ledde till en ämneskonstruktion där islamisk och kristen teologi gemensamt samlades under beteckningen systematisk teologi, under Martinsons dekanat, dels en reflektion över den islamiska teologins vetenskapliga framtid inom den filosofiskt inriktade religionsvetenskapen och den systematisk-teologiska ämnesramen.

### **Islamstudier och profilmrådet islamisk teologi och filosofi**

Studiet av islam har under lång tid utgjort en väsentlig del av den religionsvetenskapliga forskning som bedrivits vid teologiska fakulteter och religionsvetenskapliga institutioner i Sverige. Vanligen bedrevs denna forskning av religionshistoriker som till exempel Jan Bergman (1933–1999), Jan Hjärpe och David Westerlund, men även inom andra teologiska ämnen, som religionssociologi. För närvarande är det islamexperten Mattias Gardell som innehar Nathan Söderbloms professur i jämförande religionsvetenskap vid Uppsala universitet. Gardell har bedrivit forskning om bland

annat organisationen Nation of Islam och om fenomenet islamofobi.<sup>5</sup> Under årens lopp har ett stort antal doktorsavhandlingar med fokus på islam försvarats vid den teologiska fakulteten i Uppsala i såväl religionshistoria som andra ämnen, särskilt religionspsykologi och religionssociologi. Om man ser till hela den teologiska fakulteten är det alltså viktigt att betona islamstudiernas självklara närvaro sedan lång tid tillbaka.

Under perioden 2010–2011 påbörjade teologiska fakulteten ett arbete med syfte att utveckla en kompletterande profil till detta befintliga studium av islam, för att bli än mer relevant för det samtida samhället. Detta i enlighet med fakultetens vision om att vara en *modern* teologisk fakultet som värnar om det historiska arvet men också är relevant för det samtida samhället, och därmed är beredd att förändras för att möta nya behov och nya utmaningar. Denna nya profil fick arbetsnamnet ”islamisk teologi och filosofi”.<sup>6</sup> Fakultetens bedömning var att benämningen ”islamisk teologi” borde användas med tillägget ”filosofi” för att signalera att det också handlar om filosofiska frågor i vid mening, som exempelvis texttolkning, rättsvetenskap och etik.

Som ett led i arbetet med att planera inför utvecklingen av forsknings- och utbildningsprofiler inom detta fält gjorde representanter för teologiska fakulteten (dekanus Mikael Stenmark, professor Mattias Gardell och utbildningsledare Katarina Westerlund) en studieresa till några av de europeiska universitet som redan hade etablerade utbildningar i islamisk teologi. Det visade sig att de olika universitetens strategier för att utforma utbildning inom islamisk teologi skilde sig åt. Vid universitetet i Leiden hade man exempelvis utvecklat ett treårigt grundutbildningsprogram samt en ettårig masterutbildning i islamisk teologi. Universitetet i Leiden är liksom Uppsala universitet ett icke-konfessionellt statligt universitet, vilket gjorde att erfarenheterna därifrån var särskilt intressanta att diskutera vidare.

Det vara framför allt tre faktorer som bidrog till att teologiska fakulteten valde att göra en specifik satsning på islamisk teologi och filosofi. En uppenbar sådan var det stadigt växande antalet svenska muslimer. Antalet muslimer har under de senaste femtio åren ökat dramatiskt i vårt land och i Europa som helhet. Om den kulturella ”hemreligionen” tidigare varit kristendom, har Sverige under de senaste årtiondena fått en till ”hemreligion”, islam. Det betyder inte att andra religioner än kristendom och islam saknar representation eller betydelse i det svenska samhället. Men i fråga om antal utövare och den påverkan dessa religioner har på vårt samhälle och vår kultur blir det särskilt betydelsefullt att stärka kompetensen kring just islam.

---

5. Mattias Gardell, *In the Name of Elijah Muhammad: Louis Farrakhan and the Nation of Islam*, Durham, NC 1996; Mattias Gardell, *Islamofobi*, Stockholm 2010.

6. ”Islamisk teologi och filosofi: Förutsättningar och planering”, TEOLFAK 2011/45.

Utvecklingen innebär också att det finns ett större och växande intresse för islam och studiet av islam bland folk i allmänhet, bland beslutsfattare och inte minst bland svenska muslimer. Det finns alltså ett nytt och utökat behov av forskning och utbildning om islam. Teologiska fakulteten gjorde bedömningen att här finns betydande möjlighet att rekrytera andra grupper av studenter än de vi tidigare nått med vårt kursutbud.

En andra faktor bakom satsningen var vår praxisrelaterade, eller kanske bättre uttryckt, vår avnämrorienterade utbildningsprofil. Teologiska fakulteten har i århundraden gett utbildning (och också bedrivit forskning) som har varit av relevans för Svenska kyrkan. Vi gör det än i dag, men på annat sätt än fakulteten gjorde tidigare när den hade en mer konfessionell prägel. I dag utvecklas kurser av speciell relevans för människor som ska arbeta i trossamfund av olika slag. Detta för att Svenska kyrkans prästkandidater ska kunna läsa en del av sin utbildning vid teologiska fakulteten. Resterande del av utbildningen – den konfessionella delen – läser man därefter i Svenska kyrkans regi. Allt detta ligger i linje med Bolognaprocessens centrala idéer om ökad anställningsbarhet och samverkan med det omgivande samhället.

Mot den här bakgrunden var teologiska fakultetens idé att söka tillgodose det behov som muslimska trossamfund i Sverige antagligen har av akademisk utbildning som är av relevans för deras verksamhet. Kan vi, frågade vi oss, med avseende på islam, utveckla kurser om islam som är analoga med de kurser som Svenska kyrkans prästkandidater vanligen läser hos oss? Alltså kurser som är öppna för alla (de förutsätter överhuvudtaget inte att lärare och studenter är kristna eller muslimer), men som likväl har en särskild relevans för en viss avnämargrupp.

En tredje faktor var vår ”akademisk-ideologiska” hållning *att religion måste tas på intellektuellt och existentiellt allvar* också i ett sekulariserat land som Sverige. Filosofiska och teologiska studier av kristendom har bedrivits länge vid fakulteten (mer om detta i nästa avsnitt), men kunde ett filosofiskt och teologiskt studium av islam bilda en profil som innebar att vår inriktnings-satsning kunde bli unik i landet? Liknande upplägg såg vi när vi reste runt i Europa, exempelvis i Nederländerna och Tyskland. Förenklat kan vi säga att det som skiljer islamologi och klassisk religionshistoria från islamisk teologi och filosofi är att islam inte studeras som en ”främmande” religion utan som ”vår” religion. Det är inte fråga om att inta ett ”vi-och-dem”-perspektiv utan snarare ett ”vi-och-vi”-perspektiv; ambitionen är att förstå en religion inifrån, baserat på dess föreställningar, trosuppfattningar och praktiker, och låta det perspektivet ligga till grund för den teologiska och filosofiska forskningen. Eller annorlunda uttryckt, den akademiska uppgiften handlar inte bara om att beskriva islam och förstå dess roll i samhället utan också

om att förhålla sig kritiskt och konstruktivt till själva innehållet i islam, dess religiösa urkunder, trosinnehåll, etik och rättsliga principer. Det handlar om att ta islam – vare sig vi själva är muslimer eller inte – på intellektuellt och existentiellt allvar och låta denna hållning genomsyra den akademiska forskningen och undervisningen om islam.

Således var det av ett pragmatiskt skäl (den signifikanta ökningen av antalet muslimer i Sverige), ett kompetensmässigt skäl (vår avnämningarorienterade undervisningstradition) och ett akademiskt-ideologiskt skäl (att värna om att religion tas på intellektuellt och existentiellt allvar) som teologiska fakulteten valde att fokusera på islam och låta den nya professuren få en inriktning mot teologi och filosofi, snarare än mot islamologi eller islamstudier. Inriktningen skulle därmed bli ett bra komplement till den tidigare religionshistoriska och religionssociologiska forskning och undervisning vi redan bedrev och fortfarande bedriver kring islam vid fakulteten. Samtidigt skulle inriktningen på profilämnet och professuren göra oss unika i en svensk universitetskontext.

Två detaljer återstod dock, båda av helt avgörande betydelse. För det första: hur skulle vi finansiera nysatsningen? Och, för det andra, hur skulle vi locka någon kompetent kandidat till professuren som var lämplig att ta sig an denna utmanande uppgift? Vi hade ett visst överskott i budgeten men det räckte inte till för att finansiera professuren i sin helhet.

Planeringen av nysatsningen sammanföll emellertid med Uppsala universitets stora kvalitetsutvärdering, som hade till syfte att bedöma kvalitet och potential i all forskning vid universitetet (kallad *Kvalitet och Förnyelse 2011*, förkortad KoF-II). Inom ramen för KoF-II presenterades idén om en professur i islamisk teologi och filosofi för den grupp av forskare (bedömarpanelen) som skulle utvärdera fakultetens forskning. Bedömarpanelen skrev sedan följande i sin sammanfattande utvärderingsrapport:

The initiatives regarding building up Islamic theology in the Faculty are promising. In a situation where the demand for higher academic competence in Islamic theology is needed in Sweden, other Nordic countries and Europe as a whole, the panel finds the initiative regarding Islamic theology in the Faculty promising. Building on both bottom-up and top-down initiatives and in a context of increased collaboration with other institutions in the Nordic countries, the panel strongly recommends this initiative. The importance of such an initiative is also strengthened by the increased focus on Islamic issues – especially on law-related research – in the Impact programme. The panel

recommends initiatives, which might give the faculty a leading role in the field of Islamic theology in the Nordic countries.<sup>7</sup>

Med bedömarpanelens ord i ryggen tog vi kontakt med dåvarande rektor vid Uppsala universitet, Eva Åkesson, och föreslog att en del av de ekonomiska medel som i samband med KoF-11 skulle användas för nysatsningar eller förstärkningar av framstående forskning skulle läggas på en professur i islamisk teologi och filosofi. Det var ingen svår förhandling. Åkesson insåg precis som vi att här fanns en ny spännande och intressant teologisk inriktning, och vi fick ett signifikant ekonomiskt bidrag. Rektors medel tillsammans med vårt egna överskott gjorde det möjligt för oss att utlysa professuren.

En viktig del kvarstod dock för att nysatsningen skulle kunna få långsiktig framgång. Den blivande professorn behövde uppfylla en viss kravbild som inte nödvändigtvis var lätt att uppfylla, då professuren var del av en nysatsning. Vederbörande skulle (1) ha en genuin förståelse av och vara förankrad i en muslimsk tradition, (2) vara en forskare som hade goda vetenskapliga meriter och uppfyllde de krav som ställs för godtagbar forskning och undervisning vid ett modernt västerländskt universitet och helst också (3) kunna svenska och förstå det svenska samhällets uppbyggnad och kulturella särdrag.

Det fanns inte många kandidater som uppfyllde denna kravbild, men vi hittade en person, en idéhistoriker vid Umeå universitet, professor Mohammad Fazlhashemi. I egenskap av dekanus tog Stenmark kontakt med honom och frågade om han var intresserad av att söka denna professur om den skulle utlysas. Till fakultetens stora glädje var Fazlhashemi intresserad och de tre sakkunniga gjorde samma bedömning som vi, att han var den mest lämpliga kandidaten.

Som redan nämnts inrättades islamisk teologi och filosofi initialt inte som ett nytt forskarutbildningsämne, utan som ett profilmråde med en ansvarig professor. Det innebar att doktorander med denna profil antogs i något av de redan befintliga forskarutbildningsämnena. Vår avsikt var dock att när resurser och behov förelåg omvandla islamisk teologi och filosofi till ett eget forskarutbildningsämne och inrätta en utbildning med fyra kärnämnen: exegetik, rättsvetenskap, teologi och filosofi/etik. Utbildningen startade rent konkret med att fyra kurser inom dessa fyra ämnen skapades: Koranvetenskap, Introduktion till islamisk rättsvetenskap, Sufism – en introduktion till den islamiska mystiken och Modern islamisk politisk filosofi.

---

7. Joseph Nordgren et al. (red.), *Quality and Renewal 2011: An Overall Evaluation of Research at Uppsala University 2010/2011*, Uppsala 2011, 258.

Utvecklingen vid fakulteten kom sedan att ta en något annorlunda gestalt, och efter omläggningen av programverksamheten vid teologiska institutionen blev den islamiska teologin en av två möjliga inriktningar på det nya så kallade Teologprogrammet. Innehållet i de fyra nämnda kurserna utgör fortfarande en väsentlig del för denna inriktning kallad Islam i historia och nutid.

### Filosofisk religionsvetenskap i förändring, 1975–2012

Om fokus hittills har legat på den teologiska fakultetens utveckling och behovet av en breddning av studiet av islam inom religionsvetenskapen, ska vi nu rikta blicken mot det utbildningsområde och det forskarutbildningsämne vid den teologiska fakulteten i Uppsala som efterhand har kommit att bli huvudsaklig sakägare av satsningen på islamisk teologi och filosofi. Det handlar om det filosofiskt präglade forskarutbildningsämnet systematisk teologi, som paradoxalt nog kanske är det ämne som traditionellt sett har haft allra starkast fokus på *kristen* tro och lära. Den systematiska teologins kristna fokus är internationellt etablerat och fortfarande påtagligt vid de flesta nutida teologiska utbildningscentra, även vid sådana som i övrigt anser sig vara sekulära eller konfessionellt neutrala.

Hur kan då den islamiska teologin passa in just i den systematiska teologins forskningssammanhang? Redan på 1970-talet skedde en väsentlig breddning av det som vid fakulteten i Uppsala i dag kallas filosofiskt inriktad religionsvetenskap (etik, religionsfilosofi och systematisk teologi). Denna breddning signalerade en tydlig medvetenhet om problemen med den traditionella relationen mellan teologisk forskning och etablerad kristen tro, vilka Ingemar Hedenius (1908–1982) och andra hade identifierat och på ett kraftfullt sätt kritiserat under 1950- och 1960-talen.<sup>8</sup>

Före 1975 bedrevs den filosofiska och systematiska teologin vid Uppsala universitet dels inom ämnet dogmatik med symbolik (underförstått var det den kristna dogmatiken och symboliken man utforskade), dels inom ämnet etik med religionsfilosofi, som även detta hade en klar tendens mot kristen tradition. Etiken och religionsfilosofin kom så småningom successivt att bilda egna forskarutbildningsämnen med viss distans till den äldre kristna dogmatiken, medan ämnet dogmatik med symbolik år 1975 gavs ett helt nytt namn, tros- och livsåskådningsvetenskap. Detta namn signalerade en tydlig metodologisk och materialmässig nyansats, vilket i sin tur ställde ämnet i tydligare samklang med de nya ämneskonstruktionerna etik respektive religionsfilosofi.

---

8. Se samlingsvolymen Ingemar Hedenius, *Tro och livsåskådning*, 4:e uppl., Stockholm 1964.



Det etablerade systematiska och filosofiska studiet av kristen trosåskådning och etik kompletterades nu även med en inriktning som uppmärksammade livsåskådningar som var allmänt spridda i det sekulära samhället, men som inte kunde identifieras med de kristna traditionerna.<sup>9</sup> Vidare tog man avstånd från många av den traditionella kristna dogmatikens metoder för att hitta nya ingångar också till studiet av kristen tro och kristet tänkande.<sup>10</sup> Utvecklingen svarade bland annat mot ett behov av förnyade forskningsansatser som kunde motsvara de nya kunskapskrav som exempelvis den nya läroplanen i ungdomsskolan ställde upp och som i sin tur var effekten av en lång period av omvärdering av hur man i en sekulär kontext bäst närmar sig religiös övertygelse och tro.

När Anders Jeffner 1976 tillträdde professuren i det ämne som då redan hade bytt namn till tros- och livsåskådningsvetenskap innebar det alltså en tydlig breddning av synen på vilket material som är relevant för teologisk reflektion; nya typer av texter inkluderades. I detta skede lanserades också det som i förlängningen skulle kallas empirisk livsåskådningsforskning, vilket var ett sätt att komplettera de traditionella teologiska och religionsfilosofiska textmaterialen med empiriskt material, vilket i sin tur krävde ny metodutveckling. För att kunna komma åt en bredd av trosföreställningar och livsåskådningar hos människor i allmänhet räckte det inte att studera de traditionella källorna, man behövde samla in material genom intervjuer och enkäter för att få tag i människors livsåskådningar bortom de definierade trostraditionerna.<sup>11</sup> Carl Reinhold Bråkenhielm utnämndes 1990 till professor i empirisk livsåskådningsforskning och efter Anders Jeffners pensionering 1999 ansvarade han från den positionen för ämnet tros- och livsåskådningsvetenskap i ett dryg decennium.

Denna korta historiska tillbakablick är viktig att ha med sig för att förstå den senare ämnesutvecklingen vid den teologiska fakulteten i Uppsala, som på flera sätt skiljer sig från utvecklingen vid andra lärosäten i Norden. Utvecklingen i Uppsala ledsagades, inte minst i efterklngen från Hedenius starka kristendoms- och teologikritiska röst, av en grundmurad misstänksamhet mot en alltför stabil förankring av den akademiska teologin i en kristen teologisk tradition, och kanske framför allt i en traditionell förståelse av hur man ska närma sig denna tradition vetenskapligt.

---

9. Anders Jeffner, *Livsåskådningsforskning: Förslag och diskussion mot bakgrund av erfarenheter från projektarbetet*, Uppsala 1973.

10. Se särskilt Anders Jeffner, *Kriterier i kristen troslära: En principiell undersökning av nutida protestantisk dogmatik inom tyskt språkområde*, Uppsala 1976.

11. Se vidare Mattias Martinson, "Livsåskådningsforskning och systematisk teologi", i Carl Reinhold Bråkenhielm, Maria Essunger & Katarina Westerlund (red.), *Livet enligt människan: Om livsåskådningsforskning*, Nora 2013, 179–204.

Av olika skäl kom ämnet tros- och livsåskådningsvetenskap år 2005 att byta namn på nytt, nu till systematisk teologi med livsåskådningsforskning.<sup>12</sup> Mycket hade hänt under de trettio år som kom att etablera en modernare och mer vetenskapsteoretiskt säker förståelse av vad som skiljer teologi vid ett sekulärt universitet från kyrklig teologi. Samtidigt hade det otympliga namnet tros- och livsåskådningsvetenskap haft svårt att etablera sig utanför Sveriges gränser. Den ämnesträdion som professuren representerade kallas internationellt oftast för dogmatik, systematisk teologi eller konstruktiv teologi. En anpassning till internationell nomenklatur föreföll rimlig, samtidigt som man betonade den allmänna livsåskådningsforskningens (inklusive den empiriska livsåskådningsforskningens) fortsatta relevans i ett samhälle där kristen tro inte längre dominerar på samma sätt som tidigare.

Vad som emellertid inte blir tydligt när man talar om ”allmän livsåskådningsforskning” är den ovan beskrivna förskjutningen av det religiösa landskapet i Sverige som ägt rum sedan mitten av 1970-talet och som har kulminerat i våra dagar, alltså islams allt starkare närvaro i samhället och i debatten om religiös tro. Om tros- och livsåskådningsvetenskapen ville fånga den sekulära livsåskådningsmässiga utvecklingen efter den kristna trons dominans i kultur och samhälle, fanns det nu som vi redan har sett ett utökat behov av kompetens att diskutera muslimers tro utifrån filosofiska och systematiska principer.

Detta kunde man dock inte göra utan att samtidigt på nytt erkänna det kristna arvets dominans också i den akademiska teologins sammanhang. Genom att kritiskt diskutera vår tid som en postkristen tid kunde forskarna i ämnet systematisk teologi med livsåskådningsforskning komma åt det faktum att kristen tro för många förlorat sin trovärdighet och aktualitet (det sekulära tillståndet), samtidigt som kristen tro och kultur likväl har en fortsatt dominerande roll som man inte utan vidare kan bortse från när man diskuterar teologi.<sup>13</sup> Sverige är fortfarande i många avseenden ett exempel på en protestantisk kristen kultur, vilket får konsekvenser både när man talar om det sekulära och om andra religioner än protestantisk kristendom. En

---

12. Ett mycket praktiskt skäl till detta var att tros- och livsåskådningsvetenskap i Uppsala var namnet både på ett forskarutbildningsämne och ett så kallat huvudområde i grundutbildningen. I huvudområdet ingick de lärare som var forskningsmässigt knutna till etik, religionsfilosofi och tros- och livsåskådningsvetenskap, och dessa bildade ett områdeskollegium kallat tros- och livsåskådningsvetenskap. Detta var i hög grad förvirrande. Vid Lunds universitet hade man samma huvudområdesbeteckning som i Uppsala, tros- och livsåskådningsvetenskap, men de ämnen som samlades där kallades etik, religionsfilosofi och systematisk teologi. Namnbytet i Uppsala kan därför ses som en anpassning till en mer gångbar nationell nomenklatur. Från och med 2020 ändrades huvudområdesstrukturen i Uppsala och inom det traditionella verksamhetsområdet religionsvetenskap och teologi finns det nu endast ett huvudområde, benämnt religionsvetenskap.

13. Mattias Martinson, *Postkristen teologi: Experiment och tydningsförsök*, Göteborg 2007.

absolut sekulär kultur är svår att föreställa sig. Livsåskådningsdebatter och ställningstaganden i olika trosfrågor sker i stället i ständig förhandling med ett gammalt och genomgripande religiöst arv, oavsett om de är kritiska mot detta arv, önskar försvara det eller vill förnya det.

I vissa (men långt ifrån alla) avseenden är det också den kristna traditionen som själv har drivit fram den västerländska sekulariseringen, vilket många tänkare i den politisk-teologiska teoritraditionen har påpekat, om än med olika syften. Under åren efter ämnets namnbyte till systematisk teologi med livsåskådningsforskning kom ett intensivt arbete inom forskningen att ske utifrån dessa premisser. Den postkristna teologiska utgångspunkten etablerades inte som ett värn mot kristet teologiskt inflytande. Det var snarare en markering mot ett *oreflekterat* kristet inflytande som inte tog hänsyn till att den kristna tron i sitt komplicerade möte med den sekulära och pluralistiska kulturen samtidigt dominerar vår kultur på sätt som måste diskuteras från flera håll. Mattias Martinson tog ledarskap för denna teologiska profil och utnämndes 2010 till ämnesföreträdare för systematisk teologi med livsåskådningsforskning.

### Från proflämne till systematisk teologi, 2012–2022

Som vi redan har påpekat ovan har studiet av islam inom ramen för en västerländsk sekularitet oftast inneburit att man studerat någonting ”annat än” den ”egna” traditionen, och detta trots forskningens icke-konfessionella utgångspunkter. Det kan låta fullständigt paradoxalt att ett sekulärt studium av religion samtidigt opererar med en underliggande förutsättning kring det ”egna” och ”andras” religion, men så har det *de facto* sett ut. Många forskare med i övrigt olika utgångspunkter har visat att den moderna religionsvetenskapen i sig är tätt sammanflätad med den koloniala kristna utvecklingen under moderniteten, och även om den inte längre står i kristendomens direkta tjänst är den inte heller religiöst neutral i någon enkel mening.<sup>14</sup>

Detta avspeglar sig mycket tydligt just i det faktum som redan berörts ovan: att forskare vid religionsvetenskapliga fakulteter och institutioner inte har odlat ett kritiskt och konstruktivt förhållningsätt till det intellektuella innehållet i exempelvis islamisk tro och teologi. Medan man haft stort kritiskt och konstruktivt fokus just på det intellektuella innehållet i kristen tro och teologi har islam av hävd studerats deskriptivt. Det är alltså inte så enkelt som att man bara kan bredda det systematiska studiet att inkludera ytterligare ett nytt material – en ny trostradition och ny trosåskådnings – utan man måste även argumentera för behovet av en metodologisk nyansats

---

14. Ett standardverk på området är Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago 2005.

som tar hänsyn till de olika forskningsfältens historiska framväxt och roller i en tidigare relativt entydig kristen miljö. Som vi hävdade inledningsvis måste man alltså *successivt* arbeta sig bort från en arbetsdelning mellan de som arbetar deskriptivt med islam som historiskt eller empiriskt objekt (islamologer, religionshistoriker, religionssociologer) och de som arbetar med kristen tro som intellektuell utmaning (teologer, religionsfilosofer, etiker). I en situation där islams närvaro i samhälle och kultur ökar måste man bejaka en kritisk teologisk debatt även kring islams intellektuella innehåll.

Att diskussionen om religionsvetenskapens förändrade roll i relation till islam bröt fram just i början av 2000-talet har vi tidigare förknippat med det ökande antalet muslimska troende i Sverige, det är den stora faktorn. Men givetvis har en del också att göra med den negativa globala uppmärksamhet som islam fick i samband med terrordåden den 11 september 2001 och en rad händelser därefter. Frågan om hur man skiljer mellan islamisk trostradition och islamistisk ideologi ställdes om och om igen, men det fanns få *teologiska* experter att konsultera, och bristen på en sansad debatt om trons integritet visavi olika uttolkningar och ideologiska tillämpningar blev tydlig. Givetvis trädde muslimer fram till sin tros försvar i skarp kritik mot den islamistiska terrorn, men avsaknaden av en bredare akademisk-teologisk diskussion om islamisk teologi var ändå påtaglig i hela västvärlden.

