

Mohammad Fazlhashemi **Filosofiska idéströmningar  
i muslimsk kontext**

Kort efter islams uppkomst på 600-talet skapades en islamisk civilisation som karaktäriserades av en gynnsam ekonomisk tillväxt och vetenskaplig utveckling. Den muslimska civilisationens geografiska utbredning innebar kontakter med andra kulturer och civilisationer. Det var genom denna utbredning som muslimerna kom i kontakt med andra civilisationers ackumulerade kunskaper och deras bildningstradition. I de antika skolorna i Nisibis i Mesopotamien, Gundishapur i Persien, eller liknande lärocentra i Bysans, Egypten, Indien, Kina och andra högkulturer mötte muslimerna ett rikt och omfattande kulturarv. Under 700- och 800-talen översattes ett stort antal antika verk från grekiska, syriska och medelpersiska till arabiska. Bland de mest kända verken från antikens Grekland fanns Aristoteles, Plotinus och Platons verk inom den filosofiska idétraditionen, men också verk av Hippokrates och Galenos inom läkekonsten och Ptolemaios astronomiska verk. Avgörande för de muslimska lärdes förhållningssätt till andra kulturers och civilisationers vetenskapliga arv var att de inte såg någon konflikt mellan tro och vetande. På så sätt blev det möjligt för muslimska lärda att ta till sig andra kulturers bildningsarv.

Redan under de första århundradena efter den muslimska civilisationens etablering utformades teologiska och filosofiska skolor som hade tagit intryck av kontakterna med omvärlden. Tydligast var intrycken från de antika grekiska filosofiska idéströmningarna. Utan att förneka trons och uppenbarelsens betydelse underströk man förnuftets och vetenskapens värde för förståelsen av religionens grundläggande principer. Förutsättningarna för denna positiva inställning till förnuftet fanns i Koranen, som uppmanade de troende att betänka Guds tecken i tillvaron, diverse naturliga fenomen, för att därigenom komma till insikt om tillvarons komplexitet och behovet av en gudomlig konstruktör som skapat hela världsalltet. Naturvetenskapen och den spekulativa vetenskapen ansågs bidra till en mänsklig gudsförståelse.

Det faktum att man i Koranen kunde finna stöd för att med mänsklig kunskap få insikt i Guds skapelse och verk öppnade möjligheterna för att

inkorporera omvärldens vetenskapliga kunskaper inom olika områden i en begynnande muslimsk kunskaps- och vetenskapsutveckling.

Framväxten av en materiellt och kulturellt välutvecklad civilisation skapade förutsättningar för en institutionalisering av de vetenskapliga verksamheterna. Ett stort antal vetenskapliga institutioner och lärdomscentra grundades med början från 760-talet, och muslimska härskare underhöll vetenskapsmän i sina palats och ställde stora bibliotek, astronomiska observatorier och liknande institutioner till deras förfogande. De vetenskapliga institutionerna kom att spela en viktig roll för lärdomens utveckling. Lärda med skilda etniska och religiösa bakgrunder möttes i dessa institutioner för att delta i ett givande kulturellt och vetenskapligt utbyte. De etniska och kulturella skillnaderna kunde överbryggas genom arabiskan som det lärda språket, ett slags *lingua franca*.

En uppsjö av böcker inom teologi, filosofi, rättskunskap samt diverse semantiska och naturvetenskapliga områden spreds utanför de religiösa centra och var tillgängliga för en större läsekrets i moskébiblioteken, hos mecenater, hos lärocentras boksamlingar eller i privata boksamlingar.

#### 1. INFLUENSER OCH FÖRVECKLINGAR

Att ta till sig andra kulturers vetenskapliga portfölj var dock inte alltid problemfritt. Minst problem uppstod inom det naturvetenskapliga området. Filosofen och tillika läkaren Ibn Sina/Avicenna (980–1037) följde den grekiska sjukdomsteorin som sökte människokroppens hälsa i balansen mellan de fyra kroppsvätskorna, det vill säga blodet, slemmet och den gula och den svarta gallan. Hans medicinska handbok *Qanun* (Medicinens rättesnöre), översattes till latin under beteckningen *Canon Medicinae*, och användes som kursbok vid de medicinska fakulteterna i Europa. Matematikern al-Khwarazmi (d. 850) tog till sig sin tids matematiska kunnande och i sin bok *Hisab al-jabr wal-muqabala* (Beräkningar med [hjälp] av tvång och jämförelse) uppfann han de algebraiska operationerna.

