



”Lagen”: ett användbart fokus för religionsinkluderande exphil?

“The Law”: a useful focus for a religion-inclusive exphil?

Ulrika Mårtensson

Professor, Institutt for filosofi og religionsvitenskap, NTNU.

Ulrika Mårtensson har en doktorsexamen i religionshistoria från Teologiska fakulteten, Uppsala universitet (2001). Sedan 2004 är hon anställd vid NTNU, där hon är professor i religionsvetenskap med inriktning på islam och på Mellanösterns religioner. Forskningsområden är Koranen och Koranexeges, hermeneutik och arabisk språk teori, historieskrivning, politisk teori, naturrättsteori och rättighetstänkande inom islamsk lag samt norska islamska organisationer.

ulrika.martensson@ntnu.no

Sammanfattning

Artikeln är ett personligt, religionsvetenskapligt inlägg i debatten om exphil-ämnets innehåll. Två argument utvecklas. För det första att exphil bör inkludera religionsvetenskap och universitetsteologi, eftersom dessa två humanistiska ämnen är delaktiga i vetenskapsteoretiska, kunskapsteoretiska och etiska debatter. Dessutom består samhället i dag av en mångfald religioner som representerar stora grupper människor. Religionerna bygger på språk, teologi, litteratur, texttolkning, lag, administration, ritual, musik, bildkonst och arkitektur kompletterade med en rad olika teoretiska paradigmer som församlingar bland annat använder i överläggningar om aktuella samhällsfrågor. Därför överlappar religioner och teman som behandlas i exphil varandra. Denna omständighet leder över till det andra argumentet, nämligen att ”lag” kunde utgöra analytiskt fokus för ett exphil-ämne med religionsvetenskap och med universitetsteologi. Med ”lag” menas både politiska ordningar och konstitutioner, nationella och ”religiösa” lagar, som jag argumenterar för formar filosofi och religion, och de moderna akademiska ämnena filosofi, religionsvetenskap och universitetsteologi. ”Lag-fokus” belyser även hur politiska och rättsliga ordningar knyter samman filosofi, religion och vetenskaplig kunskap. Metoden kan därmed bidra till exphil-ämnets vetenskapsteoretiska, kunskapsteoretiska och etiska problemställningar. Argumenten underbyggs med exempel från religionsvetenskapens, universitetsteologins och filosofihistoriens moderna utveckling och från två islamska kontexter: tidiga islamska riken och akademiska teologiska islamstudier i Norge. Till sist skisseras ett hypotetiskt praktiskt upplägg för ”lag-fokus” i exphil.

Nyckelord

Religion, filosofi, teologi, lag, islam, hermeneutik, naturrättsteori, samhällskontrakt

Abstract

The article is a personal, Religious Studies opinion piece for the debate about the exphil curriculum. Two arguments are developed. First, that exphil should include Religious Studies and University Theology, as these two Humanities subjects contribute to theory of science, epistemology, and ethics. Furthermore, today's society consists of many different religions representing large groups of people. The religions are based on language, theology, literature, text interpretation, law, administration, ritual, music, visual arts, and architecture, which are complemented by theoretical paradigms that congregations may use in deliberations on current societal issues. Therefore, religions intersect with topics treated within the exphil. This circumstance leads to the second argument, that “law” might offer analytical focus for an exphil curriculum with Religious Studies and University Theology. By “law” is meant both political orders and constitutions, and national and “religious” laws, which I argue shape philosophy and religion, and the modern academic subjects Philosophy, Religious Studies, and University Theology. “Law focus” also sheds light on how political and legal systems forge links between philosophy, religion, and scientific knowledge. The method can

thus contribute to the exphil subject's topics related to theory of science, epistemology, and ethics. The arguments are supported by examples from the modern development of Religious Studies, University Theology and History of Philosophy, and from two Islamic contexts: early politics and administrations, and Islamic University Theology in Norway. Finally, a hypothetical way to practically achieve "law-focused" exphil is sketched.

Keywords

Religion, philosophy, theology, law, Islam, hermeneutics, natural law theory, social contract theory

Exphil för humaniora och samhällsvetenskap tas av studenter i religionsvetenskap, men kursen behandlar varken ämnet eller studiet av religion i dagens mångkulturella samhälle. Ämnesbeskrivningen för NTNU:s exphil för humaniora (höst 2020/vår 2021) lyder:

Emnet gir en introduksjon til problemstillinger innen kunnskaps- og vitenskapsteori, etikk, politisk filosofi og estetikk. Ulike syn på natur, menneske og teknologi tas opp til drøfting, i tillegg til spørsmål om relasjonen mellom individ og samfunn. Emnet skal gi kunnskap om perspektiver på vitenskap og fremme et reflektert forhold til vitenskapelig virksomhet og anvendelse av vitenskapelig kunnskap, med særlig vekt på humaniora og estetiske fag. Gjennom dialog- og diskusjonsbasert undervisning oppøves evnen til kritisk tenkning, samt ferdigheter i praktisk argumentasjon og faglig samarbeid. Emnet skal dessuten gi trening i å forholde seg kritisk til kilder, og til å skrive strukturert og systematisk. Det legges også vekt på at studentene skal lære seg å gjenkjenne og diskutere etiske problemstillinger knyttet til aktuelle samfunnsutfordringer av særlig relevans for humaniora og estetiske fag. (Exphil, 2020/2021)

Kunnskapsteori, etik, politisk filosofi och estetik är centrala element i religioner och deras teologi, vilket innebär att "[u]like syn på [...]" och "etiske problemstillinger knyttet til aktuelle samfunnsutfordringer" även gäller religion.¹ Pensum våren 2020 saknade dock litteratur om sådana teman i andra kontexter än i den västeuropeiska eller i förhållande till religioner. Studenter kan alltså få intrycket att bara en viss typ av västerländskt tänkande ägnar sig åt de teman som kursen behandlar.

Detta inlägg är därför ett argument för att inkludera religionsvetenskapliga perspektiv i exphil och ett förslag till metod att åstadkomma detta, nämligen fokus på "lag". Med "lag" menar jag nationella politiska ordningar, konstitutioner och rättsvetenskap samt religioners lagar med tillhörande teoretiska paradigmer om maktindelning, samhällskontrakt, naturrätt och hermeneutik. Dispositionen är följande: först en illustration av vad "lag-fokus" kan innebära med religionsvetenskapen som exempel, sedan en översikt över den moderna europeiska filosofihistorien och hermeneutiken följt av exempel från två islamska teologiska skolor och deras utveckling i norsk kontext. Till sist återknyter jag till exphil-ämnet och skisserar ett hypotetiskt upplägg.

1. "Lag-fokus": Politisk ordning, religion och vetenskap

Frågan om hur religion ska organiseras i förhållande till statsmakt och lag är en konstitutionell fråga med vetenskapliga konsekvenser. I Norge formaliserades år 2017 separationen mellan Den norske kirken och staten, som resultat av både sekulariseringsprocesser och målsättningen att juridiskt jämställa religionerna. Sedd ur ett europeiskt, historiskt perspektiv kan separationen uppfattas som en vidareföring av upplysningens principer om lika rättigheter för medborgare oavsett religionstillhörighet, som grundades på teorier om samhällskontrakt, naturrätt och "naturlig religion". Religionshistorikern och vetenskapsteoreti-

1. Se t.ex. Berghout och Kittelsaa (2013) om temat "extremism" behandlat i muslimsk-kristen dialog i Trondheim. Dokumentet behandlar både epistemiska och etiska aspekter av denna samhällsutmaning.

kern Michel de Certeau (d. 1986) har analyserat hur den moderna franska republikens politiska ordning skiljde akademien från kyrkan, genom etableringen av nationella universitet (de Certeau, 1988). Från slutet av 1800-talet utvecklades ett nytt ämne för vetenskapliga studier av religion: religionsvetenskap. Samtidigt förlorade kyrkans teologi sin vetenskapliga auktoritet att analysera religion.