Debatten om islams roll i ett sekulariserat postkristet samhälle har sedan dess fortsatt i olika sammanhang, som efter *Jyllands-Postens* publiceringar av Muhammedkarikatyrer 2005, Lars Vilks (1946–2021) rondellhund 2006 och attentatet mot *Charlie Hebdo's* redaktion i Paris 2015. Den sekularistiska religionskritiska diskursen har också förändrats under de senaste decennierna. Det har blivit tydligt att många som tidigare kunde rikta en oförblommerad kritik mot vad man i allmänhet uppfattade som religiösa vidskepelse senare har uttryckt en viss tvekan mot att likställa kritiken mot olika religioner. Islam har då ibland utmålats som ett större hot mot västerländska värden än den mer bekanta och inhemska kristna tron, och även religionskritiken har i vissa fall antagit en olustig islamofobisk karaktär. Också den allt starkare politiska framgångsvågen för extremhögern och radikalnationalismen i vår tid har frammanat en nedgörande islamkritik, där kristendomen ofta används som ”vår” religion i jämförelse med ”de andras” hotfulla religion.<sup>15</sup>

I denna situation framträder ett allt starkare behov av en intellektuellt sansad och eftertänksam debatt om islam. Det som vid teologiska fakulteten i Uppsala skedde inom ramen för den ovan redovisade etableringen av profilmänet ”islamisk teologi och filosofi” är alltså att betrakta som ett

15. Dessa och andra fenomen och rörelser inom den politiska och religionskritiska diskursen diskuteras i Mattias Martinson, *Populism, sekularism, xenofobi: En essä om religionsdebatten*, Malmö 2017.

ambitiöst svar på detta behov. Profilämniskonstruktionen från 2012 och framåt har redan beskrivits ovan, och som också har nämnts: intentionen var inte att den skulle förbli en profil. Som sådan kunde den inte helt tillfredsställa behovet av en samlad forskningsmiljö för islamisk teologisk reflektion, vilket innebar att den – inom ramen för en bredare omstöpnings av forskarutbildningsämnena vid teologiska fakulteten i Uppsala, vilken pågick mellan 2016 och 2020 – kom att inlemmas i en ny ämneskonstruktion med två inriktningar.

Det tidigare beskrivna forskarutbildningsämnet systematisk teologi med livsåskådningsforskning förvandlades till en inriktning inom ett nytt ämne som rätt och slätt kallades systematisk teologi, medan profillämnets islamisk teologi och filosofi blev den andra inriktningen i samma ämneskonstruktion. I den uppdaterade nomenklatur som fakulteten antog efter 2020 heter alltså ämnet systematisk teologi, och det har två inriktningar, nämligen livsåskådningsforskning och kristen teologi respektive islamisk teologi. Eftersom det inom den systematiska teologin i dag är helt naturligt att i en bred mening bedriva filosofiska studier av en mängd livsåskådningar och trosföreställningar ansågs inte längre tillägget ”filosofi” behövas i namnet på den andra ämnesinriktningen. Mattias Martinson blev ämnesföreträdare med ansvar för den förstnämnda inriktningen, medan Mohammad Fazlhashemi utnämndes till ämnesföreträdare med ansvar för inriktningen mot islamisk teologi. Forskarutbildningsämnets allmänna studieplan stipulerade nu ett kursinnehåll som innebar att alla doktorander, oavsett inriktning, får ett kursinnehåll som åtminstone delvis speglar båda inriktningarna i den nya ämneskonstellationen.

I samma skede som det nya ämnet systematisk teologi etablerades kom den tidigare nämnda empiriska livsåskådningsforskningen, som varit en del av ämnet systematisk teologi med livsåskådningsforskning, att hänvisas till en annan ny ämneskonstruktion som i dag heter religionsbeteendevetenskap och praktisk teologi. Här samlades religionsbeteendevetenskaperna med empirisk livsåskådningsforskning, religionsdidaktik och praktisk teologi. Detta innebar att det idéhistoriska och filosofiska fokuset inom den systematiska teologin stärktes, medan empirisk livsåskådningsforskning fick ett bredare vetenskapligt sammanhang för sin metodologiska inriktning.

Rent praktiskt valde vi inom det nya ämnet systematisk teologi att betrakta de två inriktningarna som en formell förutsättning för forskarutbildningen, i antagningshänseende och i fråga om det innehåll som stipuleras av studieplanen, medan vi i det vardagliga arbetet betraktade ämnet som ett enda och odelat. Därför samlas alla de lärare, studenter och forskare som är specifikt knutna till systematisk teologi varje vecka för ett gemensamt

högre seminarium där båda inriktningarna är lika aktiva. Man skulle kunna tycka att specialseminarier för de olika inriktningarna vore att föredra, med tanke på att det trots allt råder en stor brist på överlapp i kunskap mellan forskare och lärare i islamisk teologi och forskare och lärare som undervisar i livsåskådningsforskning och kristen teologi. Ibland kan sådana vara motiverade, men själva poängen med den nya ämneskonstruktionen var ju från början att påverka forskningen i en riktning där båda kompetenserna så småningom kan befrukta varandra och att en ny gemensam kompetens kan växa fram successivt. En mer genomgripande inkludering av islamisk teologi i en akademisk tradition som så länge stått i dialog med kristen teologi och kyrkohistoria sker inte över en natt och inte heller över ett par år. Därför är den nya ämneskonstruktionen ett unikt framtidsbygge som vi hoppas markant kan stärka religionsvetenskapen i Sverige över tid.

Redan under 2020 påbörjade de seniora kollegorna i ämnet därför att ta fram en ny lärobok för grundstudenter. Boken publicerades i slutet av 2021 och heter *Systematiska studier av kristen och muslimsk tro*.<sup>16</sup> Den är ett första försök att beskriva förutsättningarna för ett systematiskt teologistudium som inkluderar såväl livsåskådningsforskning och kristen teologi som islamisk teologi och filosofi, men utan att försöka pressa ihop inriktningarna i någon form av vetenskaplig syntes som det ännu inte finns fog för. Boken är i så måtto ett modest försök att med vissa gemensamma utgångspunkter beskriva de olika traditionerna och forskningsinriktningarna. Tanken med boken var alltså inte att ge sken av att det finns en färdigutvecklad förståelse av vad som händer när man i Nordeuropa börjar bedriva systematisk-teologisk forskning och undervisning utifrån ett islamiskt perspektiv, tanken var att snabbt få fram en text som kan bilda kunskapsmässig utgångspunkt för en undervisning som i sin tur kan leda fram mot en fördjupad vetenskaplig förståelse av ämnets olika inriktningar och deras sammanhang.

Flera doktorander med profil mot islamisk teologi och filosofi antogs under åren fram till 2020, men då med placering i olika forskarutbildningsämnen. Först ut av alla att disputerat var Tobias Andersson, som var antagen i systematisk teologi med inriktning mot islamisk teologi. I september 2022 försvarade han sin avhandling *Kommentar till Sanusi*.<sup>17</sup>

Andersson kommenterade strax efter sin disputation de vetenskapliga följdverkningarna av att islam i dag blivit en alltmer betydelsefull kraft i västvärlden: "Man vill inte längre bara beskriva islamiska idéer och utgångspunkter, utan bjuda in muslimska teologer för en diskussion där man

16. Mohammad Fazlhashemi & Mattias Martinson (red.), *Systematiska studier av kristen och muslimsk tro: En introduktion*, Malmö 2021.

17. Tobias Andersson, *Kommentar till Sanusi: En systematisk studie i islamisk teologi*, Uppsala 2022.

granskar, bedömer och tar ställning.”<sup>18</sup> En sådan utveckling inom akademien är givetvis fortsatt kontroversiell i en tid där islam och kristendom ofta ställs häst mot häst som representanter för helt olika kulturella ordningar. Samtidigt finns det motkrafter som inte heller vill erkänna att det finns skillnader och konfliktytor. Andersson benämner detta dubbla problem och antyder hur en vetenskaplig utveckling mot fördjupad kritisk förståelse bör förstås:

Det finns en tendens att antingen framställa islam och kristendom som så väsensskilda att de inte kan tala med varandra, eller att tvärtom mena att de säger samma sak. Båda synsätten gör samtalet ointressant. Jag brukar betona balansen. Man ska vara medveten om skillnaderna men samtidigt inse att vi har så mycket gemensamt att samtalet mellan de två traditionerna är lättare än vad man kanske tror.<sup>19</sup>

Andersson blir i någon mening en pionjär för den nya verksamheten inom systematisk teologi, eftersom han blev den första disputerade forskaren inom den nya inriktningen. Det innebär att han som forskare med inriktning mot islamisk teologi är den förste att formas vetenskapligt i ett sammanhang där man måste formulera sig kring islamisk teologi i ständig närmkamp med en pågående kritiskt-konstruktiv diskussion kring kristen teologi och västerländsk religionskritik. Hans lyckade disputation är också ett slags efterlängtat kvitto på att teologiska fakultetens satsningar burit frukt.

### **Var vi står nu? En avslutande utblick**

Islamstudier har som redan påpekats en lång historia inom religionsvetenskapen och den nya profil och ämneskonstruktion som nu har beskrivits får inte uppfattas som ett försök att stänga in islamstudierna i en snäv ämneskonception. Snarare är det ett försök att ge plats åt islamisk teologi i ett traditionellt teologiskt sammanhang där man haft idéhistoria, lärotexter och hermeneutiska metoder i fokus, det vill säga att ge plats åt islamstudier i ett sammanhang där den inte haft någon naturlig hemvist tidigare. Men islam studeras givetvis bredare än så. Inom religionsfilosofi och etik finns en fullständigt naturlig plats för den islamiska filosofin och teologin, och för den som studerar vilka avhandlingar som kommit ut de senaste decennierna framstår det som helt självklart att islam är ett viktigt område för många av den teologiska fakultetens miljöer. Så ska det också förbli.

---

<sup>18</sup>. Kristina Lindh, ”Kristendom och islam: Vad är tydligast – likheterna eller skillnaderna?”, *Kyrkans Tidning*, 28 november 2022, <https://www.kyrkanstidning.se/teologi/fordjupat-samtal-om-islam-kraver-mer-kunskap>.

<sup>19</sup>. Lindh, ”Kristendom och islam”.

Den utmaning fakulteten gemensamt står inför är att bredda studiet av islam inom flera discipliner samtidigt som man arbetar fram en metodologisk säkerhet kring nya frågeställningar i discipliner där det inte finns några riktigt tydliga exempel att falla tillbaka på. Vi vill dock inte låta påskina att det systematiska och filosofiska förhållningssättet till islam inte har funnits tidigare. Globalt sett finns det mängder av universitet och lärocentra som erbjuder sådan kunskap. Problemet i Europa är att universitetstraditionerna i sig själva har djupa rötter i den kristna kyrkohistorien. Det finns i vår tradition en inbyggd spänning mellan ambitionen att etablera en konstruktiv och kritisk forskning kring islam och den lärdomskontext i vilken vi befinner oss. Det är mot den bakgrunden man kan säga att det finns relativt få exempel att falla tillbaka på.

I ett temanummer om islamisk teologi i den nordiska teologiska tidskriften *Studia Theologica* har den norske teologen Oddbjørn Leirvik lanserat begreppet ”islamisk universitetsteologi”, där universitetsteologi sätts in i den nordiska lutherska traditionen från reformationen och framåt. Leirvik lanserar alltså idén om en islamisk universitetsteologi i syfte att ringa in den särskilda nordiska lärdomskontext som behöver synliggöras för att ett bredat studium av islam ska kunna utvecklas på de vetenskapliga premisser som gällt och fortfarande delvis gäller i den nordiska akademiska teologitraditionen. Genom detta, och i dialog med islamologen Olivier Roy, synliggör han också en process av formande (*formatting*) av en ny islamisk diskurs. Leirvik anser i artikeln att “the interesting question is of course what actually happens with Islamic theology in a formatting process in which Islamic theology orients itself towards *universitas* and the triple public of the faith communities, the academy and general society”.<sup>20</sup>

Det bär för långt att följa Leirviks intressanta resonemang vidare, men han ser framför sig en ömsesidig utvecklingstendens där islamstudierna visserligen kan uppfattas som indragna i en sorts ”protestantifiering”, samtidigt som reella förutsättningar skapas för en mer genuint pluralistisk utveckling bort från en protestantisk hegemoni, där komparativ teologi ingår som ett naturligt inslag i många fler situationer än vad som normalt varit fallet. Leirviks artikel är läsvärd och den dokumenterar en bredare nordeuropeisk rörelse som vi som är verksamma vid Uppsala universitet är en del av. Det utvecklingsarbete vi har beskrivit i den här artikeln har *de facto* bedrivits i nära dialog med besläktade satsningar i exempelvis Köpenhamn, Oslo och Helsingfors, och det är vår övertygelse att samverkan mellan lärosäten både

---

20. Oddbjørn Leirvik, ”Islamic University Theology”, *Studia Theologica: Nordic Journal of Theology* 70 (2016), 131, <https://doi.org/10.1080/0039338X.2016.1253258>.



nationellt och internationellt krävs för att satsningar av det slag vi beskrivit ska mogna och bära god frukt också på längre sikt. ▲

#### SUMMARY

This article describes the development that led to the appointment of a professor in Islamic Theology and Philosophy at the Faculty of Theology, Uppsala University, and, at a later stage, to a renewed understanding of Systematic Theology, with two orientations: (1) Worldview Studies and Christian Theology and (2) Islamic Theology. The point of departure is earlier theoretical and methodological considerations by the authors concerning Islamic theology in a contemporary Nordic university setting. Mikael Stenmark was later to become the Dean of the Faculty of Theology, between 2008 and 2014, and during that period new courses in Islamic Theology and Philosophy were designed and Professor Mohammad Fazlhashemi was hired to lead the development of Islamic Theology and Philosophy. This is described in the first section of the article. In the following sections, the academic discipline in which Islamic Theology later was to be integrated, Systematic Theology, is described historically and theoretically in view of the broader work with rethinking the disciplinary structure of the Faculty of Theology during the period when Mattias Martinson was Dean, between 2014 and 2020. The article concludes with a reflection on the current situation and an outlook towards the challenges that a commitment to Islamic Theology entails at a Northern European state university.



# Normativ muslimsk ekoteologi

MOHAMMAD FAZLHASHEMI

---

Mohammad Fazlhashemi är professor i islamisk teologi och filosofi  
vid Uppsala universitet.

[mohammad.fazlhashemi@teol.uu.se](mailto:mohammad.fazlhashemi@teol.uu.se)

---

## Inledning

Ett inslag i debatten kring miljöhoten och klimatförändringarna har handlat om människans roll och hennes syn på naturen. I detta sammanhang har man bland annat diskuterat synen på naturen ur ett religiöst perspektiv. Den kristna skapelseberättelsen, som upphöjer människan till skapelsens krona och ger henne rätten att härska över jorden, framställs som ett synsätt som har gett människans rovdrift på naturen religiös legitimitet. Ett liknande synsätt återfinns i islams skapelseberättelse som framhåller människan som skapelsens krona till vars tjänst Gud har skapat allt mellan himmel och jord. Frågan är hur muslimska tänkare förhåller sig till denna kritik. Håller de med om att islams skapelseberättelse och människosyn har bidragit till dagens miljö- och klimatkris? Hur ser de på den islamiska skapelseteologins syn på relationen mellan människa och Guds icke-mänskliga skapelser?

Denna debatt ansluter till en större fråga som handlar om religionens roll i klimat- och miljöfrågan. Håller muslimska ekoteologer med om att islam är en del av problemet eller framhåller de islams skapelseteologi och dess teologiska etik som lösningen på problemen? Ser islamisk ekoteologi lösningen i religionen eller utanför den?

Många muslimska ekoteologer avvisar påståendet att den islamiska skapelseteologins syn på människan och att Gud har skapat all icke-mänsklig

skapelse i människans tjänst skulle vara en bidragande orsak till miljö- och klimatkrisen. De söker snarare roten till dessa problem i den västerländska världsbilden och dess antropocentrism och individualism. Vidare riktas kritiken mot cartesiansk deism, industrialism, kolonialism, det kapitalistiska ekonomiska systemet och sist men inte minst den europeiska modellens anspråk på universalism. Dessa pekas ut som de viktigaste faktorerna, vilka i samverkan med varandra har lagt grunden för en destruktiv påverkan på miljön och klimatet.

I denna debatt framhålls kapitalismen och dess outtömliga vinstintresse samt den västerländska människans livsstil och överkonsumtionskultur som särdeles väsentliga omständigheter bakom utsläppen av växthusgaser, klimatförändringarna, miljöförstörelsen och överexploateringen av naturens resurser.

Parallellt med detta rentvår muslimska ekoteologer islams troslära från allt ansvar för de nämnda problemen. En fråga i detta sammanhang är vilka teologiska argument muslimska ekoteologer lägger fram när de avvisar kritiken mot islams skapelseologi. Vilka är utgångspunkterna för deras teologiska argument? En annan fråga är hur de resonerar kring muslimernas anammade av den västerländska livsstilen och dess överkonsumtionskultur samt deras bejakande av industrialisering och modernisering.

### **Renässansen, antropocentriskt perspektiv och avsakralisering**

Denna text utgår från den iranske filosofen Seyyed Hossein Nasrs tankegångar. Nasr har varit en tongivande röst i den muslimska ekoteologin och han söker bakgrunden till problemen med klimatförändringarna och miljöförstörelsen i det paradigmskifte som ägde rum i Europa i samband med renässansen och utvecklingen därefter. Det var då den teocentriska världsbilden ersattes av ett antropocentriskt synsätt. Paradigmskiftet innebar att människan sattes i centrum och hennes status upphöjdes till Guds nivå. Den nya världsbilden har allt sedan 1400-talet motverkat Guds absoluta ställning i tillvaron. Det var, enligt Nasr, denna världsbild som banade vägen för människan att behärska, tämja, våldföra sig på och exploatera naturens resurser.<sup>1</sup>

Med den vetenskapliga revolutionen fördes den antropocentriska världsbilden till en ny nivå då Gud, uppenbarelse och den religiösa världsbilden trängdes undan till förmån för naturvetenskapen. Nästa steg, som fullbordade denna process, togs av den franske filosofen René Descartes (1596–1650). Han delade upp verkligheten i tanke/ande och materia. Den cartesianska

---

1. Seyyed Hossein Nasr, "In the Beginning Was Consciousness", i William C. Chittick (red.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, Bloomington, IN 2007, 224–226.

världsbilden betraktade inte längre världen som en organism utan snarare som en maskin, ett gigantiskt mekaniskt urverk som Gud, urmakaren, hade startat i gång i begynnelsen. Vetenskapens, eller rättare sagt naturvetenskapens, uppgift var att upptäcka de regelverk utifrån vilka denna kolossala maskin fungerade. Descartes uppdelning av verkligheten i två fundamentalt skilda domäner banade väg för rovdriften på naturen under modern tid, slår Nasr fast. Naturen betraktades som någonting som människan skulle behärska, besegra och utnyttja som hon behagade. Ytterligare en uppgift för naturvetenskapen var att kartlägga naturens resurser, eftersom man såg på den som ett outhämligt förråd. Man ansåg sig ha rätt att utnyttja och offra allt i detta outhämliga förråd för sitt eget välstånd. Dit hörde skövling av skogar, besinningslös gruvsdrift samt plundring av jordens och havens resurser, vilket lämnade oåterkalleliga ärr i naturen och gjorde stora avtryck i ekosystemet.

En konsekvens av den cartesianska världsbilden var att tron och Gud blev överflödiga. Människan sågs i denna världsbild som en produkt av det jordiska som enbart skulle utgå från en själlös rationalism. Tilliten till det andefattiga förnuftet gjorde att människan kunde betvivla och ifrågasätta givna metafysiska sanningar. Detta innebar att människan inte behövde känna sig bunden till sanningar av etisk eller metafysisk karaktär. I ett läge då inga sådana betänkligheter skavde på människans samvete kunde ingenting förhindra henne från att använda jordens naturresurser som hon ville.<sup>2</sup>

Nasr drar slutsatsen att dagens miljö- och klimatkras har sin grund i en filosofisk, teologisk och etisk kris. Det är en andlig kris som beror på religionens åsidosättande och att den inte anses kunna bidra med någonting för att lösa dagens kris. Nasr framställer det som att människan försummade Guds syfte med skapelsen och sitt ansvar gentemot Gud. Han avfärdar idén om att människan kan hantera krisen enbart med hjälp av vetenskapen. Hans främsta poäng är att religionen kan förse människan med en etisk grund i hennes förhållande till naturen. Religionens främsta bidrag är en återsakralisering av naturen och att förse människan med teologisk etik. Den senare utrustar människan med en etisk grund och en moralisk kompass som hjälper henne att tygla den mänskliga rövarmentaliteten i förhållande till naturen.<sup>3</sup>

Den teologiska etiken och sakraliseringen av naturen ställs mot den moderna vetenskapliga traditionen som domineras av logisk positivism och naturalism. Denna vetenskapssyn har lett till en sekularisering av den moderna världsbilden som bär på en stor skuld för dagens miljö- och

---

2. Nasr, "In the Beginning Was Consciousness", 220–225.

3. Nasr, "In the Beginning Was Consciousness", 350–351.

klimatkris. Mot detta ställs islams syn på tillvaron som anses utgå från en transcendent verklighet och existensen av ett intellekt bakom det mänskliga förnuftet. Nasr talar om oföränderliga ahistoriska principer och en metafysisk sanning som inte är historiskt, socialt eller kulturellt betingad. Han understryker att den moderna västerländska vetenskapen har kapitulerat för experimentella och analytiska metoder och av det skälet kan den inte ta till sig sådana principer.<sup>4</sup>

Avsakraliseringen av naturen nådde sin kulmen i samband med den vetenskapliga revolutionen. Naturen kom efter detta att betraktas ur ett sekulärt perspektiv, vilket försvagade trons ställning ännu mer. Den nya vetenskapliga världsbilden var sekulär och av materiell karaktär och avvisade metafysiska sanningar. Detta ledde till en sorts främlingskap i förhållande till naturen.

Den vetenskapliga revolutionen innebar stora framsteg inom naturvetenskapens område. Tilliten till naturvetenskapen, förnuftet och framför allt Isaac Newtons (1643–1727) fysik kände inga gränser. Naturvetenskapen användes som ett raster i synen på naturen. Allt som förknippades med metafysik gallrades bort. Den empiriskt grundade vetenskapen ansågs ha svaret på allt. Vetenskapens uppgift var att upptäcka de lagar och regelverk som styrde naturen och avslöja dess hemligheter. Det skulle, som Francis Bacon (1561–1626) uttryckte det, hjälpa människan att bemästra naturen och därigenom skaffa makt och skapa välbefinnande.<sup>5</sup>

Denna uppfattning om naturvetenskapen i kombination med uppdelningen av verkligheten i två skilda världar ledde till förlusten av en helhetsbild och organisk föreställning om naturen. Uppdelningen ledde i sin tur till uppfattningen att Gud, som hade satt igång naturens maskineri, inte längre hade någonting med den att göra. Naturen fortsatte att jobba på med en nästan orubblig mekanism. Den mekaniska världsbilden ledde i längden till att man såg på naturen som en herrelös maskin som skulle tämjas, bese-gras, underkastas människans vilja och ställas till hennes tjänst.

Uppdelningen drev uppenbarelsen, dess normer och etiska kompass till periferin. Religiöst grundade argument och förklaringar marginaliserades, religiösa normer och värderingar sågs som irrelevanta i fråga om människans förhållande till naturen och hur människan skulle hantera och förhålla sig till naturens resurser. Förhållandet till naturen präglades snarare av vinstintressen. Naturen betraktades som en obegränsad resursbank som

---

4. Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwān al-Ṣafāʾ, al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā*, London 1978, xix.

5. Seyyed Hossein Nasr, "Hela naturen talar om Gud": *Världsreligionernas syn på naturen och på miljökrisen som spegling av människans inre kris*, Stockholm 2001, 12.

människan bara skulle hitta nya tekniska möjligheter för att ösa ur och exploatera.

### Islams skapelseteologi – naturen som Guds tecken

Den islamiska skapelseteologin lyfts fram som en motvikt till den cartesianska världsbilden. Islams skapelseteologi skiljer inte mellan det materiella och det immateriella och betraktar inte naturen som en gigantisk maskin som ska behärras och utnyttjas. Naturen framställs snarare som en arena för Guds tecken (*āyāt*). Genom att studera Guds tecken i naturen får man inblick i naturens komplexa regelverk och därigenom Guds allsmäktighet. Naturvetenskapen ses således inte som en konkurrent till uppenbarelsen utan snarare som ett redskap som bidrar till att uppdaga skapelsens komplexitet. Den upptäcker och kartlägger de lagar som styr naturen. Det är en kunskap som hjälper människan att komma till insikt om behovet av en allsmäktig skapare.

I Koranens skapelseteologi ses Gud som den allsmäktige skaparen som har skapat allting och låtit allt på jorden stå i människans tjänst.<sup>6</sup> En fråga som bland andra Nasr ställer är om Koranens utsaga om att Gud har skapat allting i människans tjänst skulle kunna tolkas som att Gud ger människan *carte blanche* att härska över jorden och all icke-mänsklig skapelse och att människan har rätt att ägna sig åt rovdrift på naturen. Muslimska teologer, inklusive Nasr, avvisar denna anklagelse mot bakgrund av att människan, trots sin ställning som skapelsens krona, inte framställs som väsensskild från Guds icke-mänskliga skapelse. Gud har enligt denna uppfattning skapat människan ur samma stoft som den övriga icke-mänskliga skapelsen. Alla är gjorda av samma byggstenar, sägs det. Detta är ett bevis på människans samhörighet med naturen och tillvaron. Denna slutsats grundas på Koranens utsagor som slår fast att allt i tillvaron har sin existens tack vare Gud som med sin skaparkraft har skapat hela tillvaron och alltjämt upprätthåller den. Denna och liknande utsagor i Koranen tas som täckning för att människan inte kan erkännas någon särställning som upphöjer henne över naturen.

---

6. Följande verser ur Koranen nämns som ett stöd för denna uppfattning: ”Det är Han som har skapat jorden för att tjäna er; färdas då över dess vidder och livnär er av allt det som Han skänker er för er försörjning och [minns att] ni skall återuppstå för att möta Honom” (67:15); ”Inser du inte att Gud har låtit allt på jorden stå till er tjänst och [att era] skepp seglar över haven på Hans befallning, och [att det är Han] som håller himlakropparna [i deras banor], så att de inte störtar mot jorden? [De störtar inte] om Han inte ger dem denna befallning” (22:65). Samtliga citat ur Koranen är hämtade från Mohammed Knut Bernströms översättning i *Koranens budskap*, Stockholm 1998.

För att understryka detta framhålls att i den islamiska skapelsesteologin betraktas Gud som den enda rättmätiga ägaren av tillvaron då det är Gud som har skapat hela tillvaron.<sup>7</sup>

Detta tolkas som att människan inte kan göra anspråk på att äga Guds skapelse. Guds ställning som den enda rättmätiga ägaren gör att människan inte kan behandla naturen efter eget behag eller för egna intressen, oavsett om det rör sig om vinstintressen eller andra intressen.