Inom filosofin var införlivande av influenser utifrån kantad av diskussioner och dispyter. Inom de spekulativa kunskaperna var det i första hand Aristoteles arbeten och begreppsapparat som kom att användas inom teologin och filosofin. Det var bland annat med hjälp av den aristoteliska logiken som muslimska teologer och filosofer tog sig an en rad centrala frågor ur ett rationellt perspektiv. Det var emellertid inte bara Aristoteles föreställningsvärld man tog till sig. Filosofen al-Farabi (870–950), försökte förena aristoteliska och nyplatoniska tankegångar. Ibn Sina/Avicenna var en i raden av muslimska filosofer som rörde sig fritt mellan olika idétraditioner. Han kombinerade den aristoteliska empiriska traditionen med nyplatonismens metafysiska spekulationer.

Den islamiska filosofins främsta dilemma var att förhålla sig till religiösa föreställningar som inte var förenliga med den grekiska idétraditionen. Det berodde på att det fanns områden som inte var förenliga med den islamiska skapelseberättelsen som i sin tur var lik den judisk-kristna. De aristoteliska föreställningarna om världens evighet och synen på Gud som den förste röraren stod i kontrast till islamiska föreställningar som gjorde gällande att världen skapats av Gud och att Gud är ständigt närvarande och aktiv i tillvaron.

Inom den islamiska teologin utvecklades tidigt en strid mellan två rivaliserande skolor som förhöll sig olika till den aristoteliska idétraditionen. Å ena sidan fanns den teologiska skolan mu'taziliterna som gav mänskligt förnuft och det logiska tänkandet företräde i sina tolkningar. Å andra sidan stod den teologiska skolan ash'ariterna, som ansåg att varje tolkning skulle legitimeras genom hänvisning till korantexten, uttalanden och handlingar som tillskrivs profeten eller framstående religiösa auktoriteter vars tolkningar har förmedlats av en lång kedja av tradenter.

Ett av de spörsmål som diskuterades livligt handlade om Koranens innehåll. Man ställde frågan om Koranen skulle betraktas som en oskiljbar del av Gud eller om den var en av Guds skapelser. En påföljande fråga rörde tolkningarnas karaktär, det vill säga om Koranens budskap skulle tolkas bokstavligt, metaforiskt eller på ett historiskt och kontextuellt sätt.

Mu'taziliterna ansåg att Koranen måste betraktas som en skapelse av Gud. Koranen skulle ses som historisk som hade tillkommit under en bestämd tid och under specifika förhållanden. Ett sådant synsätt medför att tolkningen av Koranen måste ta hänsyn till de omständigheter som omgav dess tillblivelse. Dit hör bland annat de kulturella, ekonomiska och sociala förhållandena under denna period. Ash'ariterna som såg på Koranen som en oskiljbar del av Gud ansåg att dess innehåll i likhet med Gud var evigt och oföränderligt.

Förutom den historiska karaktären förde mu'taziliterna in ytterligare en dimension i denna diskussion, nämligen nödvändigheten av att det skulle finnas en förnuftig ordning bakom Koranens föreskrifter, en ordning som var möjlig att förstå med hjälp av mänskligt förnuft. Det rationella och logiska tänkandet var hos mu'taziliterna det viktigaste rättesnöret i den teologiska debatten. Den förnuftiga ordningen gällde inte bara Koranen utan genomsyrade allting i tillvaron. Bland annat diskuterade de frågan om människans fria vilja kontra predestinationstanken. Mu'taziliterna ansåg att människan måste förutsättas ha fri vilja, eftersom predestinationstanken strider mot en logisk och förnuftig ordning i Guds handlingar. Människan kan, enligt deras uppfattning, med hjälp av sitt förnuft skilja mellan gott och ont och sant och falskt. Mu'taziliterna