Religionsvetenskapen använder andra humanistiska och samhällsvetenskapliga ämnens teorier, metoder och metodläror, vilket bland annat avspeglas i olika religionsteorier: sociologiska, antropologiska, psykologiska och fenomenologiska (Pals, 2015). Den sistnämnda typen motsvarar ämnets metodlära för jämförande religionsstudium: religionsfenomenologi. Religionsfenomenologin definierar och kategoriserar jämförbara religionsfenomen (myter, riter, tidsbegrepp, kalendrar, helig skrift, helig plats, olika religionstyper, osv.), men har också filosofiska former. Kunskapsteoretiskt hör religionsfenomenologi närmast till ”kritisk realism”: man eftersträvar kunskap om religiösa fenomen som de verkligen är, men i medvetenhet om kunskapens tolkande och metod-avhängiga karaktär.² Detta är viktigt inte minst med tanke på religioners politiska betydelse: religionsvetare bör kunna analysera staters och individuella tänkares religionspolitik, hur den påverkar vetenskaplig kunskap om religion och hur man metodiskt kan hantera sina egna uppfattningar i sådana frågor så att studier inte blir partiska.

Utvecklingen av modern religionsvetenskap har haft konsekvenser för studiet av religioners filosofiska aspekter. I *Verdensfilosofier* resonerar Jacobsen, Kristiansen och Rydving (2021) att filosofi historiskt har bedrivits inom civilisationer där den har överlappat med religion och teologi. Tidiga religionsvetare var i hög grad intresserade av religionernas filosofi, inte minst inom hinduism och buddhism. Då var kunskaper i skriftspråken integrerade i ämnet. Kombinationen av det moderna filosofiämnets åtskillnad mellan ”rationalitet” och ”religion” och allt mindre språkkunskaper bland religionsvetare har dock marginaliserat filosofi som religionsvetenskapligt område, även om det finns tecken på att trenden håller på att vända (Jacobsen, Kristiansen & Rydving, 2021, s. 26–27). *Verdensfilosofier* ger därför översikter över filosofiska begreppsapparater inom hinduism, buddhism, konfucianism, islam och judendom så att studenter utan kunskap i skriftspråken kan sätta sig in i några av religionernas filosofiska aspekter.

En faktor som Jacobsen et al. inte tar upp är religionsvetenskapens förhållande till universitetsteologi, det vill säga teologi som ett modernt akademiskt ämne fristående från kyrkans auktoritet. I norsk kontext är de moderna akademiska ämnena filosofi, religionsvetenskap och universitetsteologi separata. De överlappar dock varandra genom att både filosofi och universitetsteologi omfattar religionsfilosofi och etik och genom att religioners teologi och etik är studieområden inom religionsvetenskapen. Men förhållandet mellan religionsvetenskap och universitetsteologi är ofta spänt. Religionsvetare anser sig representera ett ”utifrån”-studium av alla religioner som är jämförande, historiskt, metod- och teorikonstruktivt samt deskriptivt i förhållande till religioners sanningsanspråk, etik, etcetera. Universitetsteologi är i hög grad ett ”inifrån”-studium av kristendomen som är doktrin-konstruktivt och gör normativa sanningsanspråk; de två sista punkterna kan även i viss mån gälla religionsfilosofi. Sedan 2010-talet har även islam börjat inkluderas i universitetsteologi och i religionsfilosofi. Jag ska här argumentera för att distinktionen mellan deskriptivt syfte och normativt syfte är en viktig ”positiv” skillnad mellan ämnena, men att religionsvetenskapens distansering från universitetsteologi och från religionsfilosofi är problematisk om den marginaliserar religionsvetenskapligt studium av religionernas filosofiska aspekter.

2. Se t.ex. bidragen i Patton & Ray (2000) om jämförande religionsvetenskap.

En sådan utveckling bidrar till att förstärka både akademiska och offentliga diskurser om motsättningar mellan ”rationalitet” och ”religion” och uppfattningen att tänkande inom religioner är väsentligt annorlunda än filosofi. I realiteten är filosofi (metafysik, ontologi, epistemologi, hermeneutik, etik, politisk filosofi, estetik och i viss mån även vetenskapsteori) fortfarande en integrerad del av religionernas egna teologiska discipliner som därför inte fullt kan förstås utan filosofikunskap.³ Religionsvetare behöver därför samarbeta med filosofer och teologer för att öka sin kompetens inom det området, samtidigt som universitetsteologi och filosofi behöver religionsvetenskaplig deskriptiv, tvärvetenskaplig, jämförande och historiskt grundad kunskap om religioner för att metodiskt kunna reflektera över sina egna roller inom en bestämd politisk ordning och över ämnenas historia och för att undgå att reduceras till polemik. Jag ska nu gå över till att motivera resonemanget genom konkreta exempel.

2. Europeisk filosofihistoria och världsreligionerna

Samtidigt som kyrkan och vetenskapen från slutet av 1700-talet separerades institutionellt ändrades också sättet att skriva filosofihistoria i Europa: från sekelskiftet 1700–1800 utelöts afrikansk och asiatisk filosofi. I *Africa, Asia, and the history of philosophy: Racism in the formation of the philosophical canon, 1780–1830* analyserar Peter Park utvecklingen som ett resultat av en ny distinktion mellan religion och filosofi.⁴

The exclusion of Africa and Asia from histories of philosophy is relatively recent. It was no earlier than the 1780s that historians of philosophy began to deny that African and Asian peoples were philosophical. Also beginning at that time, they segregated religion from philosophy and argued that Africans and Asians had religion, but not philosophy. Stated more simply, historians of philosophy began to exclude peoples they deemed too primitive and incapable of philosophy. There is, however, an older tradition of history of philosophy writing. From the time of Marsilio Ficino (1433–99) to the death of Étienne Bonnot de Condillac (1715–80), the prevailing convention among historians of philosophy was to begin the history of philosophy with Adam, Noah, Moses (or the Jews), or the Egyptians. In some early modern histories of philosophy, Zoroaster, the “Chaldeans”, or another ancient Oriental people appear as the first philosophers. The great majority of early modern historians of philosophy were in agreement that philosophy began in the Orient. It was in the late eighteenth century that historians of philosophy began to claim a Greek beginning for philosophy. (Park, 2013, s. 1–2)

Enligt Park spelade Immanuel Kant (1724–1804) en avgörande roll i sammanhanget. Kant hävdade att abstrakt matematik är grunden till den slags bevisföring som kännetecknar vetenskapligt tänkande, som han historiskt härledde från antik grekisk filosofi. Följaktligen kunde bara folkslag som tillägnade sig grekisk filosofi tillägna sig vetenskapligt tänkande. Grekernas unika innovation bestod, enligt Kant, i att de utvecklade tänkande genom abstrakta begrepp, medan andra folkslag tänkte i form av konkreta bilder.⁵ Enligt samma logik resonerade Kant att filosofisk kunskap inte är empirisk, utan uppnås av det progressivt framskridande förnuftet. Filosofins historia kan därför inte skrivas som beroende av omständigheter, utan bara som förnuftets oberoende utveckling.⁶ Efter Kant utvecklade

3. Se Peter Adamsons monumentala podcastserie ”History of philosophy without any gaps”, som behandlar förhållandet mellan filosofi och teologi i Europa, Asien och Afrika från antiken till nutid (Adamson, 2010–).

4. Se även Jacobsen, Kristiansen & Rydving (2021, s. 14–15).

5. Park (2013, s. 90–92), cit. Kant (1900–d.d., 24, s. 894) och (1992, s. 340); (1900–d.d., 9, s. 27) och (1992, s. 540).