Den islamiska skapelsesteologin fungerar som en fond för muslimska ekoteologer i deras argument mot människans överhöghet över Guds icke-mänskliga skapelser. Bland de viktigaste beståndsdelarna finner vi följande:

- Hela skapelsens vittnesbörd (*shahada*) om Guds storhet och allsmäktighet
- Människans ställning som Guds tecken (*āya, vestigia dei*)
- Människans ställning som Guds tjänare (*‘abd*)
- Förvaltarskapsansvaret (*amana*)
- Människans ställning som Guds ställföreträdare (*khalifa*) på jorden
- Den islamiska etikens betoning på måttfullhet i konsumtion

Vittnesbörd (*shahada*) framhålls som ett bevis på att det inte bara är människan som vittnar om Guds storhet och allsmäktighet. Det understryks att Guds icke-mänskliga skapelser som solen, månen, stjärnorna, vinden, djuren, växtligheten och så vidare vittnar om samma sak. Detta tolkas som att islams skapelsesteologi inte gör någon skarp skillnad mellan mänsklig och icke-mänsklig skapelse. Till detta ska läggas att den icke-mänskliga skapelsen kommer till tals i lika hög grad som människan då båda ses som Guds tecken.<sup>8</sup>

Muslim sages referred to the cosmic or ontological Qur’an [...] they saw upon the face of every creature letters and words from the cosmic Qur’an [...] they remained fully aware of the fact that the Qur’an refers to phenomena of nature and events within the soul of man as āyāt [...] for them forms a nature were literally Āyāt Allah.<sup>9</sup>

---

7. Det är bland annat följande verser som lyfts fram som bevis på att det är Gud som är den enda ägaren av skapelsen: ”Guds är herraväldet över himlarna och jorden och Gud har allt i Sin makt” (3:189); ”Allt i himlarna och på jorden tillhör Honom och allt böjer sig för Hans vilja” (2:116).

8. Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, Albany, NY 1993, 131–132.

9. Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, New York 1996, 130–131.



Föreställningarna kring den icke-mänskliga skapelsen som någonting som inte är totalt väsensskilt från människan, utan snarare som en del av tillvaron vid sidan av människan, får som konsekvens att den inte betraktas som en fiende som ska besegras eller någonting som människan ska härska över. Icke-mänskliga skapelser ses liksom människan som Guds tecken (*āyāt, vestigia dei*). Genom att framställa människan som Guds tecken (*āya*) inordnas hon i Guds hela skapelse. På detta sätt blir hon bara en del av skapelsen, en del av naturen och därmed ingenting utöver den.

Ytterligare en garant för att den islamiska skapelseteologin inte ger människan fria händer att utsätta naturen för rovdrift är synen på människan som Guds tjänare (*‘abd*). Denna ställning tolkas som att människan, som en god tjänare av Gud, ska ta hand om det som Gud enligt Koranens terminologi har skapat ”i det bästa av skapnad” (40:64) och att människan ska ta hand om denna skapelse på bästa sätt. Detta är dessutom någonting som människan har vittnat om i samband med skapelsen, skriver Nasr.<sup>10</sup> Sett ur detta perspektiv innebär vittnesbördet (*shahada*) att människan är fullt medveten om sitt ansvar.<sup>11</sup>

På samma gång framställs människan som den bland Guds alla skapelser som har anförtrotts ansvaret att förvalta Guds skapelse. I korantexten används begreppet *amana*, som har tolkas som att Gud lånar ut sin skapelse till människan och att människan tar på sig förvaltningsansvaret.<sup>12</sup> Människan beskrivs också som den av Guds skapelser som i bästa fall kan uppnå ställningen som Guds ställföreträdare (*khalifa*) på jorden.<sup>13</sup>

Förvaltarskapsansvaret (*amana*) framhålls som ett viktigt fundament i denna teologiska tankebyggnad. Det anses motverka uppfattningen att människan ges möjligheten eller tillåtelsen att härska över jorden och naturen utan några som helst begränsningar. Människans medvetenhet om detta ansvar fungerar i proaktivt syfte då den anses ingjuta insikten att Gud är

---

10. Nasr, *Religion and the Order of Nature*, 130–131.

11. Nasr hänvisar bland annat till följande vers ur Koranen: ”Och när din Herre låter nya slakten utgå från Adams länder, begär Han av dem att de skall vittna om sig själva [och frågar]: ’Är Jag inte er Herre?’ [Då] svarar de: ’Jo, vi vittnar [att Du är vår Herre]!’ [Detta sker] för att ni [människor] inte på Uppståndelsens dag skall säga: ’Om detta var vi inte medvetna.’” (7:172).

12. Det är bland annat denna vers ur Koranen som muslimska ekoteologer hänvisar till då den anses styrka förvaltarskapstanken i den islamiska skapelseteologin: ”Vi erbjöd himlarna och jorden och bergen ansvaret [*amana*], och de avböjde av ängslan [att inte kunna bära] det; men människan – alltid beredd till synd och dårskap – tog det på sig” (33:72).

13. Det är denna vers ur Koranen som anses styrka denna uppfattning: ”Och se, din Herre sade till änglarna: ’Jag skall tillsätta en ställföreträdare [*khalifa*] på jorden.’ [Änglarna] sade: ’Skall Du tillsätta någon som stör ordningen där och sprider sedefördärv och [till och med] utgjuter blod, medan det är vi som sjunger Ditt lov och prisar Ditt heliga namn?’ [Gud] svarade de: ’Jag vet vad ni inte vet.’” (2:30).

världens skapare och att människan endast är en av Guds skapelser som har anförtroddts ansvaret att förvalta och ta hand om jorden och naturen och dess resurser under sitt jordeliv.

Människans ställning som Guds ställföreträdare på jorden (*khalifa*) är sammanvävd med förvaltarstanken och innebär att människan inte bara har till uppgift att förvalta Guds skapelse. En annan tanke som knyts till denna föreställning är att människan står i en beroendeställning till den. Förvaltarstanken utgår från att människans förhållande till Guds skapelse är en ömsesidig relation mellan skapelsen och människan. Denna idé anses motverka synen på naturen som ett outtömligt förråd som människan kan ösa ur efter behag. Förvaltarstanken innebär att människan inte äger andra människor, jorden, djuren, träden och allt annat som ingår i skapelsen. Det bekräftar bara att människan är en del av skapelsen. Det enda som särskiljer henne från andra är att hon vid skapelsen har fått uppdraget och ansvaret att förvalta Guds skapelse på bästa sätt. En konsekvens av förvaltarstanken är att människan är ansvarig inför den som har gett henne detta ansvar, det vill säga Gud. Detta tolkas i sin tur som att då människan är ansvarig inför Gud kan hon inte våldföra sig på naturen.

Människans förvaltaruppdrag och hennes beroende av naturen ses som en förutsättning för att skapa balans i tillvaron. Detta går tillbaka till att det inte bara är uppdragsgivaren som ställer människan till svars för hennes handlingar gentemot naturen och miljön. Med hänvisning till Koranen framhåller man att om människan sviker sitt ansvar och missköter naturen kommer den slå tillbaka med full kraft. Som exempel på detta nämns klimatförändringarna och den globala uppvärmningen som exempel på hur naturen kan slå tillbaka med förödande effekter när människan missköter sitt uppdrag. Om människan däremot väljer att leva i samklang med naturen och behandlar den väl kommer naturen att ge tillbaka rikligt och på ett sätt som berikar människans liv.

Förvaltarstanken ställs som en motvikt till den antropocentriska och individcentrerade världsbilden som betraktar all icke-mänsklig skapelse instrumentellt och ur ett nyttoperspektiv. Det vill säga en världsbild som ser allting som diverse objekt i ett vinstspel vars främsta syfte är att tillfredsställa mänsklig girighet och andra lustar.

Mot denna bakgrund slår Nasr fast att människan inte äger naturen, utan har fått den till låns. Varje form av ingrepp i eller överkan på naturen måste i enlighet med denna uppfattning ske med Guds tillstånd. Med hänvisning till olika koranverser understryker Nasr att människans uppgift är att förvalta och ta hand om naturen och dess resurser på bästa sätt.<sup>14</sup>

14. ”Tro på Gud och på Hans Apostel och ge åt andra av det som Han har gett er i uppdrag

Förvaltarens ansvar och människans ställning som Guds tjänare framhålls som en kombination som tillsammans utgör en garanti för att människan ska respektera och skydda den icke-mänskliga skapelsen från rovdrift. En annan komponent i Nasrs tankegångar är att han framställer Gud som den ultimata "miljön", som omger människan. Denna uppfattning bygger han på koranversen 4:126: "Allt det som himlarna rymmer och det som jorden bär tillhör Gud och Gud har uppsikt över allt." Miljö- och klimatkrisen är, enligt Nasr, en följd av den moderna människans vägran att se Gud som miljön samt föreställningen att naturen är en ontologisk självständig verklighet som är skild från Gud.<sup>15</sup>

Nasrs föreställningar delas av andra muslimska tänkare som anser att den maktställning som ges människan i islams skapelseteologi sker under förutsättningen att förvaltarens ansvar sker i enlighet med Guds lag. Människans roll som förvaltare ger inte människan någon rätt att ingripa i naturen utan ägarens tillstånd. Människan kan under inga omständigheter skada och förstöra, förorena och på annat sätt skada Guds skapelse. För att få ägarens, det vill säga Guds, tillåtelse att utnyttja jordens och havens resurser måste människan följa Guds påbud och undvika det som Gud har förbjudit. Den som vill följa islams påbud och undvika dess förbud ska följa den islamiska rätten (*shari'a*).<sup>16</sup>

### Muslimerna och implementering av västerländska ideal

Karaktäristiskt för Nasrs föreställningar är att de är normativa och beskriver ett idealtillstånd. Det är på grund av detta som han friskriver islams skapelseteologi från allt ansvar för klimat- och miljökrisen. När det gäller muslimer väljer han en annan strategi. Hans grundinställning är att muslimer inte bär någon skuld för kriserna eftersom miljöförstörelsen och klimatförändringarna har sin grund i det paradigmskifte som startade med renässansen. Han har dock att hantera problemet att muslimer runt om i världen brottas med miljö- och klimatkriserna. Detta gäller såväl välbärgade muslimer i de rika oljestaterna vid Persiska viken som fattiga muslimska länder i Sydasiens. Alla har drabbats hårt av den globala uppvärmningen och miljökrisen. Man har problem med mycket höga temperaturer under sommaren samt omfattande luftföroreningar när inversion uppstår varje år i megastäder som Kairo och Teheran. Det är en stor hälsofara som leder till många människors död varje år. Till dessa ska läggas problem som vattenbrist, ökenspridning och andra livshotande problem. När Nasr söker förklaringarna bakom de

---

att förvalta; de som tror och som ger åt andra har en riklig lön att vänta" (57:7).

15. Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 131, 135–137.

16. Abdullah Javadi Amoli, *Eslam va mohit-e zist*, Qom 2007, 169–172.

problem som muslimska länder brottas med konstaterar han att de till viss del bottnar i den globala klimatkrisen. En annan och kanske viktigare orsak är emellertid att muslimer har övergett det muslimska idealet och i stället anammat västerländska moderniseringsideal, dess konsumtionsmönster och livsstil och därmed själva blivit en del av problemet.

En viktig anledning till detta är, enligt Nasr, att den muslimska världsbilden allt sedan 1700-talet har drivits i periferin i muslimska länder. Detta ägde rum samtidigt som flertalet muslimska länder hamnade under europeiskt kolonialt styre och tog till sig den västerländska civilisationens ekonomiska (läs: kapitalistiska) ideal. Många muslimer har följt den västerländska synen som bygger på att människan ska härska över naturen och exploatera dess resurser för sin ekonomiska vinnings skull.<sup>17</sup> Mot denna bakgrund anklagar Nasr muslimer för att inte ha följt den muslimska världsbilden, dess etiska normer och kunskapsideal under de senaste århundradena.

Under de gångna ett och ett halvt seklerna har två röster varit mest tongivande i den muslimska världen när det gäller synen på den västerländska civilisationen. Den ena är den salafistiska eller wahhabitiska, vars främsta kännetecken är dess motstånd mot vissa delar av den västerländska civilisationen inom områden som politiska och individuella fri- och rättigheter samt sociala och kulturella reformer. De har däremot bejakat västerländsk livsstil och dess konsumtionsmönster. Detta motstånd har emellertid utgått från ett legalistiskt synsätt. Det som är viktig inom denna idéströmning är den konservativa och bokstavstroga tolkningen av shariarätten och dess företrädare i alla avseenden. Detta är ett synsätt som står långt ifrån vad Nasr betecknar som klassisk islamisk teologi och filosofi och det rationalistiska teologiska perspektivet. Han anklagar salafister och wahhabiter för att inte vara kapabla att upptäcka och inse det skadliga med den västerländska världsbilden. Det är också denna oförmåga som ligger till grund för att wahhabismens främsta företrädare, Saudiarabien, och de så kallade gulfstaterna i dag utgör de främsta konsumenterna av västerländska produkter. När de lyckades med konststycket att röja de legala hindren har de helt obehindrat anammat ett västerländskt konsumtionsmönster.<sup>18</sup>

Den andra rösten tillhör muslimska modernister som hyllar allt som förknippas med väst. Deras reaktion är att kopiera och inkorporera allt som man har gjort i väst i muslimska länder. Britternas kolonisering av Indien som satte punkt för det muslimska Mogulriket i Indien 1858, Napoleons seger över Egypten 1798 och det osmanska rikets försvagning och kollaps efter första världskriget startade en intellektuell rörelse i muslimska länder som

---

17. Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 129–130.

18. Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 137–138.

lade grunden för moderniseringssträvanden i muslimska länder. Kolonialmakternas framgångar på slagfältet och det osmanska rikets sammanbrott skickade chockvågor över muslimska länder. Det ställde muslimska tänkare inför många nya utmaningar. Det handlade om nya rättsliga, juridiska, politiska, sociala, kulturella, vetenskapliga, filosofiska och ekonomiska tankegångar som utmanade den rådande ordningen i muslimska länder. Man var tvungen att svara på dessa utmaningar; antingen skulle man vända sig bort från förändringens vindar eller så skulle man försöka bejaka hela eller delar av dem. Många muslimska tänkare sökte svaret på frågan varför muslimerna hade hamnat på efterkälken i jämförelse med Europa och väst. De nya utmaningarna från väst, som av en del muslimska tänkare har jämförts med en jordbävning, hade skakat om den muslimska världens maktelit. Kolonialmakternas framfart hade förändrat den militära och politiska maktbalansen till de muslimska ländernas nackdel. Det var dock inte bara på denna nivå som man kände av skalven. Det rådande muslimska paradigmet hade också skakats om i sina grundvalar.<sup>19</sup> Det var i detta läge som muslimska tänkare kom med sina olika förslag på hur man skulle svara på dessa utmaningar och hur man skulle lösa de kriser som hade drabbat muslimska länder. Medan en del ville vrida klockan tillbaka till islams allra tidigaste era ville andra göra nya tolkningar av islams urkunder. De som kom att betecknas som modernister valde att kombinera dessa modeller med varandra.

Även om modernisterna var mycket kritiska mot de europeiska kolonialmakterna riktades udden av deras kritik mot de egna muslimska makt-havarna och de religiösa auktoriteterna. Man anklagade dem för att ha svikit muslimerna och för att ha avvikit från den sanna islam. Deras främsta budskap var att man skulle ta till sig västerländsk vetenskap och dess industriella framsteg för att skapa välstånd i muslimska länder. Den industriella revolutionen och västerländsk teknologi hyllades av muslimska modernister utan att ifrågasätta dess skadliga påverkan på miljön. Muslimska tänkare som al-Afghani (1838–1897) menade att västerländsk vetenskap och teknologi utan några problem kunde anammas inom islam, eftersom islamisk och västerländsk vetenskap var i symbios med varandra.<sup>20</sup>

Dessa motsatta reaktioner motade bort den ursprungliga muslimska världsbilden, vars främsta kännetecken är dess kärlek till naturen och ett sökande efter att dechiffrera naturens mysterier. Ytterligare ett område som drevs i periferin genom implementering av den västerländska modellen i muslimska länder var att den islamiska etikens normativa kriterier kring

---

19. Rasoul Jafarian, "Salafigari zendeh ast: Gooneh shenasi-ye andishe-ye bazgasht be Qur'an dar tarikh-e andishe-ye eslam va Iran", *Mehrnameh* 6:44 (2015), 191.

20. Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 138.

måttfullhet i såväl konsumtion som alla andra områden fick ge vika för en västerländsk livsstil som förordade extravagans och överkonsumtion.

Nasr anser dock att den autentiska islamiska rösten och den religiösa världsbilden inte går att reducera till en moralisk röst. Här finns även en rationell röst, vars främsta kännetecken är att den riktar hård kritik mot antropocentrismen och den västerländska vetenskapen som anser sig ha monopol på rationellt tänkande och som har varit pådrivande i fråga om kontroll och makt över naturen.<sup>21</sup>

Ytterligare en punkt som Nasr lyfter fram är att muslimska länder blev tvungna att ta till sig den västerländska modellen för att komma åt sina ekonomiska problem. Kolonialmakter och deras efterföljare tvingade den västerländska livsstilen på människor runt om i världen, däribland den muslimska världen. Det är en slösaktig livsstil som slukar stora kvantiteter energi och råvaror. Muslimernas kapitulation inför väst innebar att den muslimska teistiska natursynen trängdes undan till förmån för antropocentrism, individualism och ett ytterst destruktivt förhållningssätt till naturen och dess resurser.<sup>22</sup> Mer specifikt skulle man, enligt Nasrs resonemang, kunna tala om en sorts kollaps för den muslimska teistiska världsbilden, dess utbildningsideal och tillhörande institutioner. Denna distansering har, enligt honom, haft en stor negativ påverkan på den yngre generation som har blivit alltmer alierad i förhållande till den muslimska traditionen.

Läget är emellertid inte utsiktslöst, enligt Nasr. Trots den europeiska och västerländska dominansen över muslimska länder är hoppet för muslimska länder inte ute, understryker han. Till skillnad från det sekulariserade Europa och väst där den religiösa världsbilden har helt kapitulerat för vetenskapen är läget annorlunda i muslimska länder. Den muslimska världen har goda förutsättningar för att kunna hantera dessa problem. Religionen islam har fortfarande stor trovärdighet bland allmänheten. Den naturliga teologin och synen på det heliga inom muslimsk kontext har inte drabbats av samma tillbakagång som har varit fallet för kristendomen i väst. Islamisk etik baserad på uppenbarelsen har en stark ställning bland muslimer. Dessa omständigheter gör det lättare att engagera muslimer i arbetet med att rädda naturen och miljön från allt det skadliga som har kommit från väst.<sup>23</sup>

För att kunna lyckas med detta måste man presentera islams syn på naturen på ett sätt som är tillgängligt för den breda muslimska allmänheten. Detta behövs för att muslimer kritiskt ska kunna granska den västerländska övertron på vetenskapen och dess scientistiska reduktionism. Den

---

21. Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 140.

22. Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 140–141, 144.

23. Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 143–144.

muslimska allmänheten behöver också få insyn i islams vetenskapshistoria för att visa att det inte råder någon brist på vetenskaplig kunskapstradition inom islam.<sup>24</sup>

Ett annat steg i denna riktning är att sprida kunskap om den islamiska etikens hantering av frågor som rör naturen och miljön. I detta ingår mer kunskap om shariarättens föreskrifter om värnandet av naturen, etisk försvarbar djurhållning och etisk hantering av växtligheter, naturresurser och så vidare. Enligt Nasr bidrar islam med en världsbild som innebär en fredlig samexistens mellan människan och Guds icke-mänskliga skapelser: naturen, djuren och växtligheterna. Islam förespråkar en kärleksfull relation till naturen. Denna världsbild lägger grunden för ett etiskt förhållningssätt som har sin upprinnelse i islamiska värdegrunder och som förhindrar människans ohämmade exploatering av naturen och miljön.<sup>25</sup>

För att motverka den okritiska implementeringen av den västerländska världsbilden måste man, enligt Nasr, se till att få den muslimska allmänheten att inse att naturen inte bara består av Guds tecken utan också återspeglar det gudomliga. Han tolkar koranversen ”Öst och väst tillhör Gud och vart ni än vänder er [finner ni] Guds anlete. Gud är överallt och vet allt” (2:115) som att allt i tillvaron hänger samman och att förstörelsen av en del av Guds skapelse kommer att påverka andra delar av tillvaron. Människan måste komma till insikt om att hon inte kan rädda naturen utan att se det gudomliga i naturen. Ett första steg i den riktningen är insikten om det heliga i skapelsen. Människan kan inte förstå det heliga i skapelsen utan att upptäcka det heliga inom sig själv och det heliga som sådant. Dessa insikter är viktiga förutsättningar för att människan ska kunna leva i harmoni med naturen. Enligt Nasr kan man inte hantera hoten mot naturen, klimatet och miljön utan att bota den moderna människans andliga kris. Detta kan, enligt honom, bara ske genom att människan återupptäcker det gudomliga i både sig själv och naturen.<sup>26</sup>

### **Teocentriskt substitut**

Ett centralt inslag i Nasrs normativa ekoteologi är den skarpa civilisationskritiken mot väst. Detta kommer till uttryck i kritiken mot den antropocentriska världsbilden, den cartesianska deismen, övertron till vetenskapen och det libertarianska filosofiska och politiska perspektivet. Dessa framhålls som signifikativa faktorer som har lett till en avsakralisering av kosmos och ett obalanserat fokus på människans intressen, som exempelvis bejakande

---

24. Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 145.

25. Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 145.

26. Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 144–145.

av hennes individuella autonomi och valfrihet. Det är ett sekulärt synsätt som bygger på föreställningen om mänsklig exceptionalism; ett synsätt som anklagas för att ha suddat ut allt det heliga i tillvaron.

Nasr är inte ensam om denna uppfattning. Den brittiske muslimske filosofen Shabir Akhtar riktar kritik mot vad han beskriver som människans själv tillräcklighet, vilken utgår från föreställningen om människans oberoende av Gud. Det är en uppfattning som, enligt honom, får mothugg av islams naturteologi:

The Qur'an attacks human presumption, such as claims of human self-sufficiency and hubris and creaturely independence from God. It sets limits to the use of human reason in the aftermath of revelation, after the closing of the final canon. It *reveals* to us the correct uses and limits of unaided human reason, the correct contours of a natural theology, and the general apologetics that would help defend revealed claims about God against the secular detractors of Islam.<sup>27</sup>

Förutom detta utpekas den västerländska energislukande livsstilen samt den ständiga jakten på vinst och rikedom som viktiga orsaker bakom miljö- och klimatkriserna. Här finns en mycket stark misstro mot en övertro på vetenskapen. Utan att förneka vetenskapens och teknologins betydelse riktas skarpt tvivel mot vad som beskrivs som scientismens reduktionistiska synsätt. Nasr karaktäriserar det senare som en totalitär ideologi som inte erkänner andra åskådningar och synsätt.

Nasr och en rad andra muslimska teologer ifrågasätter den västerländska modellens anspråk på universalism. De understryker att västerlandets vetenskap, teknik och filosofi har fått universell status genom kolonialism och den moderna globaliseringen. Andra bidragande orsaker till denna utveckling sägs ha varit implementeringen av västerlandets politiska ideal, populariseringen av dess vetenskapliga framsteg samt de sociala förändringar som har skett i globaliseringens kölvatten. Globaliseringen har även påverkat kulturen, språket, kommunikationen, normer och värderingar, sociala relationer och de vardagliga praktikerna i stora delar av världen, däribland den muslimska världen i bred bemärkelse. Det är en utveckling där muslimska länder inte haft några starka motmedel.

Sammantaget utpekas dessa som faktorer som har bidragit till de miljö- och klimatproblem som även har drabbat muslimska länder. Problemets kärna anses ligga i motståndet mot religion, andlighet och övergivande av

---

27. Shabbir Akhtar, "Can an Islamic Natural Theology Explain God's Silence Today?", *Renovatio*, 4 mars 2020, <https://renovatio.zaytuna.edu/article/can-an-islamic-natural-theology-explain-gods-silence-today>.



traditionella normer och principer som återfinns i den autentiska formen av islam.<sup>28</sup>

Den islamiska skapelseteologin lyfts fram som ett teocentriskt substitut till västerlandets antropocentrism och vad som betecknas som dess dogmatiska förnuftstro och vetenskapssyn. Nasr ger uttryck för en kritik som vill göra upp med den avsakraliserade världsbilden och vill sätta stopp för den sekulära världsbildens ensamrätt som, enligt honom, ger naturvetenskapen en monopolställning.<sup>29</sup> Detta sker genom en återgång till en teistisk världsbild som genom att stärka människans tro och genom en återsakralisering av kosmos begränsar klimathoten och miljöförstöringen. Denna återsakralisering är endast möjlig inom ramen för en världsbild där den teistiska världsbilden har en central plats. Tanken är att i den postsekulära eran ska människan med hjälp av tron och insikten om det gudomliga i såväl människan som Guds icke-mänskliga skapelse förstå att hon ska hantera jordens resurser på ett måttfullt och varsamt sätt. Det är ett alternativ som värnar om både det mänskliga och det icke-mänskliga.

Islamisk etik lyfts fram som ett viktigt inslag i den sakrala världsbildens revitalisering. Den anses bidra med en andlig dimension i relationen mellan människan och kosmos. Detta beror på att den islamiska etiken uppmanar människan till måttfullhet och påminner henne om att komma till insikt om sin roll i förhållande till Guds icke-mänskliga skapelse. Än viktigare i detta avseende tycks vara hur Nasr tolkar, eller rättare sagt läser in, den islamiska skapelseteologins grundpelare: förvaltarskapstanken (*amana*), vittnesbördet (*shahada*), människans ställning som Guds tjänare (*'abd*) och Guds ställföreträdare på jorden (*khalifa*) samt det faktum att människan såväl som naturen ses som Guds tecken (*āyāt*).

