

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

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.¹ 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.² 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".³ 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.⁴ 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").⁵ 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.

(*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.⁶

I artikeln diskuterar jag inledningsvis distinktionen mellan tolkning och uppenbarelse,⁷ 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*.⁸ 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-islāmīyyīn 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.”⁹ 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”.¹⁰

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-islāmīyyīn 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”).¹¹ 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?*¹² 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.¹³ 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.¹⁴ 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-thābita*), ”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.¹⁵ 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*).¹⁶ 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*).¹⁷ 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 (*ṣāhīh*) 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.¹⁸ 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.¹⁹ I *Fayṣal al-tafrīqa* 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 *Fayṣal al-tafrīqa*. 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-Arbaʿīn fī 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.²⁰ 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.²¹ 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.²² 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.²³ 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.²⁴

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.²⁵

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”.²⁶ Meningsmotståndarna kan mycket väl kritiseras för att sprida ”ogrundade innovationer” (*bida'*, 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”).²⁷ 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”.²⁸ 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.²⁹ 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.³⁰ 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.³¹ 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”.³²

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.³³ 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.³⁴ 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.

Tolkningens andliga förutsättningar

Alasdair MacIntyre talar om traditioner som inte bara historiskt utsträckta utan även socialt förkroppsligade argument.³⁵ 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.³⁶ 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 erfara kunskapens fulländning i den himmelska visionen (*al-nazar ilā wajh Allāh*).³⁷ 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".³⁸

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.³⁹ 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 världs 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 oblemade 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.⁴⁰

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.⁴¹ 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.⁴² 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*).⁴³ 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.⁴⁴

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.⁴⁵ 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.⁴⁶ ▲

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.