6. Park (2013, s. 22–23), cit. Kant (1900–d.d., 20, s. 340–41).

tyska ”nya idealister” den tankegången vidare. Enligt den inflytelserika filosofihistorikern Johann Gottlieb Gerhard Buhle är

[p]hilosophy [...] the science of the nature of the human mind in and for itself, and of its pure relation to objects outside itself. The *history of philosophy* is a pragmatic account of the most important attempts made by the most preeminent minds of antiquity and modern times to bring about this science.⁷

Följaktligen, resonerade Buhle, borde det som i hans samtid kallades filosofihistoria snarare betraktas som litteratur- och kulturhistoria.⁸ I samma anda resonerade Carl Heinrich Heydenreich (1764–1801): Kants systematiska sammanfattning av studiet av det rena förnuftet möjliggör både en ny ”pragmatisk filosofihistoria”, som inkluderar metafysik och etik, och en ”pragmatisk religionshistoria”, eftersom Kant även etablerade ”de sanna principerna för rationell religion”.⁹ Kantiansk filosofihistoria innebar därför ett krav på enhet: filosofin är enhetlig och identisk med förnuftets kontextoberoende utveckling, och filosofihistorien bör åskådliggöra denna utveckling.

Enligt Parks analys var kantianernas ”enhetskrav” en respons på de så kallade ”populär-filosoferna”. Dessa försvarade en kontinuerlig, mångfaldig och kontextberoende filosofihistoria som inkluderade flera av världens religioner, teologi och religiös moral, och de detroniserade Kant genom att även kontextualisera hans filosofi (Park, 2013, s. 23–29). I den tyska kontexten vann dock kantianerna i det stora hela: Afrika och Asien uteslöts från filosofihistorien, med några få undantag.¹⁰ Det motiverades också med ”rasantropologiska” argument (Park, 2013, s. 29). Kant själv utvecklade en teori om ”ras” som gruppbaseerade ”ämnen” (*Keime*, sv. groddar, äv. frön), som utvecklas under bestämda klimatförhållanden, men som sedan är permanenta och determinerar individer av en bestämd ”ras” och ”färg” var de än bor i världen. ”Ämnena” bestämmer också deras historia, så att amerikanska urfolk, afrikaner och indier är ”ämnade” att domineras av ”vita”. Kants kategori ”vita” inkluderar grekerna, eftersom de, enligt hans system, uppfann vetenskapligt tänkande (Park, 2013, s. 91–95). Den historiska kontext i vilken Kant verkade, med europeisk kolonialisering av Amerika, Afrika och Asien, avspeglas alltså i hans ”ras”-teori och i hans filosofihistoria (även om han i senare skrifter blev kritisk mot kolonialismen¹¹).

Ett annat uttryck för Kants kontext är hans religionsfilosofi, i alla fall att döma av Lawrence Pasternacks och Louise Fugates (2021) artikel i *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Enligt författarna präglades Kant av sin pietistiska familjebakgrund och av sin skolgång. Som intern reformation av Lutherdomen avvisar pietismen kyrkopolitik, liturgi, dogmatik och systematisk teologi till förmån för personlig, innerlig tro (Pasternack & Fugate, 2021, avsn. 2.1.1). För Kant innebar det att befria kristen tro från ”skolornas monopol” så att tron kan uttryckas i enlighet med ”allmänmänskligt förstånd”. På så sätt hänger hans filosofiska utforskning av kunskapens gränser samman med strävan att ”göra rum för tro” (Pasternack & Fugate, 2021, avsn. 1). Eftersom tro kommer inifrån individen är den också ett uttryck för vilja, ett ”fritt samtycke”. På det viset blir tro avgörande för moral: genom det fria

7. Park (2013, s. 17), cit. Buhle (1796–1804, 1, s. 1).

8. Park (2013, s. 17), ref. Buhle (1796–1804, 1, s. 3–4).

9. Park (2013, s. 17–18), ref. Heydenreich (1791, s. 231).

10. Kyrkofadern Augustinus av Hippo (dagens Algeriet) är ett sådant; kommentar av Roe Fremstedal. Möjligen beror det på Augustinus centrala roll under reformationen.

11. Se bidragen till antologin Flikschuh & Ypi (2014), bl.a. Kleingeld (2014, s. 45 f.) om Kants omvändning från att ha stöttat och berättigat europeisk kolonialism i skrifter från 1780- och tidigt 1790-tal till den kolonialismkritik han utvecklade under senare delen av 1790-talet. Eventuellt var han då inspirerad av franska revolutionsideal och idén om ”människans rättigheter” och av slavuppror i franska kolonier i Karibien som stöddes av franska jakobiner (Kleingeld 2014, s. 64 f.).

valet att tro binder sig individen till en personlig moral. Pasternack och Fugate betonar att detta inte är en diskussion om teologisk etik och om Gud som moralens auktoritet, utan om trons moraliska funktion (Pasternack & Fugate, 2021, avsn. 3.3). Därför, menar de, är också Kants moralteori om ”det högsta goda” grundvalen till hans religionsfilosofi i verket *Religionen* (1793). ”Det högsta goda” är ett tillstånd där lycka fördelas proportionellt efter individers moraliska värde, och med ”religion” menas ”religionens rent rationella system”. I praktiken går vägen till religion genom ”det högsta goda” (Pasternack & Fugate, 2021, avsn. 3.4). Gud är här ett postulat: den allsmåttiga, allvetande och alltigenom goda varelsen som dömer individer och ordnar världen så att lycka fördelas enligt var och ens moraliska värde och val (Pasternack & Fugate, 2021, avsn. 3.5.1).

Kant evaluerade i enlighet med sitt rationella system också kristendomens historiska lära för att urskilja ”genuint religiösa” element från ”kult” (Pasternack & Fugate, 2021, avsn. 3.7.1). Hans resonemang gick ut på att moralisk ondska är ett samhällsproblem: människor korrumpas varandra. Den kristna, universella kyrkan uppstod med syftet att skapa en etisk församling, vars mål är ”det högsta goda” (Pasternack & Fugate, 2021, avsn. 3.7.4). Analysen leder över till en kritik av kyrkan som institution. ”Genuin religion” och kristendom är, till skillnad från kyrkans liturgi, dogmer och lärdomsreligion, ”naturlig”, det vill säga förstäelig för alla människor genom deras förnuft. Kyrkan är rent av potentiellt moraliskt farlig, för den ger fritt spelrum för samma korrumpierande krafter som den etiska församlingen motverkar. Kant riktade skarp kritik mot ”förfalskad gudstjänst”, ”prästeri” och ”religiösa vanföreställningar”, och kontrasterade den utbredda läran att Gud belönar korrekt doktrin och liturgi mot rationell, naturlig religion där ”god livsföring” är det som har betydelse för Gud. Kyrkogång, bön och ritual kan dock, menade han, nyskapas inom ramen för den universella kyrkan som en ”kosmopolitisk moralisk församling” (Pasternack & Fugate, 2021, avsn. 3.7.5).

Till sist Kants politiska filosofi som bygger på distinktionen mellan ett samhälles naturliga och dess juridiska tillstånd. I det juridiska tillståndet utspelas individernas yttre frihet inom exakta, säkra domäner under fem förutsättningar: tydliga allmänt kända lagar, auktoritativa tolkningar av lagarna, komplett alltomfattande lag, konsistenta tolkningar och effektiv implementering. Därtill ett samhällskontrakt med en härskare och en konstitutiv delning mellan lagstiftande, dömande och verkställande makt, där den lagstiftande församlingen övervakar de två andra funktionerna och kan avsätta härskaren och reformera hans administration (Pogge, 2009, s. 196–197). Det juridiska samhällstillståndet motsvaras ideellt på internationell nivå av en ”världsrepublik”, som kunde avvärja krig och militär kapprustning. Förutsättningen är en gemenskap av stater under en centralmakt och en lag som uppnår ett kosmopolitiskt ”världsmedborgarskapstillstånd” av alla staters säkerhet i förhållande till varandra (Immanuel Kant, i Pogge, 2009, s. 206).¹² Kyrkan som kosmopolitisk moralisk församling är kompatibel med det juridiska tillståndet och ”världsrepubliken”, men som institution är den skild från de tre typerna av maktutövning, vilket är en central luthersk princip.