Ur ett normativt perspektiv framhåller Nasr islamisk skapelseteologi och islamisk teologisk etik som garant för att människan inte ska ägna sig åt miljö- och klimatförstörande verksamhet. Detta synsätt ses som en hållbar modell som erkänner den icke-mänskliga skapelsen och visar att människans öde är sammanvävt med det icke-mänskliga. Sett ur detta perspektiv begränsas människans roll till en förvaltare av Guds skapelse och att människan endast får låna denna under sitt jordeliv. Detta anses inte lämna något utrymme för rovdrift på naturen. Till detta ska läggas att människan får hantera naturens resurser, det vill säga Guds skapelse, i enlighet med ägarens, Guds, tillstånd, vilket innebär att Gud som skapare inte ger tillstånd till sådant som leder till negativ inverkan på skapelsen.<sup>30</sup>

28. Nasr, "Hela naturen talar om Gud", 10–13.

29. Nasr, "In the Beginning Was Consciousness", 224–225.

30. Said Farahanifar & Mohammad Ali Farahanifa, "Moḥit-e zīst va nezām-e akhlāqī-ye ān dar islam", *Ma'rifāt-e Eghtesādi-e Eslāmī* 4 (2013), 152–153.

## Normativt perspektiv som problem

En sak som man måste ta i beaktande i detta sammanhang är att Nasr inte bara företräder ett normativt islamiskt ekoteologiskt perspektiv. Hans tankegångar är i lika hög grad sprungna ur den religionsfilosofiska idéströmningen *philosophia prennis*, som ser på religion i största allmänhet som den främsta vägen för insikten om Gud eller det Högsta Väsendet. Denna idétradition lyfter fram metafysiken som den kunskapskanal med vars hjälp människan kan tolka kosmos. Nasrs kritik mot vetenskapen och det antropocentriska perspektivet bottnar till stora delar i denna religionsfilosofiska idéströmning.

Ytterligare en aspekt i denna debatt är att Nasr och likasinnade muslimska ekoteologer utgår från ett normativt perspektiv som tar den egna uppfattningens sannfärdighet för given. Det är denna utgångspunkt som gör att de ser på förvaltarstanken och liknande idéer som unika för den islamiska skapelseteologin. I själva verket återfinns många av dessa tankegångar bland annat hos en rad kristna teologer. Detta visar att Nasrs dikotomiska framställning av förhållandet mellan islamisk ekoteologi och andra teologiska traditioner inte stämmer överens med den pågående ekoteologiska debatten kring miljö- och klimathoten. Många av de idéer som framställs som unika för muslimsk ekoteologi har sina motsvarigheter i andra samtida religiösa tanketraditioner.

Ett annat problem är att det normativa perspektivet gör att Nasr inte förmår problematisera den gudsbild som han tar för given. Ett antal kristna feministiska teologer riktar kritik mot den gudsbild som förekommer inom den traditionella kristna ekoteologin och som återfinns hos Nasr. Det gäller den gudsbild som Sallie McFague (1933–2019) benämner som den ”monarkiska modellen av Gud”. Det är en gudsbild som framställer Gud som totalt väsensskild från världen, upphöjd över den och dess absolute härskare. Det mest kännetecknande för denna gudsbild är synen på Gud som en härskare som antingen är dominant eller välvillig, eller bådadera.<sup>31</sup>

Denna traditionella gudsbild har under lång tid varit ifrågasatt inom den kristna feministteologin. Kritiken har framför allt riktats mot dess betydelse för synen på människan och för vilken typ av politisk ordning eller ordningar den legitimerar. Det är en gudsbild som förutsätter att Gud är den upphöjde samtidigt som allt annat är ingenting.<sup>32</sup> McFague argumenterar för en annan gudsbild som har gjort upp med den arkaiska och monarkiska föreställningen. I stället för den dikotomiska bilden av en härskare och en

---

31. Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, Minneapolis, MN 1993, 94.

32. McFague, *The Body of God*, 95.

värld som behärskas av Gud talar hon om världen som ”Guds kropp”, där det råder en ”intim” relation mellan Gud och världen.

Den senare är mer förenlig med den gudsbild som man bland annat möter i den sufiska idétraditionen inom islam, som med utgångspunkt i den islamiska skapelseteologins föreställningar om människans dubbla natur ser ett tydligt samband och en påtaglig samhörighet mellan Gud och människa, där människan har samhörighet med Gud genom sin andliga sida. Det är utifrån det perspektivet som sufierna talar om människans uppgående i eller förenande med Gud.

Ytterligare ett problem med Nasr och även andra muslimska ekoteologer är deras syn på miljöproblemen i muslimska länder. Gemensamt för dessa tänkare är att de inte vill erkänna något ansvar för muslimer. Ansvaret tillskrivs forna kolonialmakter, modernitetens globalisering och att muslimerna genom sitt anammande av västerländsk livsstil distanserat sig från den islamiska. Det är ett synsätt som trots sin rättmätiga kritik mot den europeiska världsbilden och forna kolonialmakter saknar ett självkritiskt perspektiv. Sett mot denna bakgrund ses muslimer som ett offer för den västerländska världsbildens anspråk på universalism och globaliseringen av dess livsstil.

Karaktäristiskt för Nasrs argumentation är den okritiska framställningen av den egna modellen. Det muslimska perspektivet framställs som ett idealiskt sådant och när man konfronteras med miljö- och klimatproblemen i muslimska länder rentvår man det idealiska muslimska perspektivet från allt ansvar. Uteblivandet av det goda eller idealiska tillståndet läggs antingen på externa faktorer som kolonialism och västerländska staters hegemoni över muslimer, eller muslimer som inte har förmått implementera det autentiska idealiska tillståndet. Detta tänkesätt inger intrycket av att vara utopiskt med bristande verklighetsförankring.

Karaktäristiskt för Nasrs tänkesätt är att han skyller miljö- och klimatkriserna på den västerländska civilisationen. Genom detta utpekande följer även att den muslimska civilisationen inte bär något ansvar för utvecklingen. Parallellt med detta bidrar den romantiska självbilden till att slå fast att den idealiska egna modellen aldrig skulle leda till sådana miljö- och klimatproblem. Den lösning som lyfts fram både implicit och explicit är att en övergång till den egna modellen löser alla problem. Det saknas en kritisk tillbakablick på hur miljö- och klimatfrågorna hanterades inom den muslimska civilisationen och de stora muslimska imperier som fanns fram till den moderna erans genombrott. Denna okritiska självbild ger ett intryck av att några sådana problem antingen inte existerade i den muslimska civilisationen innan muslimerna hamnade under kolonialmakternas herravälde.

Om några sådana problem existerade, förklaras de med muslimernas oförmåga att implementera den autentiska idealiska modellen.

Självbilden som bygger på den egna modellens sannfärdighet används som en fond för att förklara muslimernas förhållande till den västerländskt centrerade globaliseringsprocessen. Till att börja med utgår man från en försvarsposition som framställer muslimer som offer. Muslimer sägs ha dragits in i detta helt ofrivilligt, vilket gör att de inte kan avkrävas något ansvar. Slutsatsen av detta argument är att miljö- och klimatkriserna måste lösas och hanteras av dem som har orsakat dem.

Trots att man rentvår muslimer från allt ansvar förebrår man dem för att ha utelämnat den autentiska modellen av islam. Muslimska auktoriteter och makthavare beskylls för att ha svikit sitt ansvar att implementera den idealiska muslimska modellen.

Nasr och andra likasinnade muslimska ekoteologer har en poäng i sin civilisationskritik, men deras normativa utgångspunkt, vars främsta byggsten är föreställningen om den egna modellens sannfärdighet och förträfflighet, motverkar varje form av kritiskt förhållningsätt till den egna modellen. Den motverkar också varje problematiserande av den egna modellens eventuella brister. ▲

#### SUMMARY

Many Muslim theologians have been engaged in the debate over environmental destruction, global warming, and humanity's role in the emission of greenhouse gases threatening the Earth, humanity, and all animal and plant life. One element of the debate in the West has been the role played by Christianity in the environmental and climate crisis. The Christian creation theology, which elevates human beings to lords of creation with sovereignty over the Earth, has been a prominent target of criticism. Its perspective has been accused of conferring legitimacy upon humanity's plundering of nature. A similar viewpoint can be found in the Islamic creation theology, which presents human beings as the supreme creation in whose service God has created everything under the heavens. Muslim ecotheologians reject any criticism of the Islamic creation theology as a contributing factor to the environmental and climate crisis. Rather, they seek the root of these problems in the Western worldview and its anthropocentrism and individualism. Furthermore, the criticism is directed at Cartesian deism, industrialism, colonialism, the capitalist economic system, and, last but not least, the European model's claim to universalism. These are identified as the most important factors that have laid the foundation for a destructive impact on the environment and climate.

# Traditionens gränser

## *Teologiska reflektioner över al-Ghazālīs Fayṣal al-tafrīqa*

TOBIAS ANDERSSON

---

Tobias Andersson är lektor i systematisk teologi vid Uppsala universitet.

[tobias.andersson@teol.uu.se](mailto:tobias.andersson@teol.uu.se)

---

### Inledning

Termen ”tradition” dyker ofta upp i samtal om islam bland såväl historiker som teologer. Det råder ingen tvekan om att det finns en övergripande islamisk tradition med vissa gemensamma referensramar som i sin tur består av olika deltraditioner och skolbildningar.<sup>1</sup> I min avhandling *Kommentar till Sanusi* står frågan om tradition i centrum. Där utgår jag från det traditionsbegrepp som Alasdair MacIntyre framför i samband med sin teori om traditionskonstituerad rationalitet. MacIntyre menar att all systematisk intellektuell verksamhet ofrånkomligen sker i särskilda traditioner, vilka han beskriver som historiskt utsträckta och socialt förkroppsligade argument.<sup>2</sup> I avhandlingen argumenterar jag bland annat för att MacIntyres traditionsbegrepp inte bara bidrar till att förklara den islamiska teologins historiska utveckling inom ramen för olika deltraditioner, såsom den ash‘aritiska och den mäturīditiska, utan även till att tydliggöra förutsättningarna för att delta i deras fortsatta meningsutbyten i dag, inte minst när det sker vid europeiska universitet som förkroppsligar andra traditioner än islamiska.

---

1. Termen deltradition avser ”en av flera mindre traditioner eller inriktningar inom en och samma övergripande tradition, som delar fler avgörande utgångspunkter med varandra än med konkurrenter till den övergripande traditionen”. Tobias Andersson, *Kommentar till Sanusi: En systematisk studie i islamisk teologi*, Uppsala 2022, 23.

2. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3:e uppl., Notre Dame, IN 2007, 222; Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, IN 1988, 12, <https://doi.org/10.2307/j.ctv1bvfn11>.

En enkel men betydelsefull slutsats i avhandlingen är att frågor som berör islamisk teologi kan studeras med utgångspunkt i olika traditioner, såväl islamiska som icke-islamiska, varav ingen erbjuder ett traditionsoberoende perspektiv. Därför är det också angeläget för muslimska teologer med normativa ambitioner att se över i vilken traditions historiskt utsträckta argument man i första hand deltar – kanske inte helt olik hadithen om att varje person följer sin förtrogne väns *dīn* ("religion" eller "sätt att leva") och att man därför bör "se över vem man har som förtrogen vän".<sup>3</sup> Det sagda innebär inte att kritiska och konstruktiva samtal inte kan föras mellan olika traditioner – tvärtom! – men däremot att det kräver medvetenhet och kunskap om traditionernas olika förutsättningar.<sup>4</sup> Om den övergripande islamiska traditionen består av en rad olika deltraditioners historiskt utsträckta och socialt förkroppsligade argument är det viktigt att, som teolog med normativa ambitioner, förankra sitt arbete i dessa argument, även om man förhåller sig kritiskt till dem. Min avhandling utelämnar dock frågan om var gränserna går för den islamiska traditionen i allmänhet och för de enskilda deltraditionerna i synnerhet – en fråga som aktualiseras i de återkommande diskussionerna om teologisk förnyelse (*tajdīd*) och förnyad teologi (*kalām jadīd*). Kan islamisk teologi förnyas hur som helst och fortfarande betraktas som islamisk? Och vad krävs för att rättfärdiga en viss typ av teologisk förnyelse?

Dessa frågor om tradition och förnyelse är särskilt angelägna i och med inkluderingen av islamisk teologi i ämnen som systematisk teologi och religionsfilosofi vid europeiska universitet. I föreliggande artikel reflekterar jag över dem med utgångspunkt i Abū Ḥāmid al-Ghazālī's (1058–1111) *Fayṣal al-tafrīqa bayna l-islām wa-l-zandaqa* ("Den avgörande skiljelinjen mellan islam och heresi").<sup>5</sup> Boken är en berömd sunnitisk utläggning om vad som utgör otro (*kufī*) och vad som krävs för att förklara någon icke-troende

3. Al-Tirmidhī, Abū 'Īsā, *al-Jāmi' al-kabīr*, vol. 4, Beirut 1996, 187 (nr 2378); Abū Dāwūd al-Sijistānī, *Sunan*, vol. 7, Damaskus 2009, 204 (nr 4833). Alla översättningar från arabiskan är författarens egna.

4. Se vidare Andersson, *Kommentar till Sanusi*, 19–42.

5. Al-Ghazālī, *Fayṣal al-tafrīqa bayna l-islām wa-l-zandaqa*, Jeddah 2017. Det arabiska ordet som översätts som "heresi" är *zandaqa*. Bland sunnitiska lärda på al-Ghazālī's tid betecknade *zindīq* (pl. *zanādīqa*) en person som bestrider grundläggande islamiska trosföreställningar men trots det påstår sig vara muslim. Termen användes för att skilja på icke-muslimer som identifierar sig som muslimer och icke-muslimer som inte identifierar sig som muslimer. Substantivet *zandaqa* betecknar heresi i denna mening. En anklagelse om *zandaqa* var ofta liktydig med en anklagelse om apostasi (*ridā*) och otro (*kufī*). *Zandaqa* översätts som "masked infidelity" och *zindīq* som "crypto-infidel" i Sherman A. Jackson *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abū Ḥāmid al-Ghazālī's Fayṣal al-tafrīqa bayna al-islām wa al-zandaqa*, Oxford 2002, 5, 7. Se även François Clément de Blois, "Zindīq", i Peri Bearman et al. (red.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition (EI2)*, vol. 11, Leiden 2002, 510–513, [https://doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_COM\\_1389](https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1389).

(*takfir*). Dess huvudsakliga syfte är dock att tydliggöra gränserna för teologisk tolerans och motverka såväl dogmatisk intolerans som relativistisk indifferens. Al-Ghazālī kritiserar framför allt de som anklagar andra muslimer för otro på grund av meningsskiljaktigheter i teologiska tolkningsfrågor. I *Faysal al-tafrīqa* är han alltså inte ute efter att fastställa vilka tolkningar som är de rätta, utan vilka typer av tolkningar som är tillräckligt förankrade i den islamiska traditionen för att kunna sägas tillhöra den – för att kunna betraktas som ”tillräckligt islamiska” i vidast möjliga bemärkelse – eller åtminstone för att inte leda till otro. Eftersom al-Ghazālī utgår från den sunnitiska traditionen delas hans syn inte nödvändigtvis av andra inriktningar, men verket kan svårligen ignoreras i nutida diskussioner om tolkning och tolerans i islamisk teologi med tanke på dess historiska betydelse.<sup>6</sup>

I artikeln diskuterar jag inledningsvis distinktionen mellan tolkning och uppenbarelse,<sup>7</sup> vilken är avgörande för al-Ghazālīs resonemang, och sedan al-Ghazālīs tolkningsregel (*qānūn al-ta’wīl*) som syftar till att skilja acceptabla tolkningar från oacceptabla sådana. Därefter lyfter jag fram en ofta förbisedd aspekt av *Faysal al-tafrīqa* som framträder tydligare i al-Ghazālīs övriga verk, nämligen de etiska och andliga dygder som han menar att teologin, liksom all annan intellektuell verksamhet, förutsätter. Avslutningsvis resonerar jag kortfattat om teologisk förnyelse utifrån de föregående avsnitten och föreslår att teologisk förnyelse givetvis kräver en förankring i de islamiska grundtexterna – Koranen och haditherna – men även en förankring i de historiskt utsträckta meningsutbyten varav de islamiska tolkningstraditionerna består, inklusive de ”grundläggande överenskommelser” och samförstånd om till exempel profeten Muhammeds fullkomliga sannfärdighet och förebildlighet som al-Ghazālī betonar i *Faysal al-tafrīqa*.<sup>8</sup> Artikelns syfte är att inleda en diskussion om traditionens gränser i relation till teologisk förnyelse utifrån al-Ghazālīs klassiker. Artikeln bidrar även till pågående

---

6. Al-Ghazālī tillhörde den ash’aritiska teologiskolan, men hans utläggning i *Faysal al-tafrīqa* delas av huvudfåran i övriga sunnitiska teologiskolor – den mu’tazilitiska, den mäturidiska och den hanbalitiska – och kan därför beskrivas som sunnitisk i vid bemärkelse. För en introduktion till dessa skolor, se Sherman A. Jackson, *Islam and the Problem of Black Suffering*, Oxford 2009, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195382068.001.0001>. För en introduktion till al-Ghazālīs teologi, se till exempel Frank Griffel, *Al-Ghazālī’s Philosophical Theology*, Oxford 2009, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195331622.001.0001>.

7. I det här sammanhanget avser uppenbarelsen inte bara Koranen utan även profetens *sunna* (”normerande sedvänja”) så som den återges i tillförlitligt förmedlade hadither. Liksom andra muslimska teologer menar al-Ghazālī att profeten Muhammed förkroppsligade Koranens budskap på ett sådant sätt att hans ord och handlingar också kan betraktas som en typ av uppenbarelse. Se även Jackson, *On the Boundaries*, 19.

8. Uttrycket ”grundläggande överenskommelser” kommer från MacIntyre, *Whose Justice?*, 12. Det avser principer varom det råder enighet och samförstånd i traditionen.

diskussioner om förutsättningarna för normativa eller kritiska och konstruktiva studier av islamisk teologi vid europeiska universitet.

### Vad är egentligen islamiskt?

Adjektivet ”islamisk” (*islāmī*) används huvudsakligen på två sätt, antingen som en normativ beteckning på något som verkligen tillhör den ”religion” (*dīn*) som profeten Muhammed förmedlade och förkroppsligade, eller som en deskriptiv beteckning på något som tillskrivs denna religion, oavsett om det verkligen tillhör den eller inte. Den normativa användningen är uppenbar, men den deskriptiva användningen kan behöva illustreras med ett par exempel. Abū l-Ḥasan al-Ash‘arī (ca 874–ca 936), som har fått ge namn åt den ash‘aritiska teologiskolan, författade ett doxografiskt verk med titeln *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-khtilāf al-muṣallīn* (”De islamiska inriktningarnas åsikter och de bedjandes meningsskiljaktigheter”). I titeln refererar ”islamiska” till personer och inriktningar som på ett eller annat sätt menar sig tillhöra islam och som härstammar ur islam som historisk tradition. Al-Ash‘arī inleder verket med orden: ”Efter profeten – må Gud välsigna honom och skänka honom frid – uppstod många meningsskiljaktigheter bland människorna. De anklagade varandra för villfarelse och tog avstånd från varandra. Därmed uppstod tydligt åtskilda grupper och inriktningar, även om islam förenade och inbegrep samtliga.”<sup>9</sup> Sedan beskriver al-Ash‘arī vad som utmärker de olika grupperna och inriktningarna utan att utesluta någon på grund av att han själv inte anser att de verkligen representerar islam i normativ mening. På ett liknande sätt använder Sa‘d al-Dīn al-Taftāzānī (1322–1390) adjektivet ”religiös” (*dīnī*) som en synonym till ”islamisk” (*islāmī*) i inledningen av *Sharḥ al-maqāṣid* (”Kommentar till *al-Maqāṣid*”). Han förklarar att ”religiösa trossatser” i definitionen av *ilm al-kalām* som ”läran om religiösa trossatser utifrån definitiva bevis” avser trossatser ”som tillskrivs Muhammeds religion, oavsett om de bygger på uppenbarelsen eller inte, oavsett om de verkligen tillhör hans religion [...] eller inte”.<sup>10</sup>

I exemplen ovan används adjektiven *islāmī* och *dīnī* deskriptivt snarare än normativt på ett sätt som har vissa likheter med den gängse användningen av adjektivet ”islamisk” i akademiska sammanhang. Det är en rimlig utgångspunkt när islamisk teologi inkluderas i ämnen som systematisk teologi och religionsfilosofi där teologer och filosofer förväntas bidra kritiskt och konstruktivt till de teologiska eller filosofiska traditioner som utforskas. Dessa ämnen kan inte utesluta vissa typer av teologi för att de inte

9. Abū l-Ḥasan al-Ash‘arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn wa-khtilāf al-muṣallīn*, vol. 1, Beirut 1990, 34.

10. Sa‘d al-Dīn al-Taftāzānī, *Sharḥ al-maqāṣid*, vol. 1, Beirut 2011, 29. Se även al-Sharīf al-Jurjānī, *Sharḥ al-mawāqif*, vol. 1, Beirut 1998, 44.



är ”tillräckligt islamiska” i normativ mening, åtminstone inte vid sekulära universitet, eftersom det skulle leda till en konfessionell verksamhet till stöd för särskilda islamiska inriktningar. Däremot är det rimligt att muslimska teologer som verkar i dessa ämnen och som har ett intresse av att bidra till sina egna teologiska traditioner reflekterar över gränserna för vad som kan eller bör betraktas som islamiskt även i normativ mening. En sådan reflektion behövs om inte annat för att ta itu med den tidigare nämnda frågan om gränserna för teologisk förnyelse. Det är syftet med denna artikel som utgår från den övergripande sunnitiska tradition som al-Ghazālī tillhörde.

Vad beträffar al-Ghazālīs *Fayṣal al-tafrīqa* skulle man kunna tala om tre nivåer av ”islamiskhet”: (1) sant islamiskt, (2) tillräckligt islamiskt och (3) skenbart islamiskt. Han använder inte de termerna men hans resonemang kan förklaras med dem. Den första nivån av ”sant islamiskt” motsvarar sådant som verkligen tillhör det budskap som profeten Muhammed förmedlade och förkroppsligade eller som verkligen kan och bör härledas från det. Vad det innebär i teologiska frågor försöker al-Ghazālī fastställa i verk som *al-Iqtīṣād fi l-i’tiqād* (”Måttfullhet i fråga om tron”).<sup>11</sup> I *Fayṣal al-tafrīqa* fokuserar han dock på gränserna för det som är ”tillräckligt islamiskt” – det vill säga mer eller mindre rimliga tolkningar av det budskap som profeten Muhammed förmedlade, oavsett om de verkligen stämmer överens med det eller inte. Al-Ghazālī skiljer det ”tillräckligt islamiska” från det ”skenbart islamiska” som består av tolkningar som tillskrivs den islamiska traditionen men som strider mot grundläggande islamiska trosföreställningar, särskilt om profeten Muhammeds fullkomliga sannfärdighet, och som därför inte kan betraktas som ”tillräckligt islamiska”. Hans syfte är med andra ord att tydliggöra bredden av det ”tillräckligt islamiska” för att motverka fientlighet mellan olika inriktningar, utan att för den sakens skull hemfalla åt teologisk relativism och inkludera sådant som på sin höjd är ”skenbart islamiskt”.

Det är viktigt att vara medveten om dessa normativa och deskriptiva användningar. Det är kanske inte fullt så komplicerat som Shahab Ahmed antyder i *What Is Islam?*<sup>12</sup> De flesta kan enas om vad som är islamiskt i deskriptiv mening eftersom det bara förutsätter att det tillskrivs eller härrör från islam som historiskt utsträckt tradition i vidast möjliga bemärkelse. Vad som är normativt islamiskt i betydelsen ”sant islamiskt” är en fråga om vad som verkligen (i *nafs al-amr* som muslimska teologer och filosofer brukar säga) stämmer överens med det budskap som förmedlades och förkroppsligades av profeten Muhammed.<sup>13</sup> Det är ytterst sett en fråga om vad som verkligen

11. Se al-Ghazālī, *Moderation in Belief*, Chicago 2013.

12. Shahab Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton, NJ 2016.

13. För en ingående diskussion om begreppet *nafs al-amr* (”tingen som de är” eller ”verkligheten i sig”) i islamisk tradition, se Hasan Spiker, *Things as They Are: Nafs al-amr and*

är sant och gott. Vad som är normativt islamiskt i betydelsen ”tillräckligt islamiskt” kräver dock en bedömning som delvis beror på vilken deltradition man utgår från. Det finns vissa grunder som alla deltraditioner enas kring – enligt al-Ghazālī är profeten Muhammeds sannfärdighet den mest avgörande – men hur de bygger vidare på dessa grunder skiljer sig åt. Till stor del är det förhandlingarna inom och mellan deltraditionerna som sätter de yttre gränserna för den islamiska traditionen, för det ”tillräckligt islamiska”, även i normativ mening. Åtminstone den sunnitiska traditionen har konsekvent avstått från att inrätta en ”kyrklig” hierarki med slutgiltig auktoritet i lärofrågor. I stället har man ömsesidigt erkända skolor (*madhāhib*, sg. *madhhab*), framför allt inom rättsläran och teologin, vars historiskt utsträckta meningsutbyten har definierat den gemensamma traditionen. Det innebär ingen relativism, dels eftersom de sunnitiska deltraditionerna inte kommer att enas om vad som helst givet deras gemensamma principer (till exempel profeten Muhammeds fullkomliga sannfärdighet och förebildlighet), dels eftersom deras anspråk kan utvärderas utifrån både ”intrasystemisk koherens” (till exempel med hänvisning till traditionens auktoritativa texter och tolkningar) och ”extrasystemisk korrespondens” (till exempel med hänvisning till logiska principer och den typ av förnuftsargument som används i naturlig teologi). Denna syn på tradition i macintyresk mening kan man skönja i al-Ghazālīs *Fayṣal al-tafriqa*.

