

Normativ muslimsk ekoteologi

MOHAMMAD FAZLHASHEMI

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

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.¹

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.²

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.³

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.⁴

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 välbefind.⁵

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.⁶ 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.⁷

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.⁸

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.⁹

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.¹⁰ Sett ur detta perspektiv innebär vittnesbördet (*shahada*) att människan är fullt medveten om sitt ansvar.¹¹

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.¹² Människan beskrivs också som den av Guds skapelser som i bästa fall kan uppnå ställningen som Guds ställföreträdare (*khalifa*) på jorden.¹³

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 förvaltarens tanken 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. Förvaltarens idé 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. Förvaltarens 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 förvaltarens uppdrag 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.

Förvaltarens tanken 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.¹⁴

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.¹⁵

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*).¹⁶

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.¹⁷ 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.¹⁸

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.¹⁹ 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.²⁰

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.²¹

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.²² 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 alienerad 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.²³

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.²⁴

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.²⁵

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.²⁶

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.²⁷

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.²⁸

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.²⁹ Detta sker genom en återgång till en teistisk världsbild som genom att stärka människans tro och genom en återsakralisering av kosmos begränsar klimathoten och miljöförstörelsen. 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 klimatförstörelseverksamhet. 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.³⁰

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 Eslāmi* 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.³¹

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.³² 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 problematisering 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.