Denna korta skiss över förhållandet mellan Kants filosofi och hans personliga och historiska kontext illustrerar sambanden mellan politisk ordning, lag, religion och filosofi. På internationell nivå spelar kolonialisering och krig viktiga roller för Kants tänkande. I den närmare kontexten har luthersk politisk teori och pietism format hans moral-, religions- och politiska filosofi. Hans filosofi kan alltså analyseras i förhållande till en specifik religion

12. Pogge (2009, s. 206), ref. Kant (1900–d.d., 8, s. 26). Det är i den kontexten Kant, enligt Kleingeld (2014), reviderar sin tidigare positiva syn på europeisk kolonialism; se not 11 ovan.

och till en bestämd politisk ordning. Nedan kommer jag att skifta fokus till hermeneutik som är implicit i lagtolkningsaspekten av Kants juridiska samhällstillstånd.

3. Hermeneutik

Enligt filosofiska uppslagsverk är ”hermeneutik” ett modernt filosofiskt tema. Det skandinaviska *Filosofilexikonet* (Lübcke, 1988) förlägger hermeneutikens ursprung till protestantismens princip ”till källorna!” De första hermeneutikerna är alltså de tyska protestanterna Friedrich Schleiermacher (d. 1834) och Wilhelm Dilthey (d. 1911) följda av existentialisten Martin Heidegger (d. 1976) och litteraturvetaren Paul Ricoeur (d. 2005).¹³ Theodore George, författare till *Stanford Encyclopedia of Philosophy* artikel ”Hermeneutics” (2020), förklarar att även om hermeneutik har antika rötter och förekommer inom teologisk exegetik och bibeltolkning samt flera humanistiska och samhällsvetenskapliga ämnen, är ”hermeneutik” modern filosofi om tolkning. Upphovet är den tyska traditionen och dess utveckling inom anglo-amerikansk och västeuropeisk akademi (George, 2020, avsn. 8.1).

Heidegger och hans student Hans-Georg Gadamer (d. 2002) är centrala i Georges artikel. Heidegger resonerade att varat är tolkning av tillvaron. Det individuella ”självet” är därmed en tolkningsprocess och saknar ontologisk grund ”i sig självt” (George, 2020, avsn. 3.1). Gadamers sanningsbegrepp utvecklar teorin. ”Sanning” är individens tolkade upplevelse av något och formulering av upplevelsen genom språket, som i sin tur utgör en bestämd tradition med ”för-domar” om detta något. Normativt är det individens uppgift att genom kontinuerlig bildning vidga gränserna för sin tolkning. Det förutsätter insikt om självets begränsningar – den klassiska ”känn dig själv”-maximen omsatt i hermeneutiska termer. Hermeneutiken är också ytterst sett praktisk: tolkningar tillämpas och utvecklas i samvaro och samtal med andra (George, 2020, avsn. 4).

Eftersom George har avgränsat filosofisk hermeneutik från ämnesspecifik hermeneutik tar han inte upp betydelsen av juridik för Gadamers hermeneutik. Det gör däremot Francis J. Mootz, redaktör för *Gadamer and Law* (2007/2016). Antologin inleds med ett avsnitt från den engelska översättningen av *Wahrheit und Methode* (1960), ”The recovery of the fundamental hermeneutic problem” (1989). Där betonar Gadamer att teologisk och juridisk hermeneutik historiskt sett hör samman, och att det är juridikens fokus på tolkningens praktiska tillämpning som har format hans egen hermeneutik. Uppslagsverken behandlar dock ensidigt, som vi har sett, den protestantiska teologins betydelse för hermeneutiken.

4. Islamsk historisk politisk ordning och lag

Lagtolkningens och juridikens filosofiska sidor och samband med teologi är inte ett tema som behandlas explicit och systematiskt i Jacobsen, Kristiansen och Rydvings ovan nämnda *Verdensfilosofier* (2021), även om det sporadiskt skymtar förbi. I ännu mindre grad behandlas temat i antologin *Medieval philosophy: A multicultural reader* (2019), redigerad av Bruce Foltz.¹⁴ Antologin ska bidra till ny filosofiundervisning inom mångkulturella samhällen. Genom att integrera texter av antika filosofer och medeltida kristna, judiska och muslimska teologer och filosofer, som fortfarande är centrala inom sina respektive religioner, visar antologin hur de tre ”Abrahamitiska” religionerna vidareutvecklade antik filosofi. Urvalet inkluderar texter om mystik kontemplation och askes, som behandlar förhållandet mellan

13. Se Lübcke (1988), artiklarna ”hermeneutik”, ”hermeneutisk cirkel” och ”förståelse”.

14. Detsamma gäller Adamson (2010–) som bara undantagsvis tar upp lag.

kunskap och ”praktiska övningar för själen”. Lag utelämnas dock, som tidigare påpekats. För islams del osynliggör utelämnandet såväl askesens centrala roll inom lag-orienterad etik¹⁵ som lagens betydelse för filosofer som ingår i antologin, såsom al-Fārābī (d. 950). Till skillnad från Kants distinktion mellan abstrakt filosofi och konkret bildtänkande, teoretiserade al-Fārābī profetisk religion som en syntes, där filosofisk, abstrakt teori retoriskt förmedlas till allmänheten i bildspråk med budskapet att lagen bör främja både individers välbefinnande och ”det allmänna goda”.¹⁶ Mot den bakgrunden ska jag illustrera förhållandet mellan islamsk politisk ordning, lag, hermeneutik och teologi, med fokus på religiös mångfald och på tolerans.¹⁷

Den arabiska termen för islamsk lag är *sharī‘a*. Som judisk *halakha* och kristen kanonlag omfattar *sharī‘a* såväl familjerätt, civilrätt, straffrätt som regler för gudstjänst, tillåten och otillåten mat och dryck samt sociala interaktioner. Islamsk administration följde regional praxis där religiösa församlingar var administrativa och juridiska enheter (precis som i Europa).¹⁸ I islamska riken reglerade *sharī‘a* även judiska, kristna, zoroastriska och andra religiösa församlingars rättigheter och skyldigheter. Dessa var administrativt autonoma under egna religiösa-juridiska auktoriteter, men deras medlemmars rätt till lagens beskydd av liv, religion, egendom, ”genealogi” (dvs. arvsrätt) och moralisk-intellektuell integritet upprätthölls också av *sharī‘a*. De kunde därför, om de ville, ta sina fall till *sharī‘a*-domstolar och härskarnas högsta domstol.¹⁹ Deras skyldigheter var lojalitet med islamska statsmakter, att inte missionera eller kränka islam och att betala skatt.

Teorier om naturrätt, i betydelsen att lagen får sin auktoritet av en ”naturlig” moralisk standard, reflekterade administrationen och fungerade som en av flera metoder för konsistent lagtolkning.²⁰ Ett exempel är juristen, Koran-kommentatorn och historiken al-Ṭabarī (d. 923) och hans tolkning av Koranen, sura 4, vers 1, som beskriver hur Gud skapade den första människan och delade den till att bli det första paret från vilket hela mänskligheten stammar. Tolkningen tar formen av en ”mänsklig rättighetsdeklaration”. Al-Ṭabarī argumenterar att Gud har skapat människorna som en universell familj med rättigheter som de är skyldiga att upprätthålla, och de starka är särskilt förpliktade att skydda de svagas rätt (Mårtensson, 2021, s. 59f.). Naturrättsteori avspeglas också i en samtida politisk princip, ”Guds rättigheter och tjänarnas rättigheter” (*ḥuqūq Allāh wa-ḥuqūq al-‘ibād*). Guds rättigheter inkluderar administrationens skyldighet att upprätthålla ”det allmänna bästa”, medan tjänarnas rättigheter inkluderar individens lagstadgade rättigheter – som Gud förpliktar administrationen att upprätthålla (Emon, 2004-2005, s. 379–381). Eftersom de ”andra” religiösa församlingarna ingår i administrationen, så förpliktar Gud den att upprätthålla även deras rättigheter. Principen avspeglar alltså ett samhällskontrakt som inkorporerar flera religioner i en islamsk politisk ordning (Mårtensson, 2021, s. 48–51).