### Uppenbarelse och tolkning

Det finns olika läsningar av al-Ghazālīs *Fayṣal al-tafriqa* i modern islamforskning. Vissa betraktar verket som ett huvudsakligen rättsligt verk om villkor för att förklara personer icke-troende, andra betraktar det som ett teologiskt verk om al-Ghazālīs syn på tolkning och ytterligare andra betraktar det som en del i al-Ghazālīs avståndstagande från filosofisk teologi till förmån för sufisk teologi. Sherman Jackson påpekar dock att al-Ghazālīs huvudsyfte var att motverka de anklagelser om otro som olika islamiska inriktningar riktade mot varandra.<sup>14</sup> För att åstadkomma det föreslår al-Ghazālī en allmän definition av otro som ”förnekelse av något som sändebudet förmedlade” – det vill säga att man avvisar som falskt något som profeten Muhammed meddelade i sitt uppdrag som Guds sändebud. Minimivillkoret för tron är följaktligen ”bekräftelse av allt som sändebudet förmedlade” – det vill säga

---

*the Metaphysical Foundations of Objective Truth*, Abu Dhabi 2021. Spiker presenterar olika teorier om *naḥs al-amr*, men argumenterar för den akbaritiska identifikationen av *naḥs al-amr* med Guds vetande, mer specifikt med de så kallade oföränderliga arketyperna (*al-a'yān al-thābīta*), ”the timeless, infinite possible images of God’s Names and Attributes that constitute the objects of His beginninglessly eternal knowledge” (s. 156).

14. Jackson, *On the Boundaries*, 39–40.

att man bekräftar och håller för sant allt som profeten Muhammed meddelade i sitt uppdrag som Guds sändebud.<sup>15</sup> Trons fulländning förutsätter även annat, såsom handlingar och dygder, men det nödvändiga villkoret för trons befintlighet är bekräftelsen av profetens sannfärdighet. Det är ett villkor som alla inriktningar som identifierar sig som islamiska förmodligen håller med om.

Al-Ghazālī menar att en anklagelse om otro (*takfīr*) blir aktuell först om någon bestrider primära läror (*uṣūl al-‘aqā’id*), såsom Guds allvetande och Muhammeds sannfärdighet, eller sekundära läror som stöds av de lärdas konsensus (*ijmā‘*) eller som bygger på samstämmig förmedling från profeten via flera olika förmedlingskedjor (*tawātur*).<sup>16</sup> Sådana läror är nämligen inte beroende av enskilda personers eller grupperns tolkningar, eftersom de – utöver förnuftsargument i fråga om till exempel Guds allvetande och Muhammeds sannfärdighet – bygger på texter som är obestridliga i både förmedling (*qaṭ‘ī al-thubūt*) och betydelse (*qaṭ‘ī al-dilāla*).<sup>17</sup> Att förneka dem betraktas därför som liktydigt med att förneka sändebudet. Övriga meningsskiljaktigheter som handlar om mer eller mindre rimliga tolkningar av uppenbarelsen, så som den förmedlades av sändebudet, kan inte ligga till grund för anklagelser om otro. Redan här märks den distinktion mellan uppenbarelse och tolkning, mellan Guds tilltal och människans gensvar, som präglar al-Ghazālīs resonemang. Han vänder sig mot teologer som vägrar erkänna att deras tolkningar av uppenbarelsen har utformats inom ramen för

15. Al-Ghazālī, *Faysal al-tafrīqa*, 54.

16. Konsensus (*ijmā‘*) innebär att alla muslimska lärda under en och samma epok kommer fram till en och samma slutsats i en viss rättslig eller teologisk fråga, varpå denna slutsats betraktas som slutgiltig för efterkommande generationer. Samstämmig förmedling från flera olika källor eller via flera olika förmedlingskedjor (*tawātur*) innebär att ett stycke information förmedlas av så många personer i varje led att det är helt uteslutet att de skulle ha kommit överens om att hitta på det eller att samtliga skulle ha begått samma misstag. Se till exempel al-Sharīf al-Jurjānī, *Mu‘jam al-ta‘rīfāt*, Kairo 2004, II, 63.

17. I den sunnitiska traditionen, särskilt inom rättsläran, skiljer man på texter som är definitivt förmedlade från profeten (*qaṭ‘ī al-thubūt* eller *qaṭ‘ī al-wurūd*), såsom hela Koranen och vissa hadither som har förmedlats via många olika förmedlingskedjor, och texter som är sannolikt förmedlade (*zannī al-thubūt* eller *zannī al-wurūd*), såsom hadither som bedöms vara tillförlitliga (*ṣāḥīḥ*) men som har förmedlats via ett fåtal förmedlingskedjor. Inom dessa två kategorier skiljer man sedan mellan texter vars betydelse är definitiv (*qaṭ‘ī al-dalāla*), så att de bara kan förstås på ett sätt, och texter vars betydelse är sannolik (*zannī al-dalāla*), så att de skulle kunna förstås på andra sätt. För att en lära som bygger på förmedlade texter ska betraktas som obestridlig behöver den berörda texten vara definitiv (*qaṭ‘ī*) i både förmedling och betydelse. Om textens förmedling eller betydelse bara är sannolik (*zannī*) blir även läran som bygger på texten sannolik. Det senare innebär att alternativa tolkningar är möjliga. Eftersom förhållandevis få texter är definitiva i både förmedling och betydelse – det rör sig framför allt om entydiga koranverser och utsagor som återkommer i flera olika hadither – har det funnits ett stort utrymme för olika tolkningar och ståndpunkter i sunnitiska sammanhang. Se till exempel Nuh Keller, *Reliance of the Traveller: A Classic Manual of Islamic Sacred Law*, Beltsville, MD 1994, 20–22.

traditioner vars tolkningsprinciper är externa i förhållande till uppenbarelsen. Sådana teologer suddar i praktiken ut skillnaden mellan uppenbarelse och tolkning. Allt som motsäger deras läror och tolkningar motsäger, enligt dem, uppenbarelsen och leder till otro. Det var dogmatisk exklusivism av detta slag som al-Ghazālī ville motverka. Hans distinktion mellan bekräftelse av budskapet och tolkning av budskapet innebär, som Jackson påpekar, en distinktion mellan gudomlig uppenbarelse och mänsklig tolkning.<sup>18</sup> Tron förutsätter en bekräftelse av uppenbarelsen, så som den förmedlades och förkroppsligades av profeten Muhammed, men inte en specifik tolkning av den (i de fall den kan förstås på olika sätt).

Denna distinktion har varit särskilt viktig i sunnitisk tradition. Eftersom uppenbarelsen till stor del har förmedlats genom texter och eftersom de flesta texter är mångtydiga har man godtagit olika tolkningar såtillvida att dessa har kunnat rättfärdigas utifrån deltraditionernas tolkningsmetoder. Man har förvisso enats om vissa grundläggande trossatser som anses vara oberoende av deltraditionernas tolkningar, men utöver dessa har man tillåtit en omfattande tolkningspluralism. I stället för en central auktoritet har man, som sagt, flera ömsesidigt erkända skolor vars historiskt utsträckta meningsutbyten sätter ramarna för den gemensamma traditionen. Skolorna har utvecklats genom förhandlingar utifrån vissa gemensamma principer, däribland, som al-Ghazālī nämner, om profetens Muhammeds ofelbarhet (*ʿisma*) i sitt uppdrag att förmedla och förkroppsliga Guds budskap till mänskligheten.<sup>19</sup> I *Faysal al-tafriqa* understryker al-Ghazālī att uppenbarelsen måste tolkas och att denna tolkning ofrånkomligen sker utifrån traditioner med olika utgångspunkter. Vad som till exempel anses vara ett tillräckligt skäl för att övergå från en ”bokstavlig” tolkning av en viss koranvers till en ”bildlig” tolkning skiljer sig mellan skolorna. Tolkningen har dock sina gränser. Al-Ghazālī är tydlig med att vissa tolkningar är acceptabla medan andra är oacceptabla, och att vissa acceptabla tolkningar är rimligare än andra. Längre än så går han inte i *Faysal al-tafriqa*. Han menar vidare att acceptabla tolkningar kan skiljas från oacceptabla sådana med hjälp av den tolkningsregel (*qānūn al-tāwīl*) som jag strax ska återkomma till.

---

18. Jackson, *On the Boundaries*, 6.

19. Läran om profeternas ofelbarhet (*ʿisma*, ordagrant ”beskydd”) innebär att Gud beskyddar dem från synder och från misstag i förmedlingen av Guds budskap. Det gäller såväl profeten Muhammed som tidigare profeter. Bland sunnitiska teologer finns det meningsskiljaktigheter om huruvida profeterna är beskyddade från alla typer av synder, stora som små, eller bara från stora synder (*kabāʾir*, sg. *kabīra*) och likaså om de är beskyddade innan de blir profeter eller bara från och med att deras profetskap börjar. Alla är dock överens om att profeternas ofelbarhet inbegriper en ofelbar förmedling av Guds budskap till människorna. För en sammanfattning av olika islamiska uppfattningar om profetisk ofelbarhet, se till exempel Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Arbaʾin fi uṣūl al-dīn*, Beirut 2009, 319–320.

Samtidigt är han medveten om att tolkningen av uppenbarelsen sker utifrån tolkningsprinciper som är externa i förhållande till uppenbarelsen. Koranen uppmanar människan *att* tänka och reflektera över Guds tecken i både uppenbarelsen och världen (till exempel 2:219, 3:190–191, 12:2, 23:80, 57:17), men fastställer inte exakt *hur* människan ska göra det, även om Koranen betonar att vissa andliga dygder, såsom *taqwā* ("gudsmedvetenhet"), behövs för att förnuftet ska komma till full rätt (till exempel 8:29, 10:6, 57:28).

Sherman Jackson talar om olika "förnuftstraditioner", olika förståelser av förnuft och förnuftighet, utifrån vilka uppenbarelsen tolkas.<sup>20</sup> De sunnitiska deltraditionerna skiljer sig inte i fråga om förnuftet eller uppenbarelsen ska prioriteras, utan i fråga om vilken "uppenbarelseextern" förnuftstradition som ska ligga till grund för tolkningen av uppenbarelsen. Som ash'aritsk teolog utgick al-Ghazālī från en islamiserad aristotelisk-nyplatonisk förnufts-tradition, precis som mu'taziliter och māturīditer, medan ḥanbaliterna utgick från en föreställning om ett för filosofiskt sunt förnuft som, enligt dem, kännetecknade de första muslimerna och deras förståelse av uppenbarelsen. Al-Ghazālī menar att hans egen ash'aritiska tolkningstradition är att föredra framför de andra med hänvisning till dess förankring i både uppenbarelsen och förnuftet, men han menar inte att de andra tolkningstraditionerna för den sakens skull är icke-islamiska. De förnekar måhända vissa ash'aritiska tolkningar av uppenbarelsen, men inte uppenbarelsen i sig.

Denna traditionsmedvetenhet är viktig för studiet av islamisk teologi i akademiska sammanhang, särskilt vid sekulära universitet, inte bara för att undvika att en viss traditions utgångspunkter principiellt privilegieras, oavsett om det gäller islamiska eller icke-islamiska, utan också för att understryka att teologin som tolkande verksamhet behöver en tradition – ett historiskt utsträckt och socialt förkroppsligat meningsutbyte – vari den äger rum. En sådan tradition påverkar vad som utforskas, varför det utforskas och hur det utforskas. Därför är det angeläget för muslimska teologer med normativa ambitioner att se över i vilken traditions meningsutbyte man i första hand deltar. Sekulära universitet är trots allt inte neutrala spelplaner där olika traditioner möts på lika villkor, utan institutionella uttryck för en liberal tradition (med kristna rötter) vars "grundläggande överenskommelser", för att tala med MacIntyre, i flera avseenden skiljer sig från islamiska traditioner.<sup>21</sup> Det påverkar både undervisning och forskning. Men såtillvida att man är medveten om förutsättningarna finns det goda möjligheter att föra konstruktiva filosofiska och teologiska samtal inom och mellan olika

20. Jackson, *On the Boundaries*, 16–29; Jackson, *Islam and the Problem of Black Suffering*, 10, 32, 38–45. Jämför diskussion om "Pre-Text", "Text" och "Con-Text" i Ahmed, *What Is Islam?*, 301–404.

21. MacIntyre, *Whose Justice?*, 12.

traditioner även i dessa sammanhang.<sup>22</sup> En avgörande insikt från *Faysal al-tafriqa* är att varje tolkning, liksom all annan intellektuell verksamhet, görs med utgångspunkt i en tradition, om än i förhandling med andra traditioner. Det innebär dock inte att alla tolkningar, eller för den delen alla traditioner, är likvärdiga.

### Al-Ghazālīs tolkningsregel

Läran om profeten Muhammeds sannfärdighet är en av den islamiska traditionens mest grundläggande utgångspunkter. Det som förenar alla islamiska inriktningar, enligt al-Ghazālī, är att de på ett eller annat sätt bekräftar profetens sannfärdighet med avseende på allt som han förmedlade i sitt uppdrag som Guds sändebud. För att en lära eller en tolkning ska kunna betraktas som islamisk i normativ mening måste den helt enkelt upprätthålla profeten Muhammeds sannfärdighet. Det kan dock ske på olika sätt. Att bekräfta en viss utsaga innebär, enligt al-Ghazālī, bara att man bekräftar att det som utsagan refererar till existerar. Att bekräfta att något existerar behöver inte betyda att man bekräftar dess ”objektiva existens” (*wujūd dhātī*); det kan även betyda att man bekräftar dess ”sinnliga existens” (*wujūd ḥissī*), ”imaginativa existens” (*wujūd khayālī*), ”konceptuella existens” (*wujūd ‘aqlī*) eller ”analog existens” (*wujūd shabahī*). Sätillvida att man bekräftar det varom profeten informerar på någon av dessa nivåer har man, enligt al-Ghazālī, bekräftat hans sannfärdighet. Detta är inte platsen för att utvärdera al-Ghazālīs syn på ”varats nivåer” (*marātib al-wujūd*), vilken här förefaller en aning begränsad i jämförelse med senare akbaritisk ontologi.<sup>23</sup> Det viktiga är att det finns olika sätt, såväl bokstavliga som bildliga, att ”bekräfta allt som sändebudet förmedlade”. Otro innebär att man förnekar något som profeten Muhammed sade eller förmedlade på samtliga nivåer.<sup>24</sup>

Al-Ghazālī ger exempel på vad han menar med dessa nivåer. Att tolka profetens uttalanden om ”Guds tron” och ”de sju himlarna” som att de existerar i sig själva, oberoende av människors medvetande, är ett exempel på att bekräfta ”objektiv existens”. Att tolka profetens uttalande om att ”paradiset

22. Se Andersson, *Kommentar till Sanusi*, 22.

23. Akbarismen, eller den akbaritiska skolan, är en filosofisk-sufisk tradition som utvecklades i Ibn al-‘Arabī (1165–1240) efterföljd vars ontologiska och henologiska utgångspunkter har betydande likheter med platonismen i nyplatonisk tappning. Namnet kommer från Ibn al-‘Arabī hederstitel *al-shaykh al-akbar* (”den störste läromästaren”). För en allmän introduktion till akbarismen, se Mukhtar H. Ali, *Philosophical Sufism: An Introduction to the School of Ibn al-‘Arabī*, London 2022, <https://doi.org/10.4324/9781003181040>; Mukhtar H. Ali (red.), *The Horizons of Being: The Metaphysics of Ibn al-‘Arabī in the Muqaddimat al-Qayṣarī*, Leiden 2020, <https://doi.org/10.1163/9789004425330>. Se även William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*, Albany, NY 1989, 3–30, som bland annat tar upp ”varats nivåer”.

24. Al-Ghazālī, *Faysal al-tafriqa*, 67.

visades för mig på denna vägg” som en vision av paradiset är att bekräfta ”sinnlig existens”. Att tolka profetens uttalande om att ”det är som om jag kunde se Jona” som att profeten föreställde sig honom, utan någon synupplevelse, är att bekräfta ”imaginativ existens”. Att tolka profetens uttalande om att ”den siste som lämnar helvetet kommer att få en andel av paradiset som motsvarar tio gånger denna värld” som en konceptuell gradskillnad, inte en sinnlig eller imaginativ sådan, är att bekräfta ”konceptuell existens”. Att tolka vrede, glädje, längtan och tålmod som analoga uttryck för Guds egenskaper eller handlingar snarare än bokstavliga beskrivningar är att bekräfta deras ”analog existens”. I samtliga fall tydliggör al-Ghazālī dock att det bara är tillåtet att övergå till att bekräfta något på en lägre nivå, enligt ordningen ovan, om det är omöjligt att bekräfta det på en högre nivå.<sup>25</sup>

Att på otillräckliga grunder avvisa en bokstavlig betydelse och övergå till en alternativ tolkning innebär att man bryter mot det som al-Ghazālī kallar för tolkningsregeln (*qānūn al-ta'wīl*). Man ska dock komma ihåg att han talar om *konkurrerande* snarare än *kompletterande* tolkningar. En tolkning som bekräftar ”objektiv existens” kan till exempel kompletteras med en allegorisk eller symbolisk tolkning utan att den senare motsäger den förra. Tolkningsregeln fastställer bara att det inte är tillåtet att avvisa en bokstavlig betydelse till förmån för en alternativ betydelse förrän man har fastställt att den bokstavliga betydelsen är omöjlig. För att fastställa att en viss betydelse är omöjlig krävs, enligt al-Ghazālī, demonstrativa bevis (*barāhīn*, sg. *burhān*) – det vill säga slutledningar från definitiva premisser som leder till säker kunskap – men eftersom de olika inriktningarna ibland är oense om vad som utgör sådana bevis finns det i praktiken inget sätt att slutgiltigt reda ut alla meningsskiljaktigheter. Al-Ghazālī konstaterar att ”ingen inriktning bör anklaga sina meningsmotståndare för otro bara för att de anser att de har begått misstag i fråga om demonstrativa bevis”.<sup>26</sup> Meningsmotståndarna kan mycket väl kritiseras för att sprida ”ogrundade innovationer” (*bidā'*, sg. *bid'a*) men inte anklagas för otro. Al-Ghazālī menar att det går att framställa demonstrativa bevis som möjliggör eller omöjliggör vissa tolkningar, men han medger att man inte kan förvänta sig att alla teologer ska enas om vad som utgör sådana bevis. Han antyder därmed att ens val av bokstavliga eller bildliga tolkningar till stor del beror på vilken teologisk tradition man tillhör och därmed vilka tolkningsprinciper man utgår från.

Al-Ghazālīs förslag för att minska meningsskiljaktigheter är att alla åtminstone håller sig till vissa gemensamma kriterier för bevisens giltighet. Han hänvisar till sin utläggning om fem koraniskt förankrade syllogismer

25. Al-Ghazālī, *Fayṣal al-tafrīqa*, 61–66, 72.

26. Al-Ghazālī, *Fayṣal al-tafrīqa*, 72.

som han benämner ”måttstockar” (*mawāzīn*, sg. *mīzān*) i boken *al-Qisṭās al-mustaqīm* (”Den rätta balansen”).<sup>27</sup> De flesta meningsskiljaktigheter om vad som kan eller inte kan bevisas skulle, med andra ord, kunna lösas om alla bara höll sig till grundläggande aristotelisk logik. Samtidigt medger al-Ghazālī att det finns en rad skäl till att det i praktiken inte räcker, däribland för att ”de skiljer sig åt i den kunskap som utgör de demonstrativa bevisens premisser [...] eller för att de förväxlar förmodade påståenden med rationella sådana [...] eller för att de förväxlar vedertagna utsagor med nödvändiga och primära principer”.<sup>28</sup> Al-Ghazālī är optimistisk vad beträffar möjligheten att genom rationella principer avgöra meningsskiljaktigheter mellan intellektuella traditioner. Han menar att det finns universella förnuftskriterier som är fullt tillräckliga för det. Det är något som skiljer honom från den tidigare nämnde Alasdair MacIntyre som menar att tillräckliga kriterier av detta slag saknas. Däremot påminner al-Ghazālī om MacIntyre i sitt medgivande att det är osannolikt att alla traditioner kommer att enas om kriterierna på ett sätt som reder ut deras meningsskiljaktigheter. Därför bör förhandlingarna om de rimligaste tolkningarna fortgå mellan de islamiska deltraditionerna – de som upprätthåller profeten Muhammeds sannfärdighet – utan att de anklagar varandra för att vara icke-troende eller icke-islamiska.

Många tolkningar faller inom ramen för det som al-Ghazālī betraktar som acceptabelt, men han är nog med att tydliggöra vad som hamnar utanför: långsökta tolkningar, utan stöd i demonstrativa bevis, som berör grundläggande trosartiklar.<sup>29</sup> Det främsta exemplet är vissa filosofer, särskilt al-Farābī (ca 870–ca 950) och Ibn Sīnā (980–1037), vilka vidhöll tre läror som, enligt al-Ghazālī, innebär förnekelse av sändebudets sannfärdighet. De vidhöll nämligen (1) att världen är evig, (2) att Guds vetande inbegriper universalier men inte partikularier och (3) att uppståndelsen på domedagen inte är kroppslig.<sup>30</sup> De hävdade även att deras läror går att läsa in i den uppenbarelse som profeten Muhammed förmedlade. Al-Ghazālī menar dock att det inte finns något bevis på att världen *inte kan* ha en början eller på att Guds vetande *inte kan* omfatta partikularier eller på att människan *inte kan* uppstå som både kropp och ande. Koranverserna är dessutom så många och så tydliga att dessa filosofers tolkningar, enligt al-Ghazālī, innebär förnekelse och otro.<sup>31</sup> Han anklagar dessutom de berörda filosoferna för att hävda att

27. Al-Ghazālī, *Fayṣal al-tafrīqa*, 74; al-Ghazālī, *al-Qisṭās al-mustaqīm*, Jeddah 2016.

28. Al-Ghazālī, *Fayṣal al-tafrīqa*, 75.

29. Al-Ghazālī, *Fayṣal al-tafrīqa*, 78.

30. Al-Ghazālī, *Fayṣal al-tafrīqa*, 78–80; al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-ḍalāl*, Jeddah 2015, 75–76.

31. För al-Ghazālīs argument mot Ibn Sīnā, se al-Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers*, Provo, UT 1997. För Ibn Rushds (1126–1198) svar på al-Ghazālīs argument, se Averroes, *Tabafut al-tahafut: The Incoherence of the Incoherence*, Cambridge 1987.



sändebudet förmedlade ”ädla lögner” om till exempel kroppslig uppståndelse för att obildade människor skulle ta till sig den moraliska undervisningen. Det senare verkar vara den främsta anledningen till att al-Ghazālī anklagar dem för otro, då han beskriver det som ”explicit förnekelse” eller ”explicit anklagelse om lögn”.<sup>32</sup>

I fråga om teologisk förnyelse skulle al-Ghazālīs tolkningsregel kunna omformuleras som ett slags ”traditionspresumptivism” enligt vilken man bör hålla fast vid den egna deltraditionens tolkningar och utgå från deras riktighet tills det dyker upp goda skäl, eller snarare tvingande sådana, att överge dem till förmån för alternativa tolkningar.<sup>33</sup> Även det gäller bara *konkurrerande* tolkningar som motsäger och ersätter tidigare tolkningar. Nya tolkningar behöver förankras i den berörda deltraditionens utgångspunkter och meningsutbyten för att kunna övertyga andra deltagare och bli en del av traditionen. De behöver även förklaras vara rimligare än tidigare tolkningar. Man ska komma ihåg att det trots allt finns en bred ortodoxi i den övergripande sunnitiska traditionen, inom vilken enighet råder om den islamiska troslärans grunder, men att denna traditions yttre gränser inte fastställs genom någon *formell* auktoritet, så som i de flesta kristna sammanhang, utan snarare genom olika typer av *informell* auktoritet i den muslimska gemenskapen.<sup>34</sup> Det sker framför allt genom skolornas förhandlingar. Nya tolkningar eller läror kan framföras i olika sammanhang, däribland på sekulära universitet, men om de blir en del av det ”tillräckligt islamiska” beror på deras förmåga att förankras i de etablerade deltraditionernas meningsutbyten och övertyga övriga deltagare. Tydligare gränser än så för teologisk förnyelse kan man kanske inte förvänta sig av den sunnitiska traditionen med tanke på dess ”utspridda” auktoritetsstruktur.

### Tolknings andliga förutsättningar

Alasdair MacIntyre talar om traditioner som inte bara historiskt utsträckta utan även socialt förkroppsligade argument.<sup>35</sup> Diskussionen ovan har mestadels berört den islamiska traditionen, mer specifikt den sunnitiska traditionen, som ett historiskt utsträckt argument. Men denna tradition förkroppsligas även i sociala sammanhang, däribland i gemensamma praktiker och institutioner.<sup>36</sup> Förutom vissa teologiska, profetologiska och eskatologiska

32. Al-Ghazālī, *Fayṣal al-tafrīqa*, 79–80.

33. Jämför Mikael Stenmarks ”presumptivism”, även kallad epistemisk konservatism, i till exempel Mikael Stenmark, ”Postmodern teologi, kunskap och sanning”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 89 (2013), 144; Mikael Stenmark, ”Att välja livsåskådning”, *Filosofisk tidskrift* 43:4 (2022), 5.

34. Jackson, *On the Boundaries*, 30–31.

35. MacIntyre, *After Virtue*, 222.

36. Se även Ola Sigurdson, ”Tobias Andersson. *Kommentar till Sanusi: En systematisk studie*

trosföreställningar kännetecknas den av en gemensam vision om det goda, det ytterst eftersträvansvärda, som uttrycks i konkreta gemenskaper genom rituella handlingar, rättsliga normer, andliga övningar, aktade dygder, didaktiska praktiker och så vidare. Al-Ghazālīs verk tydliggör att traditionens teoretiska och praktiska dimensioner inte kan skiljas från varandra. Han återkommer ofta till att kunskap är en nödvändig förutsättning för goda handlingar och andliga dygder, men även att goda handlingar och andliga dygder är förutsättningar för personligt förverkligad och fördjupad kunskap.

Detta är tydligt i al-Ghazālīs mest berömda verk *Ihyā' 'ulūm al-dīn* ("Återuppväckelsen av religionens läror") som inleds med "Boken om kunskap" och "Boken om troslärans grunder". Den grundläggande kunskap som tron förutsätter – däribland om Guds existens och enhet samt om sändebudens sannfärdighet – är tillgänglig oavsett vilken tradition man tillhör. Dessa grunder kan bevisas med hjälp av förnuftsargument som inte är bundna till särskilda traditioner. Samtidigt behövs traditionens praktiker och andliga övningar för att fördjupa denna kunskap. Därför följs "Boken om kunskap" och "Boken om troslärans grunder" av åtskilliga böcker om handlingar att utföra och dygder att förvärva i syfte att fördjupa den kunskap med vilken verket inleddes – ytterst sett att genom Guds nåd erfaras kunskapens fulländning i den himmelska visionen (*al-nazar ilā wajh Allāh*).<sup>37</sup> I flera av sina verk återkommer al-Ghazālī till att den intellektuella verksamheten, även om den bara berör teoretisk kunskap, kräver etiska och andliga dygder. Hans berömda självbiografi, *al-Munqidh min al-dalāl* ("Räddningen från villfarelsen"), kretsar i stor utsträckning kring uttrycket, som ibland tillskrivs profeten Muhammed, att "den som handlar i enlighet med det han vet kommer Gud att skänka kunskap om det han inte vet".<sup>38</sup>

Det ovan sagda är inte unikt för al-Ghazālī. Den islamiska traditionen med dess olika deltraditioner har sedan länge utgått från att tänkande är sammanbundet med handlande och att moraliskt eller omoraliskt handlande har en avgörande betydelse för människans tänkande. Koranen framhåller etiska och andliga dygder, särskilt *taqwā* ("gudsmedvetenhet"), som förutsättningar för fördjupad kunskap (till exempel 2:282, 8:29, 10:6, 14:5, 29:69, 31:31, 34:19, 42:33, 57:28). Intressant nog dyker det även upp i al-Ghazālīs teoretiska diskussion om tro och otro i *Fayṣal al-tafriqa*. Det är

---

*i islamisk teologi*", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 98 (2022), 330–334, särskilt 333–334.

37. Al-Ghazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, vol. 9, Jeddah 2011, 627. En mer ingående diskussion om *al-nazar ilā wajh Allāh* återfinns i "Boken om kärlek, längtan, närhet och förnöjsamhet" i al-Ghazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, vol. 8, Jeddah 2011, 409–432.

38. Al-Ghazālī, *al-Munqidh min al-dalāl*, 115.

en aspekt av *Fayṣal al-tafrīqa* som ofta förbises.<sup>39</sup> Redan i verkets inledning skriver al-Ghazālī:

Du ska veta att varken otrons (*kufṛ*) eller trons (*īmān*) realiteter och avgränsningar uppenbarar sig för dem vars hjärtan har svärtats ner av sökande efter, och kärlek till, status och rikedom. Det gör inte heller sanningens (*ḥaqq*) och villfarelsens (*ḍalāl*) avgränsningar och hemligheter. Sådant avslöjas bara för dem vars hjärtan först har renats från denna förgängliga världens nedsmutsning, sedan polerats genom omfattande andliga övningar, sedan upplysts genom ren åminnelse av Gud, sedan givits näring genom sann reflektion och sedan utsmyckats genom följande av den uppenbarade lagen, tills ljuset från profetskapets nisch strömmar över dem, varpå deras hjärtan blir som obefläckade speglar och trons oljelampa, inuti deras hjärtans glas, sprider sitt ljus och ”dess olja nästan lyser utan att eld har rört vid den” (24:35).

Hur skulle den dolda verklighetens hemligheter (*asrār al-malakūt*) kunna uppenbaras för folk vars gud är deras otyglade begär, vars föremål för tillbedjan är deras sultaner, vars böneriktning är penningar, vars lag är deras egen ytlighet, vars vilja styrs av status och världslig njutning, vars tillbedjan består av att tjäna de rika, vars åminnelse utgörs av djävulska viskningar och vars tankar upptas av att finna rättsliga undanflykter för att slippa skämmas?

Hur skulle sådana personer kunna skilja otrons mörker från trons ljus? Genom gudomlig inspiration – trots att de inte har förberett sig genom att tömma sina hjärtan på den förgängliga världens befläckelser? Eller genom kunskapsmässig fulländning – trots att den enda kunskap de har berör sådant som frågan om man kan tvätta sig från orenheter med vatten som har blandats med saffran? Nej, denna kunskap är för värdefull och viktig för att kunna förverkligas genom önsketänkande och nås utan ansträngning.<sup>40</sup>

Al-Ghazālī menar att det är fullt möjligt att teoretiskt förklara innebörden av tro och otro, men att en djupare förståelse förutsätter att hjärtat renas genom åminnelse, reflektion, laglydnad och så vidare. För al-Ghazālī är teologin inte bara en teoretisk verksamhet. Precis som rättsläran är teologin en del av en mer omfattande strävan efter andlig fullkomning som knyts ihop i sufismen. Man kan säga att teologins uppgift är att *informera* om trons grunder, medan sufismens uppgift är att *formera* rättfärdiga personer genom

39. Jämför Jackson, *On the Boundaries*, 35–70.

40. Al-Ghazālī, *Fayṣal al-tafrīqa*, 47–48.

att *transformera* deras laster till dygder. För al-Ghazālī är rättsläran, teologin och sufismen teoretiskt åtskilda men praktiskt oskiljaktiga. Det innebär i förlängningen att den teologiska verksamheten är beroende av traditionen, inte bara för att den utgör dess intellektuella sammanhang, utan även för att den utgör det sociala sammanhang vari deltagarna, genom gemensamma praktiker och andliga övningar, kan förkroppsliga och förverkliga de värden som definierar traditionen – de värden som al-Ghazālī försökte återuppväcka genom *Ihyā' ulūm al-dīn*.

Har al-Ghazālī (som jag läser honom) rätt i att teologin som teoretisk vetenskap förutsätter en viss socialt förkroppsligad tradition? Vad innebär det i sådant fall för den teologi som bedrivs vid sekulära universitet som förkroppsligar andra traditioner än islamiska? Oavsett hur man besvarar frågan är det uppenbart att de sekulära universitetens förkroppsligande av en liberal tradition (med kristna rötter) medför praktiker och prioriteringar som kan vara främmande för islamiska traditioner. Det märks till exempel i *vad* som undervisas och undersöks, liksom *hur* och *varför* det undervisas och undersöks. Al-Ghazālīs verk utmanar muslimska teologer med normativa ambitioner att trots allt förankra sitt arbete i de historiskt utsträckta och socialt förkroppsligade meningsutbyten som utgör de etablerade islamiska deltraditionerna.

Det finns flera goda skäl att inkludera islamisk teologi i ämnen som systematisk teologi och religionsfilosofi vid sekulära universitet, däribland för att åstadkomma kritiska och konstruktiva utbyten mellan traditioner, vilket gång på gång har visat sig viktigt i islams intellektuella historia. Det finns också vissa risker som muslimska teologer bör vara medvetna om i sådana sammanhang. MacIntyre gör en distinktion mellan traditioners ”interna” och ”externa” värden, där det förra inbegriper värden som eftersträvas för deras egen skull, som ändamål i sig själva, inom ramen för en viss praktik, såsom kunskapsförmedling i fråga om utbildning, medan det senare inbegriper värden som eftersträvas som medel till något annat, såsom ekonomisk vinst i fråga om utbildning.<sup>41</sup> En lyckad praktik förutsätter att de interna värdena står i centrum. De externa värdena kan vara viktiga för en praktik, men de kan även stå i vägen för praktikens förverkligande av sina interna värden. Om man betraktar islamisk teologi som en sådan praktik kan man fråga sig hur de sekulära universitetens förutsättningar påverkar prioriteringen mellan teologins interna och externa värden när det gäller undervisning, forskning och publicering. Al-Ghazālīs kritik i citatet ovan handlar om att interna värden som andliga dygder och närhet till Gud

---

41. MacIntyre, *After Virtue*, 181–203.

ersätts av externa värden som pengar, status, makt och världslig njutning.<sup>42</sup> Vad innebär det att betrakta islamisk teologi, även vid sekulära universitet, som en praktik som bedrivs inom ramen för en tradition i macintyresk mening? Det är en fråga som al-Ghazālīs verk aktualiserar och som muslimska teologer bör fundera vidare på.

### Tradition och förnyelse

Det har blivit dags att återvända till de frågor som inledde artikeln, dels om islamisk teologi kan förnyas hur som helst, dels vad som krävs för att rättfärdiga en viss typ av teologisk förnyelse. Utifrån al-Ghazālīs *Fayṣal al-tafrīqa* är svaret på den första frågan, föga förvånande, nekande. Det finns vissa principer, däribland om profeten Muhammeds fullkomliga sannfärdighet och förebildlighet, varpå all islamisk teologi bygger. Vad dessa principer innebär i nya sammanhang med nya utmaningar är det upp till deltraditionerna att fortsätta utreda. Det finns utrymme för olika sätt att förnya teologin inom ramen för olika deltraditioner under förutsättning att de grundläggande principerna upprätthålls. För att använda den islamiska rättsteoris uttryck kan man säga att förnyelse enbart sker i frågor där tidigare slutsatser har varit sannolika (*ẓanni*) och där det således har funnits utrymme för olika tolkningsmöjligheter, inte i frågor där tidigare slutsatser har varit definitiva (*qaṭʿī*).<sup>43</sup> Tydligare gränser än så kan man inte förvänta sig av den sunnitiska traditionen med tanke på dess erkännande av olika teologiska och rättsliga tolkningstraditioner. Förnyelsen har sina gränser, som al-Ghazālī betonar, men exakt var de går och vad de innebär beror åtminstone delvis på deltraditionernas förhandlingar.

Det senare antyder vad som krävs, utifrån al-Ghazālīs resonemang, för att rättfärdiga en viss typ av teologisk förnyelse. Förutom att hålla sig inom ramarna för den övergripande traditionen, inklusive dess gemensamma principer, behöver förnyelsen förankras i den berörda deltraditionens historiskt utsträckta meningsutbyten. Det innebär bland annat att förnyelsen utgår från deltraditionens särskilda principer och motiverar nya tolkningar med hänvisning till att de på ett eller annat sätt överträffar tidigare tolkningar – till exempel att de klarar av att bemöta vissa utmaningar som inte har aktualiserats tidigare – utan att för den sakens skull omintetgöra de tidigare nämnda principerna. Ett historiskt exempel på detta är den förnyelse av ashʿarismen som Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149–1209) och hans efterföljare åstadkom genom att på allvar inkorporera den avicenniska filosofin i

42. Vissa av de saker han kritiserar kan förstås inte betraktas som värden överhuvudtaget, såsom "djävulska viskningar", men stycket som helhet kan läsas i termer av interna och externa värden.

43. Se fotnot 17 ovan.

teologin. Ett annat exempel är den förnyelse av sufismen som Ibn al-‘Arabī och hans efterföljare, såsom Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (1207–1274) och Dāwūd al-Qayṣarī (ca 1260–ca 1350), åstadkom genom deras särskilda betoning på ontologi och henologi. Ett nutida exempel, om än inte jämförbart med de föregående, är Ramon Harveys ”nymäturidiska” teologi i *Transcendent God, Rational World* som försöker bidra till en förnyelse av mäturidismen i dialog med nutida filosofer, däribland Edmund Husserl (1859–1938) och den tidigare nämnde Alasdair MacIntyre.<sup>44</sup>

En ytterligare slutsats från min läsning av *Fayṣal al-tafrīqa* är att teologin, som al-Ghazālī förstår den, behöver sin socialt förkroppsligade tradition för att komma till full rätt. För al-Ghazālī är teologin en del av en ”andlig övning” i profeternas efterföljd som syftar till att förverkliga andliga dygder och närhet till Gud.<sup>45</sup> Utan det sociala sammanhang vari denna ”andliga övning” äger rum är risken större att teologins interna värden åsidosätts till förmån för externa sådana. Vad en sådan syn på teologin innebär i förhållande till integreringen av islamisk teologi i ämnen som systematisk teologi och religionsfilosofi vid sekulära universitet finns det skäl att fundera vidare på. Oavsett om man delar al-Ghazālīs ståndpunkter eller inte så är det uppenbart att hans verk ställer relevanta frågor till nutida teologer i akademiska sammanhang. Det är ett exempel på betydelsen av att låta ”historiska texter ställa *sin samtids teologiska frågor* till oss” precis som vi ställer vår samtids frågor till dem.<sup>46</sup> ▲

#### SUMMARY

This article explores the themes of tradition and renewal in Islamic theology through a reading of Abū Ḥāmid al-Ghazālī's *Fayṣal al-tafrīqa bayna l-islām wa-l-zandaqa* ("The Decisive Criterion for Distinguishing Islam from Heresy"), a classic work about the boundaries of theological tolerance in Islam. The article begins by discussing descriptive and normative usages of the term "Islamic" and then moves on to reflect on al-Ghazālī's distinction between revelation and interpretation, his "rule of interpretation" (*qānūn al-ta'wīl*) and his emphasis on the importance of ethical and spiritual virtues for all intellectual activity, including theology, in relation to questions concerning tradition and renewal. It draws on Alasdair MacIntyre's notion

44. Ramon Harvey, *Transcendent God, Rational World: A Mäturidī Theology*, Edinburgh 2021.

45. Se Pierre Hadots (1922–2010) diskussion om andliga övningar i förhållande till filosofiska levnadssätt under antiken. Han beskriver andliga övningar som ”viljemässiga och personliga praktiker avsedda att åstadkomma en förvandling av jaget” som är ”oskiljaktiga från det filosofiska levnadssätter”. Pierre Hadot, *Vad är antikens filosofi?*, Göteborg 2015, 215.

46. Thomas Ekstrand, ”Att tänka med det förflutna”, i Mikael Stenmark et al. (red.), *Filosofiska metoder i praktiken*, Uppsala 2018, 87.

of tradition as "an historically extended, socially embodied argument" and argues that attempts at theological renewal must, of course, be rooted in the foundational texts of the overarching Islamic tradition, mainly the Qur'an and the hadith corpus, but also in the historically extended and socially embodied arguments of its subtraditions, such as the Ash'arī and Māturīdī schools of theology. The purpose of the article is to contribute to the ongoing discussion about theological renewal in the Islamic tradition and to the ongoing discussion about normative studies of Islamic theology at European universities by putting al-Ghazālī in dialogue with MacIntyre.





# The Impact of Knowledge on the Interpretation of Ethics

## *Some Examples from Islamic Philosophy of Religion*

SAFET BEKTOVIC

---

Safet Bektovic is Associate Professor of Theological Studies of Islam at the University of Oslo.

[safet.bektovic@teologi.uio.no](mailto:safet.bektovic@teologi.uio.no)

---

### The Basic Assumption of Knowledge

The question of the human being as a moral subject has been a central issue in Islam from the very beginning. Muslim discussions during the early Middle Ages were characterized by confrontation of a rational approach that favoured free will and reason, with a dogmatic approach to the absoluteness of God's will and predestination. The main question of discussion concerned the human ability to define moral good and prescribe rules for right actions.

In the pre-Qur'anic period, the notion of knowledge (*'ilm*) was conceptualized as conventional intellectual skill, whereas, following the years of revelation (610–632), it became more and more designated as religious knowledge, because God was considered the main source of knowledge and the acquisition of knowledge was considered a religious duty.

As emphasized by Franz Rosenthal (1914–2003), *'ilm* has been one of the most powerful terms of Muslim religious life and the bearer of Islamic civilization development. As a form of systematic religious knowledge, primarily related to the interpretation of God's revelation, *'ilm* has functioned as the basis of all Islamic sciences (*al-ulum al-islamiyya*).<sup>1</sup>

---

1. The concept *'ilm*, including related words deriving from the same root, is the second most frequent word mentioned in the Qur'an (next to Allah). In light of the contexts in which the word appears most often, one can conclude that knowledge is not only a precondition

One of the well-known principles, derived from the Qur'an and Sunnah, is that knowledge and faith (*'ilm* and *iman*) are interconnected and essentially related to morality (*akhlak*). The Qur'anic expression, "he, who believes and does good deeds", has been the basis for Islamic ethical reasoning.<sup>2</sup> The centrality of knowledge in terms of morals was also asserted in classical Islamic literature, describing the mission of Muhammad as a religious reform based on *'ilm*, instead of *jahiliyya* (ignorance) that characterized the pre-Islamic Arabian tribal society.

The reflections on the ethical dimensions of Islam have also been a key focus area within the Islamic philosophy of religion. The Muslim philosophers particularly highlight the so-called "practical wisdom" – an idea they found in Greek philosophy and which, according to them, corresponded with Qur'anic moral teaching. The interdependence of such a wisdom, also defined as *hikmah*, is clearly reflected in the thought of al-Farabi (c. 870–c. 950), who was the first to formulate a theory of the ideal state, pointing out the unity of knowledge and moral virtue as a condition for the establishment of a just Islamic society. Although his political theory was never realized,<sup>3</sup> the idea of the interdependence of (correct) knowledge and (good) morality has been a guiding principle throughout the history of Islamic thought.

### Universality of the Philosophical Wisdom

The initial interpretations of Islam were not motivated by philosophy of any sort. Instead, they were concerned with practical issues of social and political character. The development of Islamic science has begun out of a need to deduce rules of conduct to carry on the practice of the Prophet and ensure

---

for a correct conduct of life but is also a religious objective. By referring to the Qur'anic revelations that glorify knowledge as a kind of synonym for the truth, and to some of Muhammad's sayings in which he encourages Muslims to seek knowledge from other people, many Muslims argue that *'ilm* is a constituent element of Islam. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden 1970, 20–24, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004153868.i-355>.

2. According to Toshihiko Izutsu, one can distinguish between three levels of ethical reasoning in the Qur'an: the first refers to the "ethical nature of God", the second refers to man's "fundamental attitude towards God", and the third refers to the "ethical relation among individuals who belong to, and live within, the religious community of Islam". Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, Montreal 2007, 17.

3. According to al-Farabi, Islamic society should also be organized on three levels: *māmurah* (world level), *ummah* (national or community level), and *madina* (city level). Government should not be attached to a specific group or a specific religious movement, but to humanity as such. The ruler of the ideal Muslim state, the caliph, who in the terminology of al-Farabi was a "prophet-king-philosopher", should have both prophetic and philosophical abilities. Furthermore, he should have a prophetic and moral authority and, at the same time, be capable of communicating his visions to the people. Al-Farabi, *Abu Nasr al-Farabi's Mabadi ara Ahl al-Madina al-Fadila*, Oxford 1985.

continuity with it. Seeing how Islam in its earliest history was an object of juridical and political interpretation, it is quite understandable why Muslims first established jurisprudence (*fiqh*) by developing different schools of interpretation of sharia (understood as guidance and holy law), and only later began to philosophize on the validity of the established norms and values.

Systematic reflections on philosophical issues occurred in the eighth and ninth centuries because of the interaction between Muslims and other cultures and religions. This was true especially for the early period of the Abbasid Caliphate (750–1258), when Baghdad was a political and cultural centre where different traditions entered into productive interaction with each other. This gave Islam epoch-making intellectual input that played a decisive role in the future developments.<sup>4</sup>

One main object of Muslim intellectual curiosity was Greek philosophical tradition, as it was considered a universal wisdom. It is worth mentioning that the Muslims did not regard the ancient philosophical traditions as alien or anti-Islamic. Al-Kindi (c. 801–c. 873) called the Antique sciences “the human sciences” (*al-ulum al-insaniyya*) and al-Farabi understood philosophy as a common discipline, present in different cultures. According to him, philosophy had originally existed in ancient times among Chaldeans of Iraq. It was subsequently transferred to the people of Egypt and the Greeks, and then to the Syrians and the Arabs.<sup>5</sup> In this sense, the emergence of Arab-Islamic philosophy may be understood as a rebirth of philosophical thinking in a new context, where it remains universally valid.

Joel Kraemer (1933–2018) particularly emphasizes the period during the Buyid dynasty (934–1062) as the most productive. He describes it as a highlight of the civilizational development during the Abbasid Caliphate, finding its place in a very fertile environment characterized by individualism, cosmopolitanism, and secularism.<sup>6</sup> In a similar way, George Makdisi

---

4. Political sponsorship of intellectual exchanges was one decisive factor in this development. It was for example the caliph al-Ma'mun (786–833), being himself fascinated by Aristotle (384–322 BCE), who in 832 ordered the establishment of the House of Wisdom” (*Bayt al-hikma*). This institution, working as the most important learning centre in that time, launched massive activities in terms of translations and interpretations of philosophical and scientific works from foreign languages. The caliph employed the Christian Nestorian Hunayn ibn Ishaq (808–873) to lead the translation work from Greek to Arabic. The first Arab-Muslim philosopher al-Kindi had an important role in *Bayt al-hikma*, partly because he was helping to shape Islamic philosophical terminology by commenting Greek philosophical works. W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh 1994.

5. Al-Farabi, *Abu Nasr al-Farabi's Mabadi ara Ahl al-Madina al-Fadila*, 43.

6. Unlike many Western scholars of the history of the Muslim societies (including Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 3rd ed., New York 2014, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139048828>) who highlight the religious dimension of those societies, Kraemer argues that trends like modern individualism, cosmopolitanism, and secularism influenced the

(1920–2002) highlights humanism and scholasticism as two movements that dominate the intellectual history of this period of classical Islam. According to Makdisi, there is an inter-relationship between these two movements. They both have roots in Islam, but they have been developed under external influences. Humanism first began as a philological movement related to the study of Arabic language and *adab*, while scholasticism arose in relation to the establishment of the study of sharia and theology.<sup>7</sup>

Regarding the interest in philosophical humanism, one can identify a parallel between the developments of Islam in this period, which Kraemer calls “the Renaissance of Islam”, and a later European Renaissance. He writes:

In some ways the Renaissance of Islam resembled the Italian Renaissance of the Quattrocento; in others it was similar to the Twelfth-Century Renaissance. As a classical revival, it resembled both. In its recovery of science and philosophy – Plato, Aristotle, Euclid, Galen, Ptolemy – it resembled the Twelfth-Century Renaissance. And in its literary humanism it was more like the Italian Renaissance of the Fifteenth Century.<sup>8</sup>

Disregarding the few philosophers whose primary interests were secular phenomena (mathematics, medicine, and nature), Muslim philosophers were mainly concerned with religioethical questions, and they played a significant role in the discussions of the time about the just society. However, only a small minority of Muslim scholars from this time were professional philosophers. They were rather jurists, doctors, and politicians, and those we regard as philosophers were often polymaths. They played an important role in society and some of them, including al-Kindi, al-Farabi, Ibn Miskawayh (932–1030), and Ibn Rushd (1126–1198), had a close relationship

development during this period. He relates the individualism to a “stimulated self-awareness and self-creation” and a “profound recognition of one’s individuality”, the cosmopolitanism to the open cultural climate that prevailed in the city of Baghdad, and the secularism to the philosophical reflection, poetry, and literature as exponents of a worldview that helped to balance the domination of religion. Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden 1992, 11–15, <https://doi.org/10.1163/9789004451445>.

7. Makdisi sees parallels between the Arabic humanism of classical Islam and the humanism of the Italian Renaissance as well as parallels between the scholasticism of Islam and the West. George Makdisi, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh 1990, 94–96, 348–349.

8. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam*, xxiv–xxv. According to Kraemer, one of the main expressions of Islamic renaissance is to be found in the philosophical humanism that “encompassed the scientific and philosophical heritage of antiquity, elevating it as a cultural and educational ideal” (p. xxv).

with the rulers and were therefore enjoying privileged status and protection, having a direct influence on political life.<sup>9</sup>

The relationship between philosophy and orthodoxy was a key issue throughout the entire Middle Ages. Al-Farabi prioritized logic over religion as he considered logic to be a precondition for both the mediation and interpretation of the revelation. Those who were sceptical towards the rationalism of philosophy, such as Ibn Hanbal (780–855) and Ibn Taymiyya (1263–1328), argued that the Qur'an was clear and self-evident and thus in no need of philosophical interpretation. Al-Ghazālī (c. 1058–1111), who assumed a midway position, did not regard philosophical logic as dangerous, but only as insufficient for understanding truth, since it cannot explain the creation of the world and God's will. Ibn Rushd argued entirely differently, namely that the problem of understanding the reality of truth could only be resolved by methodologically separating philosophy and religion as two different ways leading to the same truth.<sup>10</sup>

A main dimension of Islamic philosophical thought during the entire classic period was epistemology. By insisting on both the general human ability to understand the truth and the inaccessibility of God (which was a characteristic of the first school of theology in Islam, Mu'tazilism), many Muslim philosophers mapped out a theory that meant that Islamic philosophy was linked to negative theology, which in turn affected the very role of philosophy in relation to Islamic dogma. This is also manifest in modern and contemporary intra-Muslim discussions, which again revolve around the boundaries and relationship between the divine and the human and the meaning of philosophy of religion in Islam.<sup>11</sup>

In modern times, since the end of the nineteenth century, the epistemological debate within Islam became topical as a response to the new socio-political challenges, and as an attempt to formulate "Islamic" answers to these challenges. Here can be observed quite different ideologies and theological positions, from those who pleaded for the return to the so-called original epistemological framework, to those who emphasize the need for a historical reading of Scripture and argue for the necessity of a new epistemology and inclusion of modern theoretical and methodological tools.

---

9. Massimo Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, Edinburgh 2004.

10. Safet Bektovic, *Islamisk filosofi: Baggrund, problemstillinger og moderne udformninger*, Frederiksberg 2019, 72–92.

11. Shabbir Akhtar, "The Possibility of a Philosophy of Islam", in Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, vol. 2, London 1996, 2065–2077.

## Qur'anic Hermeneutics and Ethics

One of the Muslim thinkers who in a decisive way marked Islam's intellectual development during the second half of the twentieth century was Fazlur Rahman (1919–1988). Rahman represents a transitional figure from Islamic modernism (from the end of the nineteenth and beginning of the twentieth centuries) to “neo-modernism”, a term coined by himself and introduced in order to highlight a critical approach to the early reform-thought. He delivered an original contribution in the rethinking of Islam, focusing on a new hermeneutic interpretation of the Qur'an and a critical analytical study of the Sunnah.