Vad gäller hermeneutik visar Anver Emon att naturrättsinspirerade jurister använde två tolkningsmetoder. För det första den rationalistiska, ”hårt naturalistiska” och deduktiva metoden, representerad av den teologiska skolan Mu‘tazila. Här utgår man ifrån en definierad doktrin eller norm som man sedan finner stöd för i Koranen, enligt modellen ”Gud vill

15. Om askes och lag inom sufism, se Knysh (2010, kap. 2–3).

16. Om lagens betydelse för al-Fārābīs religionsteori, se Butterworth (2008). Religionsteori-essän är översatt i sin helhet i Foltz (2019, s. 553–573).

17. För inledande studier av förhållandet mellan lag och hermeneutik, och överlappningar mellan islamsk och modern västerländsk hermeneutik, se Mårtensson (2008, 2009a).

18. För en introduktion till islamsk lag, se Hallaq (2005).

19. Se t.ex. Simonsohn (2010) om kristnas motiv för att använda islamska domstolar.

20. För studier av och debatter om naturrättsteori i muslimska juristers och filosofers verk, se Weller och Emon (2021). Kapitel 2 av Weller behandlar islamsk lag i sin regionala kontext och i jämförelse med ”västerländsk” lag.

X därför att X är gott”. För det andra den positivistiska, ”mjukt naturalistiska” och induktiva metoden, representerad av den Ash‘aritiska teologiska skolan, där man från skriften härleder doktrin och normer, enligt modellen ”X är gott därför att Gud vill X” (Emon, 2004–2005, s. 366, 378; 2010, s. 24–37). Den ovan nämnde al-Ṭabarī med sin ”mänskliga rättighetsdeklaration” kan kategoriseras som positivist, om än tidigare än den Ash‘aritiska skolan. Med hermeneutiska termer kan man säga att Mu‘tazila förlägger Koranens mening till sin egen doktrin, som styr tolkningen av texten, medan den Ash‘aritiska metoden förlägger meningen till Guds budskap förmedlat i skriften, på grundval av vilken man formulerar doktrin.²¹

De två skolorna intog motsatta ståndpunkter i teologiska debatter om bland annat Koranens natur och om Guds allmakt. Mu‘tazila förfäktade läran att Koranen som Guds Ord inte är en del av Guds väsen utan av Hans skapande handlingar, eftersom Guds absoluta Enhet och transcendens gör att Han inte kan anta materiell form som tal och skrift. Motsatt var den Ash‘aritiska ståndpunkten att Koranen är Guds Ord och inte skapad, eftersom Gud i Koranen säger att den är Hans Ord. Mu‘tazilas lära om Koranens skapade natur var initialt framgångsrik och upphöjdes till statsdoktrin av den abbasidiske kalifen al-Ma‘mūn (r. 813–833). Enligt al-Ṭabarīs historia skedde det i samband med kalifens krigståg mot det kristna Bysantinska riket. Al-Ma‘mūn resonerade att läran om Koranen som Guds Ord motsvarar den kristna läran om Jesus som Guds inkarnerade Ord, och att de som tror så är ”smygkristna” (och politiskt opålitliga). Kalifen initierade den enda inkquisitionen i islams historia, där domare och administratörer som inte antog den nya statsdoktrinen torterades och avskedades från offentlig tjänst (Mårtensson, 2009b, s. 137–139).²² Inkquisitionen upphörde omkring år 850 på order av kalifen al-Mutawakkil. Sedan dess har den Ash‘aritiska och andra varianter av läran att Koranen är Guds Ord dominerat, utan inkquisition.

Guds allmakt – det andra debatt-temat – tangerar frågan om onskans upphov och om individers val (*teodicé* med kristen västlig terminologi). Mu‘tazila uppställde premissen att Gud är En och absolut god och rättvis, vilket utesluter att Han kan vara ond och orättvis. Ondska kommer därför av individers val, som Gud dömer dem för på Domens Dag. Guds rättvisa kräver mänsklig fri vilja, eftersom det vore orättvist om Gud dömde individer för handlingar som de inte har ansvar för. Den Ash‘aritiska ståndpunkten är att Guds transcendens och allmakt innebär att Han inte fullt kan fattas av människor som därför inte kan uppställa logiska premisser för vad Gud kan vara och kan göra. Gud säger i Koranen att Han är absolut allsmäktig och har full kunskap om varje enskild sak, så det som människor uppfattar som ont sker inom ramen för Guds makt. Gud har också förutbestämt varje individs dom på Domens Dag, men eftersom individer inte delar Guds fulla kunskap vet de inte vad utgången blir. Därför måste de göra val som upplevs som fria, men genom vilka de tillägnar sig sina ”predestinerade” domar.

Predestinationsläran i något olika former dominerade inom sunni-islamisk teologi.²³ Från 1100-talet bestod studieprogram för teologer och jurister av teologi (*kalām*), rättsvetenskap (*fiqh*) och hermeneutik (*uṣūl al-fiqh*) samt askes och ”mystik” (*taṣawwuf*, dvs. sufism). Genom kombinationen av teologi, lag och askes blev läran om Guds allmakt del av administrationen, som inkluderade icke-muslimska församlingar. Faraz Sheikh har analyserat tidig asketisk-sufisk teologisk etik förknippad med predestinationsläran och disku-

21. För ingående studier av islamsk hermeneutik och semantik, se Vishanoff (2011); Ali (2000).

22. Hänvisning till den engelska översättningen av al-Ṭabarīs historia: al-Ṭabarī (1987, s. 199–230). För en översiktsstudie av al-Ma‘mūns inkquisition, se Nawas (1994).

23. Predestinationsläran och diskussionen nedan om norsk islamsk teologi tas upp i en annan kontext i mitt bidrag till tidskriften *DIN*, temanummer Organiserat islam i Norge (2, 2022; under utgivning).

terar hur studier av islamsk etik kan bidra till nutida debatter om tolerans (Sheikh, 2015, s. 181–185). Fokus är traktatet ”Beaktande av Guds Rättigheter” (*al-Ri‘āya fī ḥuqūq Allāh*), författat av al-Muḥāsibī (d. 857), verksam i Bagdad och inflytelserik för senare asketisk sufism och Ash‘aritisk teologi. Enligt Sheikh utvecklade al-Muḥāsibī en psykologisk teori om subjektivitet och om ”självets” (*nafs*) fostran till ödmjukhet i förhållande till Gud och till ”motsatta andra” (engelska *opposed others*). Predestinationen spelar en central roll. Gud förpliktar genom Koranen människorna att tjäna Honom. Rätt Gudstjänst innebär att avvisa och ”hata” omoral och fel tro och främja det goda genom handlingar (rituell observans och goda gärningar), tal och i hjärtats inre, där man ska övervaka sina tankar och känslor så att man avvisar frestande, ”sataniska” ingivelser. Eftersom Gud i Koranen lär att Han har absolut makt över och full kunskap om varje enskild sak, så har Gud bestämt att vissa människor är muslimer och andra kristna eller judar och att vissa muslimer begår omoraliska handlingar. Gudstjänst innebär därför att avvisa frestelsen att berömma sig själv för att vara en god muslim eller klandra andra för att inte vara det. I stället ska man ödmjukt inse att Gud har avgjort vem som följer vilken religion och hur, och att bara Han vet vad utgången blir på Domens Dag: en utåt sett god muslim kan ha fallit för inre, frestande ingivelser (Sheikh, 2015, s. 188–199). Man måste alltså avvisa tanken att fria val bestämmer individers tillstånd och öden.