Rahman adopted the rationalistic approach to revelation from the Mu'tazila school, but he also found inspiration in Wilhelm Dilthey's (1833–1911), Hans-Georg Gadamer's (1900–2002), and Emilio Betti's (1890–1968) methods of textual interpretation. Based on these sources of inspiration, Rahman formulated a theory of modern “Islamic intellectualism”, which was based on an exhaustive interpretation of Qur'anic ethical teaching.<sup>12</sup>

According to Rahman, the entire doctrine of Islam is based on an ethical foundation, with the Qur'anic teachings of justice at its core. Hence, the Islamic conception of man and of society is a matter of systematically expounding “the Qur'anic ethos” and the analysis enables us to understand the correlation between the key concepts of Islam: Islam as a religion, *iman* as a matter of conscience, and *taqwa* as an expression of the ideal religiosity.<sup>13</sup>

Rahman assumed a critical stance towards classical Muslim philosophers, as they primarily were concerned with Greek, Persian, and other ethical theories instead of formulating a systematic ethical theory based on the Qur'an. According to him, the development of Islam has been characterized by an absence of coherence between its ethical ideals and its laws. Sharia has rather functioned as a juridical system, which had the purpose of justifying the political aspirations and projects of the rulers. Muslim societies have functioned in accordance with an existing conception of sharia, but they have not succeeded in establishing a system that can enforce the Qur'anic teachings on justice. And not even al-Ghazali (1058–1111), who went to

---

12. Rahman's approach was basically historical and humanistic, but he also sought to demonstrate the relevance of religious normativity for the development of society. In many respects, his methodological approach is similar to that of Gadamer, thus stating that any understanding of the truth depends on the interpreter or history. However, unlike Gadamer, who maintained that the text as such does not have any fixed or hidden substance to be uncovered, Rahman ascribed (similar to Betti) to the text a certain objectivity, which remains unaffected by the interpreter. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982.

13. Fazlur Rahman, “Some Key Ethical Concepts of the Qur'an”, *The Journal of Religious Ethics* 11 (1983), 170–185.

great lengths to substantiate the sharia ethically, succeeded in developing a systematic ethical-moral theory as he based his entire theory on spirituality and the personal experience of God and allows flexibility in relation to a practical application of regulations.<sup>14</sup>

According to Rahman, a key principle in the interpretation of Islamic ethics relates to an understanding of the relationship between the historical and ideal-normative aspects of the Qur'an. In order to substantiate the claim, he referred to, among others, those circumstances and examples in which the Qur'an identifies the difference between the ideal and the factual and allows flexibility in terms of a practical application of religious regulations.<sup>15</sup>

The Egyptian philosopher Hassan Hanafi (1935–2021) has been concerned with the same issues. His point of departure is the idea of the Qur'an as a multifocal phenomenon – a juridical code, a literary work, a philosophical text, and a historical document – which must be interpreted in all its complexity.<sup>16</sup> Inspired by Gadamer and Paul Ricœur (1913–2005), he maintained that any interpretation is conditioned historically and determined by the interests and motivations of the interpreter.<sup>17</sup>

When dealing with the hermeneutics of the Qur'an the point is to understand the connection between the Qur'anic text, which is “born into history”, and its “meta-historical background”. This can be achieved through a double movement: first moving from text to reality and then moving from reality to text. The first movement is facilitated by employing the anthropology of language, which makes it possible to differentiate between the literary and the figurative, whereas the second movement requires one to

---

14. Fazlur Rahman, *Islam*, 2nd ed., Chicago 1979.

15. One of these examples deals with polygamy. For instance, if one reads the Qur'anic passage 4:3 one could conclude that polygamy with up to four wives is an entirely legitimate form of matrimony. However, if one goes on to verse 129 in the same chapter, one then comes to understand that this form of matrimony is not a norm or an ideal to which one should aspire. On the contrary, it is monogamous matrimony that should be aspired to and aimed at. In another example, the Qur'an permits slavery, but at the same time it encourages believers to free slaves and suggests that the ideal is a society where slavery does not exist. The same goes for almsgiving, which is in fact regarded as a good deed, but the ideal to which we must strive is a society in which there is no need for almsgiving. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, 2nd ed., Chicago 2009, 47–48.

16. Hassan Hanafi, *Islam in the Modern World: 1. Religion, Ideology and Development*, Cairo 1995, 416–417.

17. The text in itself is empty and, as such, the words are given meaning by the interpreter. A text which emerged in the past, seen retrospectively, is always filled with content and meaning which relates to a contemporary vision. The procedure which helps create meaning and an understanding of the continuity between past, present, and future is hermeneutics. Hassan Hanafi, *Islam in the Modern World: 2. Tradition, Revolution and Culture*, Cairo 1995, 186).

understand the spirit of the time one lives in, which then makes possible the understanding of the Qur'anic normativity.<sup>18</sup>

In order to understand the development of Muslim societies, it is necessary to conduct a phenomenological-hermeneutical analysis of the so-called Muslim consciousness. Hanafi distinguishes between several different forms of consciousness, for example “national consciousness”, “public intellectual consciousness”, and “religious consciousness”, and he ascribes a specific role to each of them in terms of the development of society.

He has especially drawn attention to himself with his interpretation of the religious consciousness. According to him, the establishment of rituals and interpretation of doctrines do not exhaust the role of religion; rather it should also serve the emancipation of man from despotism, dictatorship, and injustice. It is in relation to this that he perceives Islam as being a movement from “dogma” to “spiritual revolution”, from “God” to “country”, and from “theory” to “action”.<sup>19</sup>

The interpretation of sharia concerns religioethical values as well as actual conditions and, as such, its implementation takes into account both the intentions and actions of man. One can thus conclude that although sharia is based on the revealed principles, its goal is to provide answers to existing problems and to protect basic values, such as life, reason, freedom, human dignity, and the public good.<sup>20</sup>

Regarding the knowledge of the historical development of society, the question of the relationship between religious norms, as expressed in sharia, and secular laws is particularly relevant. The challenges of Islamic political philosophy have been the focus in the thought of the Iranian philosopher Abdolkarim Soroush. He tries to rethink the question of just society and modern policy based on Islamic philosophical and theological principles, arguing against theocratic models established for example by Ruhollah Khomeini (1902–1989).

Soroush distinguishes between Islam's ethical message, which is universal, and the politics of establishing an Islamic society that can be in the service of different ideological interests. His main inspiration lies in the Qur'anic ideas concerning the organization of a just society, but he rejects the possibility of establishing an ideal system based on one particular interpretation of sharia. This is in line with his theory of the diversity of religious interpretations and the dynamics of shifting the border between religion and non-religion because of the adoption of new knowledge and experiences.

---

18. Hanafi, *Islam in the Modern World*, vol. 2, 187.

19. Hanafi, *Islam in the Modern World*, vol. 1, 145.

20. Hanafi, *Islam in the Modern World*, vol. 1, 466–467.



Soroush talks about an accumulation of knowledge and the evolution of the interpretation of the world in which secular knowledge becomes the deciding factor in man's self-awareness. This evolution does not mean the degradation of, but rather a qualitative change in, religion and religious knowledge.<sup>21</sup>

A key element in a just society is freedom of religion, which also includes the freedom from religious coercion. In order to secure this freedom, it is, in Soroush's view, necessary to separate religion from the state. However, there are instances where both the state and society are religious. In such cases it is important to distinguish between whether the state is making society religious by passing laws on religiosity, or if society is making the state religious by voting for religion-based legislation. The first scenario is in conflict with both democracy and the Qur'an, which state that no one is allowed to force others to believe, while the latter is an open opportunity to institutionalize religious values. Since the Qur'an itself neither speaks of any government nor prescribes a specific form of rule, it is up to Muslims to formulate and develop an adequate model of society. It is important to note that the theoretical foundation of such a model need not be decidedly religious, but it should focus on achieving the political goal of Islam, namely social justice.<sup>22</sup>

To maintain the belief that Islam implies justice is not the same as claiming that justice is Islamic. Religious and non-religious values are not necessarily contradictory or in conflict with one another, and the struggle for justice can be motivated by both religious and non-religious reasons. One can thus argue that Muslims are faced with the challenge of rethinking the concept of justice by translating the Islamic religious language into a modern, political language, considering the balance between obligations (traditional Islamic view) and individual rights (modern view).<sup>23</sup>

Rahman, Hanafi, and Soroush are just three characteristic examples of how a hermeneutic interpretation of the Qur'an, which critically analyzes the role of man in Islam, opens up new perspectives of Islamic ethics, and indicates how Islamic ethical principles can be applied in a modern context.

---

21. Soroush associates secular thinking with non-religion and does not consider it to be anti-religious. Secularization means the process of redefining religion and the relationship between the transcendent and the worldly. This process began with Greek philosophy and gained its fullness with the modern European development of sciences. The story of secularism is therefore, according to Soroush, "the story of nonreligious reason; a reason which is neither religious nor antireligious. The veil that separates this reason from religion is none other than the metaphysical reason. Tearing this veil asunder, if it could be torn at all, points toward the way out of the sphere of secularism". Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, Oxford 2000, 68.

22. Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, 123–126.

23. Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, 37, 147–151.

## Towards a New, Inclusive Epistemology

Hermeneutics as a theoretical-methodological approach is closely related to the way of thinking and thus also to epistemology as a theory of knowledge. Ideas about new interpretations and the use of new methods are part of a wider discussion on Islamic epistemology, or better said, understanding of the Islamic approach to knowledge. One of those who deals with the analysis of Islamic thought in history is Mohammed Arkoun (1928–2010). His main objection to the classical Islamic thought is that it – apart from being determined by religious dogmatics – relies on an essentialist and ideological approach to Islam. This also applies to a large extent to modern Islamic thought, which has its point of departure in an idealized past and which seeks to reconstruct a “real” authentic Islam. Such a thought very rarely examines the epistemological basis and validity of established methods.<sup>24</sup>

In contrast to this, Arkoun seeks to define a new interdisciplinary approach, which he calls “applied Islamology” and that can be described as an analytical-critical science of Islamic orthodoxy. Because Islamic thought is determined by Islamic orthodoxy, this new approach demands a deconstruction of the psychological and ideological structures and mechanisms that have played a part in shaping the orthodoxy. The first step in this process is a critical analysis of Islamic texts (the Qur’an and Hadith collections) and juridical texts, with an aim of understanding their original religious and social functions. The goal is to understand how the orthodox interpretation emerged and evolved. How and who defined what was orthodox and what was not? Why were some interpretations accepted as legitimate and orthodox, while others were rejected as illegitimate and heretical?<sup>25</sup>

According to Arkoun, it is a historical reality that all linguistic and cultural communities make selections and choices through which some things are declared right and true, while others are regarded as wrong and meaningless. As such, any ethnic and religious group seeks to maintain its identity by adhering to and insisting on certain ideas, declaring certain issues taboo, and ascribing a normative character to certain values. The shaping of a specific system of symbols and values and the formulation of several fixed ideas adopted by a group reflects, according to Arkoun, a self-affirming process where one neglects to assume a critical distance to self-identification.<sup>26</sup>

Arkoun therefore calls not only for reconstruction of the established orthodoxy but also for the inclusion of marginal and peripheral interpreta-

---

24. Mohammed Arkoun, *Den arabiske tenkning*, Copenhagen 2009; Mohammed Arkoun, *Islam: To Reform or to Subvert*, London 2006.

25. Arkoun, *Den arabiske tenkning*, 81–93; Arkoun, *Islam*, 16–17.

26. Arkoun, *Islam*, 27, 217–218.

tions, which have been dismissed as illegitimate.<sup>27</sup> According to him, only an open epistemology enables understanding of the universality and diversity of Islam. To get an understanding of Islam in its entirety – while maintaining the tension between the sacred and the human, the orthodox and the heterodox – it is necessary to be open to a re-thinking of all the interpretative traditions (the approved as well as the non-approved) and to make room for other potential interpretations. Herein lies the epistemological openness and inclusiveness.<sup>28</sup>

Arkoun's approach can be supplemented by Amina Wadud's hermeneutical project, in which the main point is to include female voices in the interpretation of Islam. According to her, any attempt to re-interpret Islam presupposes a preceding struggle (*jihad*) for the inclusion of women in the interpretation.<sup>29</sup> She argues for a "women-inclusive" epistemology, as a way to rectify the historical situation in which men used to speak on behalf of women and when the issue of women was limited to a set of verses and rules from the Qur'an. A "women-inclusive" epistemology should have a part in changing the traditional Islamic framework for the interpretation of theological, ethical, and political questions.<sup>30</sup>

Wadud acknowledges the relevance of Qur'anic normativity in relation to the daily lives of Muslims and to their organization of society, but she points out that the context in which the Qur'an was revealed, and the prevailing socio-political conditions, have had a decisive influence on how the Qur'an has been interpreted. In a methodological sense, she is clearly influenced by her supervisor Fazlur Rahman. Like him, she also speaks of "the spirit of the Qur'an", which denotes the essence of the Qur'anic revelations, and which is not limited to a specific place or time. Nonetheless, she stresses that no one's interpretation can claim to be the only true interpretation. By referring to the Qur'anic verse, "No one can know soldiers of God except

---

27. In this respect, he is in accord with Jacques Derrida (1930–2004) in his deconstruction of "the imaginary" as a sum of unarticulated conceptions, but he also acknowledges the existence of "the transcendent signifier" as a reference in the process of deconstruction. The point is not to eliminate God as a point of reference in thought, but to expose the ideological and religious background of knowledge and to analyze the relationship between the conscious and the less conscious in the culture of a nation.

28. Arkoun, *Islam*, 97.

29. Wadud has become known as the female imam leading a Friday prayer for both men and women in March 2005 in New York. In response to the negative reactions against her performing as an imam, she replied that the goal was to raise awareness about women's right to be leaders on an equal footing with men. As she has explained in several interviews, her original goal was not to change the mosque traditions or the practice of prayer, but to change the perception of concepts of caliph and imam which are inclusive and embraces men as well as women.

30. Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, New York 2006, 53.

of God” (74:31), she rejects any authoritarian interpretation as reductionist and politically motivated, since no one can claim (with God’s authority) to own the truth or to be God’s soldier.<sup>31</sup>

Wadud’s epistemological considerations are of particular importance when it comes to the socio-political implications of Islamic theology. In contrast to a theocentric epistemology focused on the vertical dimension of the relationship between God and man, she argues for an inclusive epistemology that accounts for both the vertical, theological dimension of *tawhid* and its horizontal, social dimension, which relates to interpersonal relations. In this connection, she introduces the term “the tawhidic paradigm” to express a theological-sociological reading of monotheism, in which the equality of all human beings in relation to God (the vertical dimension) is interpreted in light of social equality and justice as it is reflected in an “I–God–you” relationship.<sup>32</sup>

## Conclusion

Each of the aforementioned philosophers (although some of them, like Rahman and Wadud, do not present themselves as philosophers, but rather as Islamic intellectuals), in their own way, critically re-examine the traditional theocentric Islamic view on ethics. They all have a common desire to illuminate the human role in articulating Qur’anic ethical ideas. In addition to advocating for the revival of philosophical thought and humanistic ideas, some of them argue for a new all-inclusive epistemology (Arkoun and Wadud), for a hermeneutic interpretation of Islam (Rahman and Hanafi), or for the harmonization of religious and secular knowledge (Soroush).

Inclusion of the new theories and methods is not just a matter of individual Muslim intellectuals but also, and even more, a matter of general interpretation of Islam, as well as of academic studies of Islam. However, philosophy of religion and humanities disciplines, which advocate these new approaches, have a very modest role in many Muslim countries (such as Saudi Arabia, Egypt, and Pakistan), while they have a growing importance in some countries (such as Indonesia, Iran, Turkey, and Morocco), where they constitute an important part of the curriculum in the study of Islam.<sup>33</sup>

---

31. Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 18.

32. Wadud, *Inside the Gender Jihad*, 28–32.

33. Some examples of this are: International Islamic University Malaysia (see <http://www.iiu.edu.my/>, accessed 2023-10-26), International Islamic University Islamabad (see <http://www.iiu.edu.pk/>, accessed 2023-10-26), University of Tehran (see <https://ut.ac.ir/en>, accessed 2023-10-26), and Ankara University (see <http://www.divinity.ankara.edu.tr/en/>, accessed 2023-10-26).

Studying Islam with a broader scientific basis, applying a multidisciplinary approach, and relating it to the modern social challenges, is a characteristic of Western trends, too. It can be observed in the process of the establishment of Islamic theology at western universities, where Muslim scholars together with their Christian colleagues are trying to formulate a new framework for the theological study of Islam. This is a new approach that considers three key elements: the Islamic community, the wider society and its needs, and academia and scientific standards. Professor of interreligious studies and Islam in Oslo, Oddbjørn Leirvik, calls it “Islamic university theology”.<sup>34</sup>

This broadening of the space for interpretation is principally relevant in a time when the relationship between religion and ethics is discussed, not least when it comes to Islam’s ethical potential in a modern context and consequences of different ideological, philosophical, and other interpretations of the Qur’an. ▲

#### SUMMARY

The overall theme of this article is the relationship between knowledge, religion, and ethics in Islam. The first goal is to show how the concept of knowledge has been understood in relation to religion and intellectual life and what the relationship is between universal, philosophical, and religious knowledge. The second goal is to show, using examples from Islamic philosophy of religion, how a certain concept of knowledge affects the interpretation of morals and Islamic ethics. This implies, among other things, a discussion of epistemology, the interpretation of the Qur’an, and the definition of ethical principles. A general assumption is that the definition of a Muslim as a moral agent – which is considered one of the central issues of the Qur’an, Sunnah, and Islam in general – is not given as an unequivocal category, but is subject to constant discussion that takes place at different levels and areas. This is especially evident in modern Islamic philosophical-theological discourse, where Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi, Abdolkarim Soroush, and Amina Wadud are only some of the important actors of the discussion.

---

34. Oddbjørn Leirvik, “Islamic University Theology”, *Studia Theologica: Nordic Journal of Theology* 70 (2016), 127–144, <https://doi.org/10.1080/0039338X.2016.1253258>.

**Daniel Boyarin. *The No-State Solution: A Jewish Manifesto*. New Haven, CT: Yale University Press. 2023. 180 s.**

Titeln på denna bok får en att tro att det är ett ytterligare försök att presentera en lösning på den israelisk-palestinska konflikten. Så är det inte. Benjamin Netanyahu nämns inte en enda gång i boken, men desto oftare nämns tänkare som Franz Rosenzweig (1886–1929), Jean-Paul Sartre (1905–1980) och Frantz Fanon (1925–1961).

Det här är nämligen ett intressant och provocativt inlägg i den långa debatten om vad judarna egentligen är. De två huvudlinjerna i den debatten är dels att judendomen är en religion och judar följaktligen de som praktiserar denna religion, dels att judarna är en nation, ett folk. De som betonar det nationella, inte minst den sionistiska rörelsen, hävdar dessutom att judarna som nation har rätt till nationellt självbestämmande i en egen nationalstat.

Daniel Boyarins tes i boken är att judarna visserligen är en nation, men en diasporisk nation som inte behöver en egen nationalstat.

Boyarin är en amerikansk-israelisk intellektuell, emeritusprofessor vid University of California i Berkeley, som skrivit om en rad ämnen, som den rabbiniska litteraturen, judisk-kristna relationer och queerperspektiv på det judiska. Under den tid han bodde i Israel gjorde han upp med sin tidigare sionism och blev uttalad anti-sionist, motståndare inte bara till en judisk stat utan till alla nationalstater, som han definierar som "states that are founded on the principle that they belong to one nation and that one nation belongs to a certain territory" (s. 75).

Boyarin gör upp med föreställningen om att judendomen är en religion genom den välkända argumenteringen att vår vedertagna uppfattning om vad "religion" är bygger på protestantiska förutsättningar. Enligt dessa handlar religion om vad man tror på, vilka utsagor om Gud och tillvaron som man håller sanna. Judar har aldrig uppfattat det

på det sättet; de har bejakat en tradition som omfattar allt i livet, inte bara en från andra delar av tillvaron skild religiös sfär. När man på 1800-talet började tala om "judisk tro" (eller "mosaisk tro", ett uttryck som Boyarin inte använder) var det en eftergift till "a Lutheran concept of religion as faith or belief system, as opposed to corporate belonging", en modell som "places individual private faith and 'salvation' over corporate identity and places inner movement of the psyche over communal practices and 'doings'" (s. 40–41). Boyarin kallar denna för judar så illa passande "judiska tro", ganska fyndigt och något vanvördigt, för "Jewtheranism" (s. 38).

Inte heller är judarna, enligt Boyarin, en "ras", en blodsgemenskap där alla härstammar från samma förfäder. Det som binder judarna samman är i stället upprepade praktiker som att tala judiska språk, prata på ett visst sätt, kroppsspråk, berättelser, mattraditioner, sånger, ritualer och liknande.

I sitt motstånd mot en judisk nationalstat finner Boyarin stöd från oväntat håll: flera av de sionistiska ikonerna. Han stöder sig på ny forskning av framför allt den israeliske historikern Dmitry Shumsky som visar att Theodor Herzl (1860–1904) och andra tidiga sionister inte eftersträvade en judisk nationalstat utan judiskt självbestämmande. Boyarin är kritisk mot vissa av dessa visioner men tar fasta på förmågan att skilja mellan nation och stat, något som enligt honom allmänt saknas i dag.

Diaspora betraktas traditionellt som något negativt, fött ur ett historiskt trauma med fördrivning från ett hemland. Boyarin menar att det inte alls behöver vara så. Folk har i alla tider, ofta frivilligt, bott någon annanstans än i "hemlandet". Kopplingen till andra människor behöver inte vara till dem som bor i det faktiska eller föreställda hemlandet, utan till folk i andra länder. Diasporor kan *de facto* existera utan något "hemland". Livet i diaspora behöver, enligt Boyarin, inte präglas av saknad och förlust, utan av sällsynt kreativitet. Det bästa exemplet på det är den

babyloniska Talmud som kan sägas vara grunden för vad vi i dag kallar judendom. Den skapades i diaspora och studerades överallt där det fanns judar. Den blev det nya hemlandet.

I Boyarins vision om judarna som en diasporisk nation är det viktiga inte att slå fast vem som är jude utan att judisk kultur blomstrar och att judar kämpar för alla förtryckta, inte minst för dem (palestinier) som förtrycks av judar:

No more Federations; Councils; Leadership Committees; sociologists who study Jewish continuity by counting babies and checking out their mothers' "identity". Just Jews, singing, dancing, speaking, and writing in Hebrew, Yiddish, Judezmo, learning the Talmud in all sorts of ways, fighting together for justice for Palestinians and Black Lives Matter (s. 127).

Det här är en filosofisk, inte politisk bok. Boyarin lägger fram en vision, ett annat sätt att se på vad som är judiskt. Men han presenterar inget program för hur denna vision ska förverkligas. Ska staten Israel monteras ner? Ska den upphöra att vara en judisk stat? Hur ska det i sådant fall ske? Är det realistiskt? Och utifrån författarens utgångspunkter att det inte borde finnas nationalstater överhuvudtaget: är det judarna som ska gå före och avveckla sin nationalstat först?

Boyarins vision är inte ny. Den judiske tysk-amerikanske psykoanalytikern Erich Fromm (1900–1980) hade liknande tankar. Det som enligt honom gjort det judiska folket så kreativt och framgångsrikt var just det faktum att det saknade politisk makt och en egen stat. Rabbinen Marcus Ehrenpreis (1869–1951) hade en vision om judendomen som en kraft för förbrödning och fred mellan folken långt från territoriell erövring och militär ockupation, något som Göran Rosenberg lyft fram i *Rabbi Marcus Ehrenpreis obesvarade kärlek* (2021).

Den vision som Boyarin talar för ser onekligen utopisk ut. Det gjorde den sionistiska visionen också en gång. Intressant är att Boyarin avslutar hela boken med det berömda Herzlcitatet: "Om ni bara vill, så är det inte en dröm" (s. 129). Samma citat finns på försättsbladet till filosofen Omri Boehms betydligt mindre filosofiska och mer politiska bok *Haifarepubliken*, med liknande tankar som Boyarins.

Frågan är om det räcker med viljestyrka för att förverkliga den här drömmen.

Svante Lundgren  
Docent, Lund

DOI: 10.51619/stk.v99i4.25768

**Pehr Granqvist. *Tryggare kan ingen vara? Anknytning, religion, andlighet och sekularitet*. Stockholm: Fri tanke. 2023. 555 s.**

För ganska många år sedan, närmare bestämt 2006, kontaktade jag Pehr Granqvist för att konsultera honom angående en uppsats i religionsvetenskap jag var i färd med att skriva med frågeställningen: "Vem söker sig till new age och varför?" Han skickade över ett antal artiklar i ett ämne som det då inte fanns så mycket forskning om, nämligen anknytningsteori och (olika former av) andlighet. Därför är det med stort intresse jag börjar läsa hans omfattande bok om hur forskningsläget ser ut nästan tjugo år senare. Granqvist är professor i psykologi vid Stockholms universitet och en internationellt erkänd forskare. Boken kom först ut i en engelsk upplaga: *Attachment in Religion and Spirituality* (2020).

Boken är indelad i fem delar. Den första avhandlar anknytning som ett arttypiskt fenomen, det vill säga något som är typiskt för oss människor. Enligt anknytningsteorin, som växt fram sedan 1950-talet, skapar nästan alla spädbarn "starka känslomässiga band – anknytning – till sina omvårdnadspersoner (oftast föräldrarna), som då blir barnets *anknytningspersoner*" (s. 43). Anknytnings-

personen fungerar som en ”säker hamn”, dit barnet kan ty sig, och som en ”trygg bas” som en utgångspunkt för att våga utforska omgivningen. Det evolutionära värdet av dessa instinkter torde vara uppenbart. Senare i livet är det oftast inte föräldern eller vårdnadshavaren som är den primära anknytningspersonen utan snarare vänner och framför allt kärlekspartners. Anknytnings-teorins betydelse inom religionsforskningen har växt fram sedan 1990-talet och är nu ett centralt område inom samtida religionspsy-kologi.

Efter denna genomgång av det allmän-mänskliga fenomenet anknytning avhandlas i del två individuella skillnader och vad dessa har för betydelse för relationen mellan anknytning och religion. Sammanfattningsvis finns ett samband mellan trygg anknytning och religiösa (eller icke-religiösa) normer som liknar, eller *korresponderar* med, dem hos anknytningspersonen. Hos dem med en otrygg anknytningshistoria finns däremot en tendens att, som *kompensation*, finna en alternativ anknytningsfigur i en välvillig gud.

Den tredje delen har två teman av lite bredare slag: dels den betydelse kopplingen mellan anknytning och religion har för vår psykiska hälsa, dels anknytning i relation till andra former av andlighet än teistisk religion, till exempel i new age-rörelsen. Granqvist menar att religion tidigare har kunnat erbjuda mycket som är av betydelse för vårt psykiska välbefinnande, som till exempel ett socialt sammanhang och en känsla av mening. Att den traditionella religionens betydelse minskat i västvärlden menar han därför kan vara en orsak till den ökande psykiska ohälsan.

När det gäller new age och nyandlighet redovisar författaren intressanta empiriska belägg för ett samband mellan ”new age-personlighet” och anknytning. Lite tillspetsat skulle man kunna säga att desorganiserad (otrygg) anknytning kan vara en bidragande faktor till att man utvecklar en benägenhet att omfatta new age-föreställningar och även

ha en viss typ av upplevelser som i många fall måste betraktas som villfarelser.

I del fyra avhandlas andra religionsvetenskapliga teorier och perspektiv, såväl andra psykologiska teorier, till exempel psykoanalytiska, som evolutions-, kognitions- och neurovetenskapliga. Granqvists slutsats är att hellre än att välja en metod eller en teori som den enda eller bästa förklaringen, bör man betrakta de olika perspektiven som kompletterande och ömsesidigt berikande. Man kan säga att anknytningsteorin är en förklaringsmodell på mellan- eller gruppnivå, medan andra psykologiska teorier, såsom de psykoanalytiska, kan ge förklaringar för enskilda fall, det vill säga på individnivå. De bakomliggande förklaringarna är de evolutionära, vilka emellertid inte – är han noga med att påpeka – ska ses som uttömmande: människan är en produkt av både arv och miljö.

Ett särskilt intressant avsnitt är det om meningsskapande och anknytning. Författaren anknyter till empiriska studier som visar att ”anknytningsmässigt trygga vuxna får högre poäng för *förekomst* av mening i livet än anknytningsmässigt otrygga”, medan det förhåller sig tvärtom ”vad gäller ett aktivt *sökande* efter meningen med livet” (s. 346); de otrygga söker utan att finna verkar det som.

Den femte och sista delen tar upp ”sektarismens psykologi”. Det finns en mängd forskning som stödjer iakttagelsen av ett negativt samband mellan religionens betydelse i ett samhälle och ett väl utbyggt välfärdssystem: ”Ju mer staterna spenderar på välfärd, desto mindre religiösa är deras befolkningar” (s. 419). Sverige lyfts fram som ett tydligt exempel: hög välfärd, låg religiositet. Medborgarna får därigenom en hög grad av trygghet som i mer traditionella samhällen tillhandahålls av religionen. Däremot tycks välfärdssystemet inte kunna ge människor någon ”upplevd anknytningsrelaterad trygghet” (s. 454). Välfärdsstaten erbjuder ett grundläggande skyddsnet, men mening och samhörighet får vi hitta någon annanstans. Här behövs mer forskning, och



författaren avslutar med att föreslå ett nytt forskningsområde: ”välfärdpsykologi” om vad som händer i övergången från religion till sekularism.

Pehr Granqvist har försökt anlägga ett så brett perspektiv som möjligt. Det gäller dels vetenskapligt med en mängd olika evolutionsperspektiv, samhällsperspektiv och olika psykologiska inriktningar. Samspelet mellan arv och miljö är centralt. Dels gäller det studieobjektet: inte endast teistisk religion utan även icke-teistiska uttryck liksom olika former av nyandlighet studeras. Även när det gäller val av metoder eftersträvas pluralism: författaren tar avstånd från att en specifik metod skulle betraktas som ”den enda rätta” (s. 31). Avslutningsvis är det viktigt att påpeka författarens vidhållande av en ”ontologisk agnosticism” (s. 32): han argumenterar varken för Guds (eller någon annan andlig makts) existens eller icke-existens.

Boken ger en gedigen översikt över forskningsfältet ”religion och anknytning” och är självklar som kurslitteratur, skriven av en forskare som inte endast är väl insatt i forskningen utan även kan anknyta till sin egen mångåriga forskning inom fältet, inklusive ett antal fallstudier. Därtill är boken lättöverskådlig; det är lätt att följa de olika avsnitten som inleds av korta presentationer och avslutas med sammanfattningar. Det är också glädjande med ett sådant gediget verk på svenska.

Det enda jag är tveksam till är om denna bok verkligen ska betraktas som ”populärvetenskap”. Visserligen krävs inga förkunskaper inom ämnet; jag har själv inte haft några problem att läsa den trots avsaknad av akademiska studier inom (religions)psykologi. Men jag tror att läsaren bör ha en viss vana vid att läsa akademisk litteratur. Mängden av källhänvisningar, detaljerade redogörelser för andras forskning och så vidare kan kanske vara tröttande för den allmänintresserade läsaren som endast önskar en kort introduktion till ämnet. Men detta är bara en randanmärkning till en bok som under lång tid

framöver kommer att vara ett standardverk inom den religionspsykologiska forskningen.

Lotta Knutsson Bråkenhielm  
TD, Stockholm

DOI: 10.51619/stk.v99i4.25769

**Adam Kirsch. *The Revolt Against Humanity: Imagining a Future Without Us*. New York: Columbia Global Reports. 2023. 104 s.**

Den filosofiska humanismen har åtminstone sedan millennieskiftet varit hopplöst ute. Efter att under andra världskrigets slut ha legat på allas läppar – förespråkad av filosofer som Sartre, Buber och Jaspers; dekonstruerad av Heidegger, Foucault och Althusser – har den i dag kommit att klassas som ett förlegat förhållningssätt till människan och världen, utmärkande för en specifik historisk epok. I den journalistiska esséboken *The Revolt Against Humanity*, publicerad som en del av serien Columbia Global Reports tidigare i år, undersöker den amerikanske poeten, författaren och litteraturkritikern Adam Kirsch denna utveckling på bred front, med särskilt fokus på de två vitt skilda men i Kirsch mening besläktade idéströmningarna posthumanism och transhumanism, vilka under de senaste decennierna rönt stora framgångar inte bara inom filosofin utan också inom litteraturen, poesin och konsten.

Lika svårt att avgränsa dessa ”ismer” vad gäller form och innehåll, lika besvärligt är det att spåra dem till någon särskild punkt i historien.

Vad vi i dag benämner som posthumanism skulle i Marx anda kunna härledas till industrialiseringen och den mänskliga erfarenheten av att i ett maskincentrerat samhälle bli alltmer obsolet. Man skulle, som Günther Anders (1902–1992), kunna förklara dess uppkomst med hänvisning till atombombens logik, eller se den som en utlöpare till Foucaults och Althusserns antihumanism. Vad Kirsch menar när han talar om posthumanism är emellertid vad han mer specifikt benämner som den ”antropocena

antihumanismen”, för vilken han betraktar publikationen av Rachel Carsons (1907–1964) klimataktivistiska essäbok *Silent Spring* (1962) som den utlösande faktorn. Utmärkande för denna typ av posthumanism är tanken att människan och hennes tekniska verktyg gör mer skada än nytta på jorden.

Också transhumanismen, som under andra halvan av 1900-talet växte sig stark i gränslandet mellan biologi- och teknikforskning, uppstod ur en rik intellektuell mylla, influerad av alltifrån Darwins evolutionsbiologi och sekelskiftets eugenik till politisk utopism och accelerationism. När Julian Huxley (1887–1975) myntar termen 1957 är det i första hand i syfte att skapa ett samlingsbegrepp för de riktningar som med teknikens hjälp vill transformera människan till en starkare, mer intelligent eller på andra sätt ”bättre” varelse, men i dag används det, som vi kan se i Kirsch bok, även om dem som vill att mänskligheten ska stå tillbaka och bereda marken för nästa art i den evolutionära ordningen (en cyborg eller artificiell intelligens).

I sin mjuka form visar sig dessa ahumanistiska strömningar dels genom oviljan att klassa människan som en ontologiskt prioriterad entitet och en ökad omsorg om djur, natur och materia (posthumanism), dels genom viljan att förbättra människans levnadsvillkor med hjälp av ny teknik (transhumanism), men i sina mest extrema former, påpekar Kirsch, delar de samma mål: Deras mest radikala förespråkare välkomnar den mänskliga världens undergång. Post- och transhumanisternas respektive bilder av framtiden är ”motsatta på de flesta sätt, utom det mest grundläggande: de är världar ur vilken vi har försvunnit” (s. 12) – oavsett om det rör sig om fysisk, biologisk eller meningsmässig nihilerings. Det är också här vi finner den röda tråden i Kirsch bok: Han intresserar sig för den ännu okonventionella men snabbt växande åsikten att vi bör omfamna ”en värld utan oss”.

*The Revolt Against Humanity* bygger på ett brett material. Verksanalyser av storfiler som Alfonsi Cuaróns *Children of Men* (2006)

och bästsäljare som Elizabeth Kolbert's *The Sixth Extinction* (2014) varvas med referenser till grävande journalistik, CNN:s klimatrapportering, naturvetenskaplig forskning, filosofiska analyser och uttalanden från aktivistgrupper och politiska tänkare. Att Kirsch har en bakgrund inom litteraturen märks. Han är en tekniskt skicklig författare som med lätthet förmedlar även de mest svårsmälta filosofiska resonemang. Gång på annan betong han att revolten mot mänskligheten inte bara växt fram som ett svar på miljökrisen och ny teknologi utan också bottnar i ett icke-antropocentriskt sätt att tänka som har ”stått i centrum för modernt tänkande sedan Darwin och Nietzsche” (s. 13). Under loppet av de knappt nittio sidorna hinner han avhandla alltifrån Nietzsches övermänniska till Foucaults biopolitik, Donna Haraways nymaterialism och David Benatars pessimistiska antinatalism.

Den som vill förstå vändningen från människan och den mänskliga meningssfären på ett historiskt plan, eller väntar sig en djupare filosofisk diskussion, kommer troligtvis att bli besviken. Kirsch är ingen skolad filosof och i den mån han citerar originallitteraturen saknas helt i linje med bokseriens populärkulturella tilltal källhänvisningar. Ändå måste det sägas att han mot slutet av essän visar prov på ett filosofiskt förhållningssätt till mänsklighetens vara eller icke vara.

Är det möjligt för människan att bli varse sin förödande inverkan på omvärlden och sluta betrakta sig själv som en ontologiskt privilegierad entitet, utan att därmed som post- och transhumanisterna dra slutsatsen att det vore bättre om vi inte fanns? Finns det ingen humanistisk väg framåt? Kirsch svar är nej. Den enda vägen framåt är vidare: ”Om rationellt tänkande leder till slutsatsen att en värld utan människor är bättre än en värld där vi finns, skulle mänsklighetens avskaffande kunna ses som humanismens fullbordan” (s. 96).

Inte heller bejaktar han emellertid de ahumanistiska strömningarna fullt ut. Revolten

mot mänskligheten, denna kulmen av den västerländska förnuftsfilosofin, som han beskriver den, har enligt Kirsch på grund av sin radikala karaktär en enorm potential att rädda den icke-mänskliga världen. Därför bör vi på ett rationellt plan acceptera att det bästa faktiskt vore om mänskligheten gick under, även om vi inte behöver jobba för, hoppas på, eller ens tro att den kommer att göra det. Post- och transhumanismen kan i denna bemärkelse stå som garant för ett löfte som i den bästa av världar aldrig kommer att infrias. För att illustrera sin hållning vänder sig Kirsch till Nya testamentet: ”I Matteusevangeliet säger Jesus till sina lärjungar att världen kommer att gå under under deras livstid [...] Detta visade sig inte vara sant – åtminstone inte i någon direkt mening – men löftet förändrade ändå världen” (s. 85).

Med dessa ord av bibliska mått ringande i öronen återstår dock vissa frågetecken kring Kirschs förhållningssätt till mänsklighetens slut. I synnerhet kan man fråga sig varför just den mest förnuftiga inställningen till människans fortlevnad på jorden, eller den med störst förändringspotential, skulle vara gynnsam för miljöetiken. Det finns inga tvivel om att mänsklighetens förintande är den mest rationella lösningen på miljöproblemen, inte heller om att tron på denna lösning, om vi upphöjer den till allmän sanning, är radikal nog att förändra världen. Som historien har visat har dock varken rationalitet eller politisk sprängkraft *per se* någon immuniserande inverkan mot miljöförstöring; än mindre är dessa egenskaper som sådana att betrakta som etiska (snarare har ett alltför beräknande intellekt utan känslomässig inblandning, liksom revolutionslusta utan vägledande ideal, lätt visat sig övergå i en omdömeslös inställning till såväl natur som människor). Däremot har mänskligheten, förenad i sin vilja att tillsammans med andra levande varelser fortsätta befolka denna jord, avvärjt både ett och annat hot mot sin gemensamma livsvärld. Att Kirsch med sådan enkelhet gör avkall på denna motiverande kraft ter sig i min mening inte bara som en revolt mot mänskligheten,

utan som resultatet av en våldsamt förenklad syn på vad det innebär att vara människa.

Astrid Grell  
Doktorand, Lund

DOI: 10.51619/stk.v99i4.25770

**Kjell O. Lejon. *Tempelherreorden: Om korstågens och ordens historia, nyfunna dokument och modernt historiebruk*. Skellefteå: Artos. 2023. 178 s.**

Kyrkohistorikern Kjell O. Lejon har ett angeläget syfte med denna bok: Att tillrättalägga några av de många missuppfattningar som florerar om korstågen och tempelherreorden. Boken belyser det stora glapp som så ofta råder mellan nya men väletablerade forskningsresultat respektive äldre seglivade föreställningar, vilka kommer till uttryck inte minst i populärkulturell gestaltning. Det finns naturligtvis inte en enda sanning om korstågens orsaker, förlopp och efterverkningar, men det finns mer eller mindre välmotiverade tolkningar.

Bakom nämnda ambition anas också ett djupare ärende, som berör den större historien om kristendomens ställning i västvärlden i dag och dess relation till islam. Det handlar om hur missuppfattningar av historiska företeelser resulterat i ett enligt författaren problematiskt historiebruk i modern tid.

Bland missuppfattningarna lyfter författaren fram att det första korståget, som kulminerade med erövringen av Jerusalem i juli 1099, skulle ha varit ett plötsligt angrepp från det kristna västerlandet mot den muslimska världen efter århundraden av fredlig samexistens, när tvärtom en muslimsk väpnad expansion i tidigare kristna områden redan pågått i 450 år. Vidare problematiseras föreställningar om att korstågen syftade till svärdsmission eller var någon sorts protokoloniala imperialistiska företag. Numera betonas korstågsforskningen botgöringsmotivet: De kristna ville med militära medel återta sin heligaste vallfartsort Jerusalem och tillgängliggöra den för pilgrimer. Och den vitt

spridda skolboksförklaringen att de som for på korståg främst var arvlösa adelsynglingar kan vi ståda ut – korsfararna kom från samhällets alla skikt.

Det moderna historiebruk som undertiteln omtalar och kritiserar är egentligen två till synes motsatta, som ändå hör samman. Författaren påtalar att det var i den moderna kolonialismens spår under 1800- och 1900-talen som korstågen lyftes fram som något slags evig konfliktgrund mellan kristna och muslimer. I den muslimska världen var de medeltida korstågen under lång tid en parentes i den större historieskrivningen. Först i modern tid har de åter blivit ett retoriskt vapen inom vissa muslimska rörelser, betonar författaren. Vad han särskilt vänder sig mot är dock att samma bild (av korstågen som startskottet för en ännu pågående religionskonflikt) accepterats också inom ”kristenheten i väst”, vilket enligt författaren har resulterat i en självpåtagen och omotiverad skuldbeläggning för det som skedde för snart tusen år sedan.

Författarens bild av korstågen som helhet sammanfattar därmed några viktiga drag i nyare korstågsforskning, med grund särskilt hos Thomas F. Madden och Rodney Stark (1934–2022). Det ska dock sägas, att andra viktiga namn inom fältet som Jonathan Riley-Smith (1938–2016) och Christopher Tyerman antingen kritiserats eller utelämnas.

Många av dessa omprövningar av korstågens historia kan vi i svensk utgivning sedan tidigare läsa om hos exempelvis Kurt Villads Jensen och Dick Harrison. I viss mån gäller detta också bilden av tempelherreorden. Filip den sköne av Frankrikes (1268–1314) heresianklagelser mot tempelherrarna har länge betraktats som uppdiktade. Mot bakgrund av Filips önskan att komma åt ordens ekonomiska tillgångar och strukturella maktbas framtvingades bekännelser om kätterska handlingar under tortyr.

En viktig nyhet är dock att det sedan ett antal år också har klarlagts att orden verkligen friades från heresianklagelserna av en påvlig kommission, vilket resulterade i att

Clemens V (ca 1264–1314) gav full absolution åt tempelherrarna. Clemens kommission genomförde egna förhör med många av de anklagade. Protokollet försvann dock och återfanns i Vatikanarkiven först 2001 av forskaren Barbara Frale. Det är detta så kallade Chinonpergament (uppkallat efter platsen för förhören) som är undertiteln nyfunna dokument. Här får det en första bredare presentation i ett svenskt verk. Frale själv publicerade sina resultat redan 2004 och för en bred publik 2009. Själva dokumentet publicerades av Vatikanen 2007.

Författaren publicerar det här i engelsk översättning, hämtad från några av de sidor på internet där det finns tillgängligt. På samma sätt innesluter boken några andra centrala dokument från korstågstiden: fem versioner av Urban II:s (ca 1035–1099) tal i Clermont den 27 november 1095 samt Bernhard av Clairvaux' (1090–1153) ”Lovprisning av det nya ridderskapet” (*Liber ad milites Templi: De laude novae militiae*), samtliga hämtade från internet och återgivna på engelska. Än mer givande för en svensk läsekrets torde kommenterade svenska översättningar ha varit, särskilt som boken tycks vända sig till en bred målgrupp.

Tyvärn lämnar det redaktionella arbetet mycket i övrigt att önska. Texten är full av stavfel. Här finns onödiga upprepningar liksom ständigt återkommande dubbla namnformer. Ett antal tidslinjer ger gott stöd åt den övergripande historiken medan fakturatur om islam och kristendom tycks överflödiga, särskilt som de kan få en viss tendens vilken också präglar andra delar av boken. De viktiga korrigeringar som boken för fram riskerar att mynna ut i ett eget historiebruk, grundat i författarens uppfattning om kristendomens väsen och värde.

Helhetsintrycket blir därmed blandat. Författarens gedigna beläsenhet och goda framställningsförmåga kommer, enligt undertecknad, bäst till sin rätt när en rad korstågs- och tempelherremyter avfärdas och de viktiga Chinonpergamenten sätts in i sin

historiska kontext och i korstågens historio-  
grafi.

*David Gudmundsson*  
*Docent, Lund*

DOI: 10.51619/stk.v99i4.25774

**Mikael Stenmark. *Religionskritik.***

**Stockholm: Dialogos. 2023. 113 s.**

Genom sina tidigare verk har Mikael Stenmark, professor i religionsfilosofi vid Uppsala universitet, utmärkt sig i studiet av relationen mellan rationalitet, vetenskap och religion. Det är också mot bakgrund av dessa teman – rationalitet och vetenskap – han nu närmar sig ämnet religionskritik.

Bokens ryggrad, tillika Stenmarks främsta forskningsbidrag, utgörs av konstruktionen av en översiktlig modell enligt vilken vi kan dela in religionskritiken i en mängd olika kategorier (skeptisk eller evidentiell kontra misstänksamhetens religionskritik; insiderekritik kontra outsiderkritik; immanent kontra extern kritik; epistemisk kontra pragmatisk kritik; osmickrande kontra uppriktig kritik; negativ kontra konstruktiv kritik, samt sekularistisk kontra pluralistisk, sekulär religionskritik). Den som söker förstå och analysera en specifik form av religionskritiska argument bör även, menar Stenmark, ta hänsyn till vem kritikern försöker övertyga, hur diskursen ser ut i det samhälle där kritiken framförs och hur maktrelationen ser ut mellan kritikern och den kritiserade. Så långt – till och med kapitel två – är boken vad den utger sig för att vara: ett överblicksverk innehållandes en av pedagogiska skäl schematisk och formaliserad uppställning av olika former av religionskritik som kan användas i undervisningen om religionskritiska perspektiv på grundnivå.

I bokens tredje och fjärde kapitel döljer sig dock en implicit kritik mot ett visst slags akademiker, eller snarare: av en viss form av religionskritik, som sammantaget kan benämnas som den förment vetenskapliga och

neutrala religionskritiken. Denna förment vetenskapliga och neutrala religionskritik kan i stora drag delas in i två läger. Dels har vi den naturvetenskapliga religionskritiken, som är av skeptisk eller evidentiell natur och som trots vad dess företrädare ofta hävdar aldrig motbevisar teistiska argument (även om de kan fastslå att Guds existens är osannolik). ”Vissa forskare menar att deras religionskritik är vetenskaplig”, hävdar Stenmark, ”trots att den vid närmare granskning förutsätter vissa utomvetenskapliga (alltså inte ovetenskapliga) grundantaganden” av exempelvis etisk, ontologisk eller kunskapsteoretisk natur (s. 43). Dels har vi religionsvetarna, som enligt Stenmark aldrig rakt ut tillstår att deras forskning är av normativ natur, men som lider av ett liknande symptom som naturvetarna: I deras försök att avslöja ”dunkla motiv, omedvetna drifter och dolda maktstrukturer” döljer sig vad Stenmark inspirerad av Craig Martin benämner som en ”misstänksamhetens” religionskritik (s. 16), vilket innebär att de redan på förhand intar en kritisk ställning i förhållande till religionen. Båda dessa förhållningsätt till teistiska argument bygger alltså i sista (eller första) rummet på utomvetenskapliga och/eller normativa antaganden.

Mot denna bakgrund kan Stenmark således, i bokens femte kapitel, argumentera för att samma former av kritik som riktas mot religionen lika väl kan riktas mot andra livsåskådningsformer. Snarare än att prata om religionskritik som en specifik kategori kan vi enligt Stenmark med fördel använda ”paraplybegreppet livsåskådningskritik” (s. 7). Livsåskådningsvetaren framträder så i sin ideala form som en sympatisk och nyanserad röst i debatten, vars uppgift är att visa att såväl religiösa som sekulära livsåskådningar kommer med utomvetenskapliga och normativa antaganden på grundval av vilka de kan kritiseras.

Ändå är det något med bokens argumentativa utgångspunkt som skaver. För det första är jag övertygad om att de flesta

natur- och religionsvetarna i dag, till skillnad från de i Stenmarks exempel, håller med om att ”ren” forskning, även om den i vissa fall är eftersträvansvärd, inte går att uppåda. För det andra är Stenmark bara i viss mån transparent med sin egen livsåskådning. Den såväl utomvetenskapliga som normativa ideologiska premissen för hans definition av religionskritik ställs förvisso upp redan i bokens inledning: religionskritik är viktigt, menar Stenmark – med John Rawls (1921–2002) – för att ”upprätthålla ett välfungerande liberalt och demokratiskt samhälle”, vilket bygger på att staten inte tar ställning ”för eller emot dess medborgares olika *comprehensive doctrines*” (s. 10). Att denna ståndpunkt, som säkerligen tilltalar majoriteten i en västerländsk liberal demokrati som Sverige, *de facto* medför att Stenmark på förhand diskvalificerar sådana religionskritiska röster som vill kullkasta rådande samhälle och ersätta det med ett annat (oavsett om det rör sig om en socialistisk, fascistisk, fundamentalistiskt religiös eller ekologisk radikal samhällsförändring) förblir emellertid okommenterat – likaså hur man bör tänka när en grundläggande doktrin går i clinch med demokratiska värderingar.

Dessutom skriver Stenmark genom sitt sätt att resonera in sig i en specifik filosofisk tradition som präglar hans syn på religionskritikens beskaffenhet. Till skillnad från sina undersökningsobjekt ämnar han med hjälp av reduktiva logiska formler av slaget ”när *A* kritiserar religion *R* eller livsåskådning *L* grundar sig kritiken på skälet *S*” genomföra en ”metaanalys” av det religionskritiska fältet, men reproducerar samtidigt föreställningen att den rationalistiska filosofin i högre utsträckning än andra vetenskaper har tillgång till en universell kritisk metod. Mellan raderna framträder så den rationalistiskt präglade kritiska argumentation som mindre normativ än exempelvis den kritiska teorin. Oavsett var man står i dessa frågor kan man följaktligen konstatera att inte heller livsåskådningsvetenskapen alltid präglas av

sådan självinsikt som dess företrädare ibland kan låta påskina.

Astrid Grell  
Doktorand, Lund

DOI: 10.51619/stk.v99i4.25775

Joel Appelfeldt. *Dopet som hantverk: Gudstjänstaktivitet och liturgisk taktik i Svenska kyrkan och Eumeniakyrkan*. Skellefteå: Artos. 2023. 316 s.

Christian Braw. *Augustinus: Vägen och målet*. Skellefteå: Artos. 2023. 434 s.

Robin Dunbar. *Om religionernas uppkomst*. Stockholm: Fri tanke. 2023. 344 s.

Anthony Fiorucci. *Guilty Pleasures: Kāma in Ancient India and the Pali Vinaya*. Uppsala: Uppsala universitet. 2023. 473 s.

Lisbeth Gustafsson. *Ärligt talat: Dialog som livshållning*. Stockholm: Stockholms domkyrkoförsamling. 2023. 38 s.

Caroline Klintborg. *Var är Jesus? Ungas röster om konfirmandundervisning*. Stockholm: Verbum. 2023. 149 s.

Göran Larsson. *Geo Widengren: Stridbar professor i en föränderlig tid*. Stockholm: Langenskiöld. 2023. 287 s.

Kjell O. Lejon. *Tempelherreorden: Om korstågens och ordens historia, nyfunna dokument och modernt historiebruk*. Skellefteå: Artos. 2023. 178 s.

Svante Nordin. *Världsandens partisaner: Filosoferna, Tredje riket och den liberala demokratin*. Stockholm: Fri tanke. 2023. 289 s.

Sebastian Selvén (red.). *Leksands kyrka: Historia, miljö, inventarier*. Möklinta: Gidlunds. 2023. 303 s.

Helene T. Steed. *Affirming Catholicism: The Formative Years of a Liberal Anglo-Catholic Organisation in the Church of England, circa 1985 to 2000*. Lund: Lunds universitet. 2023. 435 s.