Sheikh betonar att al-Muḥāsibīs strängt asketiska etik är radikalt annorlunda än nutida kosmopolitiska teorier om ”vänskaplig nyfikenhet och öppenhet” gentemot ”andra” som dominerar forskning om tolerans och mångkulturalism. Samtidigt menar han att den är ett intressant bidrag, inte minst eftersom den representerar mittfåran av sunni-islamisk teologi (ibid). Man kan lägga till förhållandet till administrationen. Titeln på al-Muḥāsibīs traktat, ”Beaktande av Guds Rättigheter” (*al-Ri‘āya fī ḥuqūq Allāh*), innehåller samma term som vi ovan har sett syfta på Guds rättighet att administrationen ska upprätthålla ”det allmänna goda”. Sedd ur det perspektivet framstår al-Muḥāsibīs etik som en förpliktelse för administrationen att vara tolerant mot ”motsatta andra”. Översatt till etisk teori-terminologi kan man därför kategorisera den som pliktetik (plikten att beakta Guds rättigheter genom Gudstjänst), dygdetik (fostran av ett ödmjukt själv genom Gudstjänst) och konsekvensetik (konsekvenser av att tjäna eller inte tjäna Gud).

4. Norsk islamsk teologi

Debatten om fri vilja och predestination pågår även i Norge. Jag ska här argumentera för att den utspelas i förhållande till den norska grundlagen, som i paragraf 2 fastslår följande nationella värdegrund och styresform: ”Verdigrunnlaget forblir vår kristne og humanistiske arv. Denne Grunnlov skal sikre demokratiet, rettsstaten og menneskerettighetene.”

Grundlagen knyter alltså den kristna och humanistiska värdegrunden till styresformen demokrati, rettsstat och de mänskliga rättigheterna. Medan kristendomen är en specifik religionstillhörighet, framstår humanismen som en universell komponent som kan inkludera alla religioner och livsåskådningar.

En närliggande syn på humanism avspeglas i publikationer med anknytning till Universitetet i Oslos nya MA-program i teologiska islamstudier. Det första exemplet är en recension författad av Oddbjørn Leirvik (2019), professor i inter-religiösa studier, 1993 initiativtagare till dialog mellan Den norske kirke och Islamsk Råd Norge, och ledande i utvecklingen av UiO:s teologiska islamstudier. Recensionen behandlar antologin *Islamsk humanisme* (2016), redigerad av Ellen Reiss och Linda Noor vid tankesmedjan Minotenk. Leirvik definierar humanism som en uppmaning till kamp för mänskliga rättigheter, frihet, broder- och systerskap och jämlikhet. Principerna utmanar både kristna och muslimer, men är

avgörande för att religionernas ”humana” sidor ska utvecklas, vilket bara kan ske genom fria nytolkningar, oberoende av lärotraditioner. För islams del identifierar Leirvik studierna av grekisk filosofi under den Abbasidiska ”guldåldern” 800–1000 som historisk inspirationskälla. Denna humanistiska strömning avtog efter 1000-talet i takt med, enligt Leirvik, att de ”ortodoxa” akademierna för rättsvetenskap och teologi kom att dominera. Dessa fokuserade på islam och på den muslimska församlingen snarare än på ”människan”. När muslimer i dag återknyter till islams humanistiska arv, sker det ofta med hänvisning till den rationalistiska Mu‘tazila-skolan, vars storhetstid sammanföll med humanismens. Ett exempel är då antologin *Islamsk humanisme*, som enligt Leirvik är vägen norska muslimer måste vandra för att fritt tolka fram ”human islam”.

Antologin är därför mitt andra exempel. I förordet kopplar redaktörerna Reiss och Noor samman humanism med demokrati och med mänskliga rättigheter på samma sätt som den norska grundlagen gör det, och slår fast att islam har en humanistisk essens uttryckt i tron att Gud har givit människan fri vilja:

I islam betraktes mennesket som Guds høyeste skapning og er blitt gitt *fri vilje* og forvalterrollen over skaperverket. Idealet er å handle i samsvar med Guds veiledning, men det står også fritt til å handle imot. Et sentralt premiss i alle former for humanisme er at mennesket er født fritt, med *fri vilje*. På det grunnlaget har islam en humanistisk essens, som vi ønsker å tydeliggjøre i denne boken. (Reiss och Noor, 2016, s. 7; min kursivering)

I ett av bidragen argumenterar Farhan Shah, som har en MA-examen i UiO:s teologiska islamstudier, att Mu‘tazila är den teologiska skola som är sant humanistisk, eftersom den erkänner människans fria vilja:

Mutazila-teologene, en rasjonalistisk bevegelse i Irak på 900- og 1000-tallet, vektla også menneskets *frie vilje* og ukrenkelige rettigheter som sentrale elementer i den islamske etikken. De forfektet rasjonalitet og fornuft som redskaper i fortolkning av Koranen og kritiserte den førislamske forestillingen om at mennesket er underlagt skjebnen. (Shah, 2016, s. 28; min kursivering)

Shah identifierar ”forestillingen om at mennesket er underlagt skjebnen” som ”førislamsk” – en polemisk utsaga med tanke på predestinationslärans roll i sunni-islamisk teologi. Vidare avvisar Shah traditionella läroauktoriteter (206, s. 30, 32–35) och knyter humanism till en bestämd syn på vad islam bör vara:

For noen innebærer konservativ teologisk tenkning i dag at muslimer først og fremst forplikter seg til pedantiske, mekaniske aktiviteter av diverse slag for å vinne Guds belønning, men dette er i strid med åpenbaringsens intensjon, som er menneskets utvikling og velferd. Essensen av tilbedelse (*ibadah*), ifølge koransk terminologi, kan leses som å *tjene Gud ved å tjene menneskeheten*. (Shah, 2016, s. 30; kursivering i originalet)

Vi må få frem at det har eksistert og fortsatt eksisterer en islamsk humanisme. Her må vi sile ut myldret av uislamske praksiser og holdninger som gjennom tidens løp har blitt inkorporert i islam. Moderne humanisme og islamsk humanisme med basis i Koranen, kan og bør – i humanitetens ånd – danne en felles front mot polariserende, ekstremistiske og voldsorienterte organisasjoner, sekulære så vel som religiøse. Det er mitt inderlige håp at vi, både som privatpersoner og i vårt offentlige liv, viser at det islamske budskapet er en altomfattende, kompromissløs respekt for mennesket (Shah, 2016, s. 34–35).

Den humanistiska ståndpunkten innebär här ett motsättningsförhållande inte bara till extremism, utan även till dem som tror att Gud belönar observans av riter och regler. Exempel på observansens betydelse kan ses på hemsidan till Islamsk Råd Norge (IRN), den äldsta

nationella organisationen med 35 medlemsorganisationer och moskéer (sunnī och shīa). Här ges tider och datum för bön, fasta och pilgrimsfärd samt information om *halal*-producerat (tillåtet) kött och hur man kan undvika otillåtna födoämnen (IRN:1). Observans står dock inte i motsättning till personlig moral och till socialt engagemang. IRN:s tjänster för medlemmar inkluderar dialog med barnavårdsnämnden, hjälp till fysiskt handikappade att utöva religionen, bistånd och rättshjälp till dem som upplever trakassering och diskriminering i vardagen, beredningsplan och familjerådgivning (IRN:2).

Predestinationsläran representeras av, bland andra, IRN:s medlemsmoské World Islamic Mission (WIM), som hör till den pakistanska Barelwi-skolan och dess sufiska läroförmedling (Larssen, 2008, s. 51f.). Enligt webbsidan syftar WIM till att belysa betydelsen av traditionell islamsk lära i norsk kontext samt att främja tolerans muslimer emellan och mellan muslimer och icke-muslimer (WIM:1):

World Islamic Mission (WIM) er en sunni-muslimsk moske som ønsker å hjelpe norske muslimer med å lede et spirituelt liv som er forankret i koranen, profetens sunna og de lærdes liv og lære. Ved å kaste lys over tradisjonelle islamske prinsipper og verdier, ønsker WIM å hjelpe muslimer med å imøtekomme intellektuelle og praktiske utfordringer de møter på i det moderne samfunnet. I tillegg ønsker WIM å opptre som brobygger i samfunnet ved å fremme forståelse og toleranse mellom muslimer og ikke-muslimer på den ene siden, og mellom ulike muslimske grupperinger på den andre. For å oppnå disse målene arbeider WIM aktivt med å spre kunnskap om den islamske tradisjonen slik den er blitt forstått, praktisert og overført fra generasjon til generasjon siden profetens tid, Guds fred og velsignelse være med ham. [...] Suksess er fra Allah alene.

På webbsidan finner man också en översättning av traktatet *al-‘Aqīda al-Ṭahāwīyya*, doktriner definierade av juristen al-Ṭahāwī (d. 933) representerande Hanafi-lagskolan som WIM och Barelwi-skolan följer (WIM:2). Traktatet fastslår den universella principen att Gud har ingått förbund (Pakten) med Adam och hans avkomma mänskligheten, och utvecklar mot den bakgrunden läran om predestination:

42. Pakten Allah opprettet med profeten Adam og hans avkom, er sann.

43. Allah har i all evighet hatt kunnskap om det antallet (folk) som skal til paradiset og helvetet. Dette antallet vil verken øke eller minke.

44. Hans kunnskap omfatter også menneskenes handlinger som Han visste de ville utføre. Handlinger en er skapt for å gjøre er gjort forenklet for ham. Handlingene måles etter deres endelse. Den som er heldig, er heldig på grunn av Allahs avgjørelse, og den som er uheldig, er uheldig (også) på grunn av Allahs avgjørelse.

45. Skjebnens sanne natur er en av Allahs hemmeligheter om Hans skaperverk. Ingen nærstående engel eller profet har viten om dette. Å grave eller å fordype seg i dette resulterer i villfarelse, tap og ulydighet. Derfor må man på det sterkeste være varsom om å overveie det, tenke eller gjøre seg forestillinger om det. Dette fordi Allah, den Opphøyde, har holdt kunnskapen om skjebnen skjult for mennesker, og har forbudt dem om å søke kunnskap om dette. Allah sier i Sin bok: ”Han står ikke til ansvar for hva Han gjør, men de står til ansvar!” (21:23). Så den som spør: ”hvorfors har Allah gjort dette?”, har avvist bokens befaling. Og den som avviser bokens befaling, er vantros.

Om man läser traktatet mot bakgrund av Sheikhs analys av al-Muḥāsibīs predestinationslära och tolerans av ”motsatta andra”, så kan man se det som en avspiegling av WIM:s uttalade syfte att främja tolerans mellan muslimer och andra. Hänvisningen till Guds för-

bund med hela mänskligheten understryker att även ”andra” religioner omfattas av predestinationen.

Sanningsanspråket i WIM:s dokument är lika absolut som det humanisten Shah gör anspråk på beträffande fri vilja-doktrinen. Man kan också jämföra ”islamsk humanism” och WIM i förhållande till Kant. Kants betoning av individens fria val och hans kritik av statskyrkans politik, doktrin och riter på grundval av sin egen tolkning av pietismen liknar den ”islamsk humanistisk”-a nytolkningen av doktrinen om fri vilja och kritik av sunni-islamsk predestinationslära, läroauktoriteter och observans. Man kan också se konturer av Kants vision av kyrkan som en kosmopolitisk moralisk församling i Leirvik och Shahs argument att humanismens etiska principer bör förena muslimer angående det ”allmänmänskliga”. WIM å andra sidan framhäver den islamska lärotraditionens betydelse för tolerans och en universalistisk människosyn (”Guds pakt med Adam”). ”Humanisterna”, som avvisar lärotraditionen, står i stället nära den högsta politiska auktoriteten i Norge: staten och grundlagen. Samtidigt som de framhäver principen om fri, rationell granskning av tron, oberoende av auktoriteter, anknyter de implicit till grundlagens humanistiska komponent, som Shah identifierar med Mu‘tazila-skolan. ”Islamsk humanism” framstår därmed som ”statsislam”. Närheten till staten minner om kalifen al-Ma‘mūns införande av Mu‘tazilas lära om Koranen genom en inkquisition på 800-talet. Historiskt sett var alltså Mu‘tazila *inte* mer förenlig med tolerans, religions- och åsiktsfrihet än dess teologiska rivaler. Vi har också sett att medeltida jurister från både Mu‘tazila- och Ash‘ari-skolorna opererade med naturrätts-teori när de tolkade fram en rättighetsbaserad lag, trots olik hermeneutik och teologi. Båda skolorna har alltså metodtraditioner som möjliggör bruk av mänskliga rättigheter som exegetisk referensram.

5. Avslutande reflektion

Genom exempel på samband mellan politisk ordning och lag, filosofi och religion har jag argumenterat för att religionsvetenskap och universitetsteologi bör integreras i exphil. Motiveringarna är flera. Religionsvetenskapens mångdisciplinära, deskriptiva, jämförande och historiska ansats gör den speciellt lämplig att analysera politisk-filosofiska, epistemologiska, vetenskapsteoretiska, etiska och estetiska temans kontexter även i dagens mångkulturella samhälle. Just genom att ansatsen kan belysa den politiska ordningens och lagens betydelse för vetenskap kan den också motverka politisering av vetenskap. Det är ett både vetenskapligt och demokratiskt problem om politik som i exemplen ovan dikterar skrivandet av filosofiers och religioners historia, oavsett politik. Det gäller även universitetsteologin. Trots sitt doktrin-konstruktiva, normativa syfte bör den som akademiskt ämne eftersträva vetenskaplig objektivitet i behandlingen av olika religioner och riktningar för att inte reduceras till polemik och exkludering av stora församlingar och deras medlemmars intressen. Samtidigt, som nämndes i inledningen, behöver religionsvetare stärkt kompetens i filosofi.

Hur skulle då den praktiska genomföringen kunna gå till? Frågan kan inte besvaras här, eftersom förutsättningen vore bred enighet mellan ämnena om att detta är en god och nyttig sak som man vill samarbeta om att utveckla. Men med utgångspunkt i den framförda argumentationen, kan man föreställa sig ett upplägg för exphil där följande moment ingår:

1. Några historiska exempel från antiken till nutid och från olika delar av världen som illustrerar förhållanden mellan institutionella ordningar och vetenskap: riket/stater med politisk ordning och lag, den politiska ordningens förhållande till ekonomi, språk, litteratur, religion och filosofi och andra teoretiska och praktiska vetenskaper samt slut-

- ligen till teoretiska områden som metafysik, ontologi, epistemologi, vetenskapsteori, politisk filosofi, hermeneutik, etik och estetik. Exempelen utgör material för diskussioner och analys av (a) teorier i kontext, (b) teorier och ämnesdiscipliner, (c) ämnes- och kontextöverskridande teorier och (d) orsaker till att olika tänkare har olika teorier inom samma kontext. (Härunder kan frågor som syn på natur, människa, teknologi samt förhållandet mellan individ och samhälle ingå, dvs. teman som listas i exphil-beskrivningen höst 2020/vår 2021).
2. Vetenskap, mångfald och demokrati: implikationer av ovanstående. Diskussioner om betydelsen av samhällets reella mångfald (kulturell, religiös, språklig, politisk-ideologisk, osv.) för vetenskapsteori och användandet av vetenskaplig kunskap och etiska problemställningar relaterade till aktuella samhällsfrågor. Vilka institutioner samverkar i att definiera (a) vad som är aktuella samhällsfrågor, (b) hur de kan utforskas och (c) vilken typ av etiska problemställningar som aktualiseras? Vilka möjligheter har berörda grupper i samhället att medverka till sådana definitioner?

Referenser

- Adamson, Peter. (2010–). History of Philosophy Without Any Gaps. <https://historyofphilosophy.net/>
- Ali, Mohamed M. Yunis. (2000). Medieval Islamic pragmatics: Sunni legal theorists' models of textual communication. Richmond: Curzon Press.
- Berghout, Tayeb & Kittelsaa, Knut. (2013). Å forstå ekstremisme. <https://kirken.no/globalassets/bispedommer/nidaros/bildemappe/bilder-nidaros/religionsdialog/a-forsta-ekstremisme.pdf>
- Buhle, Johann Gottlieb Gerhard. (1796–1804). *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*. 8 vol. Göttingen: Vandenhöck und Ruprecht.
- Butterworth, Charles E. (2008). What might we learn from al-Fārābī about Plato and Aristotle with respect to lawgiving? *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 61/X, 471–489.
- De Certeau, Michel. (1988). *The Writing of History* (Tom Conley, Övers.). New York: Columbia University Press. (Fransk utgåva 1975.)
- Emon, Anver M. (2004–2005). Natural law and natural rights in Islamic law. *Journal of Law and Religion*, 20(2), 351–395. <https://doi.org/10.2307/4144668>
- Emon, Anver M. (2010). *Islamic natural law theories*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199579006.001.0001>
- Exphil (2020/2021). <https://www.ntnu.no/studier/emner/EXPH0100/#tab=omEmnet>; nedlastat 1 juli 2020.
- Flikschuh, Katrine & Ypi, Lea (2014) (Red.), *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199669622.003.0003>
- Foltz, Bruce V. (2019) (Red.). *Medieval philosophy: A multicultural reader*. London: Bloomsbury Academic.
- George, Theodore. (2020). Hermeneutics. I Edward N. Zalta (Red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/hermeneutics/>
- Hallaq, Wael. (2005). *The origins and evolution of Islamic law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heydenreich, Carl Heinrich. (1791). Einige Ideen über die Revolution in der Philosophie bewirkt durch I. Kant und besonders über den Einfluss derselben auf die Behandlung der Geschichte der Philosophie. I Agatapisto Cromaziano (Appiano Buonafede), *Kritische Geschichte der Revolution der Philosophie in den drey letzten Jahrhunderten*. (Carl Heinrich Heydenreich, Övers.), vol. 2 (s. 213–32). Leipzig: Weygand.
- IRN:1. (u.å.). Menyerna Tjenester, Bønnetidsprosjekt och Høytidsdager. www.irn.no, nedlastat 31 maj 2021.
- IRN:2. (u.å.) Meny Tjenester. www.irn.no/tjenester/, nedlastat 20 januari 2022.
- Jacobsen, Knut A., Kristiansen, Roald & Rydving, Håkan. (2021). *Verdensfilosofier*. Oslo: Universitetsforlaget.

- Kant, Immanuel. (1900–d.d.). *Kants gesammelte Schriften*. Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften (Red.), 29 vol. Berlin: Georg Reimer, senere Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel. (1992). *Lectures on logic* (J. Michael Young, Övers.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kleingeld, Pauline. (2014). Kant's second thoughts on colonialism. I Katrine Flikschuh & Lea Ypi (Red.), *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives* (s. 43–67). Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199669622.003.0003>
- Knysh, Alexander. (2010). *Islamic mysticism: A short history*. Leiden: Brill.
- Larsen, Anita. (2008). *Sufisme i tro og praksis: En studie blant medlemmer av en barelwi-orientert moské i Oslo*. Masteroppgave i religionshistorie. Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo.
- Leirvik, Oddbjørn. (2019). Islamsk humanisme som kritisk religion? *Kirke og Kultur*, 2/124. https://www.idunn.no/kok/2019/02/islamsk_humanisme_som_kritisk_religion
- Lübcke, Poul (Red.) (1988). *Filosoflexikonet: Filosofer och filosofiska begrepp från A till Ö*. (Jan Hartman, Övers.). Stockholm: Forum.
- Mootz, Francis J. III (2007/2016) (Red.), *Gadamer and law*. Philosophers and law. New York: Routledge.
- Mårtensson, Ulrika. (2021). Through the lens of the Qur'anic covenant: Theories of natural law and social contract in al-Ṭabarī's exegesis and history. I Weller, R. Charles & Emon, Anver (Red.), *Reason, revelation and law in Islamic and Western theory and history* (s. 45–81). Islam and Global Studies. Singapore: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-981-15-6245-7_3
- Mårtensson, Ulrika. (2008). "The persuasive proof": A study of Aristotle's politics and rhetoric in the Qur'ān and al-Ṭabarī's commentary. *Jerusalem Studies of Arabic and Islam*, 34, 363–420.
- Mårtensson, Ulrika (2009a). Through the lens of modern hermeneutics: Authorial intention in al-Ṭabarī's and al-Ghazzālī's interpretations of Q. 24:35. *Journal of Qur'anic Studies*, 11/2, 20–48. <https://doi.org/10.3366/jqs.2009.0003>
- Mårtensson, Ulrika. (2009b). *Tabari: Makers of Islamic civilization*. New Delhi: Oxford University Press.
- Nawas, John A. (1994). A reexamination of three current explanations for al-Ma'mun's introduction of the *Mihna*. *International Journal of Middle East Studies*, 26, 615–629. <https://doi.org/10.1017/S0020743800061134>
- Pals, Daniel. (2015). *Nine theories of religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Park, Peter K. J. (2013). *Africa, Asia, and the history of philosophy: Racism in the formation of the philosophical canon, 1780–1830*. New York: SUNY Press.
- Pasternack, Lawrence & Fugate, Courtney. (2021). Kant's philosophy of religion. I Edward N. Zalta (Red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/kant-religion/>
- Patton, Kimberley C. & Ray, Benjamin C. (2000) (Red.), *A magic still dwells: Comparative religion in the postmodern age*. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520923867>
- Pogge, Thomas. (2009). Kant's vision of a just world order. I Thomas E. Jr. Hill (Red.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics* (s. 196–208). Chichester: Blackwell Publishing Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781444308488.ch9>
- Reiss, Ellen & Noor, Linda. (2016). Forord. I Ellen Reiss & Linda Noor (Red.), *Islamsk humanisme* (s. 4–7). Oslo: Moment & Minotenk.
- Shah, Farhan A. (2016). Islamsk humanisme. I Ellen Reiss & Linda Noor (Red.), *Islamsk humanisme* (s. 24–35). Oslo: Moment & Minotenk.
- Sheikh, Faraz. (2015). Encountering opposed others and countering suggestions [*khaʿarāt*]: Notes on religious tolerance from ninth century Arab-Muslim thought". *Comparative Islamic Studies*, 11/2, 179–204. <https://doi.org/10.1558/cis.34637>
- Simonsohn, Uriel. (2010). The Christians whose force is hard: Non-ecclesiastical judicial authorities in the early Islamic period". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 53/4, 579–620. <https://doi.org/10.1163/156852010X529123>
- al-Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr. (1987). *The history of al-Tabari*. Volume XXXII: The reunification of the Abbasid caliphate (C. E. Bosworth, Övers.). Albany: State University of New York Press.

Vishanoff, David. (2011). *The formation of Islamic hermeneutics: How Sunni legal theorists imagined a revealed law*. New Haven, Connecticut: American Oriental Society.

Weller, Charles R. & Emon, Anver M. (2021) (Red.), *Reason, revelation and law in Islamic and Western theory and history*. Islam and global studies. Singapore: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-981-15-6245-7>

WIM:1. (u.å.). <https://wim.no/om-wim>, nedlastat 27 april 2021.

WIM:2. (2015). <https://wim.no/litteratur/wims-utgivelser>, publicerad 3 juni 2015, nedlastat 27 april 2021.