hävdade att själva tanken på att människans öde skulle vara förutbestämt står i strid med en annan central tankegång i den islamiska läran, att människan kommer att återuppstå på Domedagen för att stå till svars och rannsakas för sina handlingar. Enligt denna föreställning kommer Gud att belöna eller bestraffa människan för de handlingar som hon har gjort under sitt jordeliv. Eftersom människan enligt predestinations-tanken förutsätts handla utifrån en förutbestämd plan utan att kunna ingripa i den på något sätt, skulle det enligt mu'taziliterna betyda att Gud bestraffar eller belönar sig själv. Detta sågs som en helt befängd tanke eftersom Guds handlingar skulle framstå som ologiska och Gud själv som oberäknelig som leker med människans öde.

I den ash'aritiska skolan ansåg man att Guds allsmäktighet skulle förstås som att Han kunde handla på det sätt som föll Honom in, även om det av oss människor skulle uppfattas som att det stred mot det mänskliga förnuftet. De utgick från devisen att ”Vad än denne Konung (Gud) gör är rätt”. Enligt den ash'aritiska uppfattningen är det förenligt med Guds allsmäktighet att bestraffa den som har åtyllt Gud i sitt jordeliv och belöna den som har begått allvarliga brott. Gud framställs som den överordnade regissören till allt som händer och Den som vet allt som vi människor inte vet. Om människan hade en fri vilja skulle det innebära att hon kunde sätta sig över Guds vilja och handlingar, något som därmed skulle inkräkta på Guds allsmäktighet.

De mu'tazilitiska teologerna ansåg däremot att Koranens återkommande uppmaningar att ta förnuftet till hjälp för att begrunda naturliga fenomen, för att därigenom komma till insikt om Gud, skulle tolkas som att det stred mot Guds väsen att bryta mot *logos*, alltså en förnuftig ordning i tillvaron. Eftersom Gud uppmanar människan att använda *logos* kan Han själv inte handla i strid med en förnuftig ordning. Detta tolkades också som en uppmaning till de troende – människan – att skapa harmoni mellan tron och förnuftet.

Ännu ett bevis som förs fram av de mu'tazilitiska teologerna är *logos* ställning i Koranen. De hänvisar bland annat till den allra första uppenbarelse som förmedlades till profeten Muhammed där han påminns om att Gud har lärt människan pennans bruk och lärt henne vad hon inte visste (97:4–5). Ett annat kapitel i Koranen inleds med att Gud talar om pennan och det skrivna ordet (68:1–2). Pennan och det skrivna ordet är de i särklass viktigaste symbolerna för *logos* och de viktigaste medlen för förnufts-baserad kunskapshandling.

De muslimska filosofernas och teologernas fria laborerande med rationalistiska tolkningar var kontroversiella och väckte motstånd bland traditionalistiska och ortodoxa religiösa företrädare. Såväl mu'taziliterna som de muslimska filosoferna utsattes för hårda angrepp. Kritiken mot

deras föreställningar kom från två motsatta håll. De blev angripna utifrån ett ash'ariskt perspektiv, men också utifrån de muslimska mystikernas sida, sufismen. Gemensamt för ortodoxins och sufismens ståndpunkter var kritiken mot det rationalistiska inslaget i mu'taziliternas och filosofernas föreställningar. Ortodoxins kritik tog sin utgångspunkt i ett legalistiskt/formalistiskt perspektiv, medan sufismen motsatte sig hela idén om det rationalistiska upplägget. Sanningen kunde, enligt sufismens idétradition, inte uppnås med hjälp av förnuftet eller tron, den kunde man enbart skaffa insikt om. Man skulle anstränga sig för att göra sig mottaglig för denna insikt genom att rena sitt inre. Själen, hjärtat och sinnet skulle renas, med hjälp av i tur och ordning botgöring och asketism, åkallan, avskildhet och meditation och slutligen kärlek.

Den strängaste kritiken gick ut på att filosoferna och mu'taziliterna inte förlitade sig på tron, utan i stället försökte ge en rationell förklaring till den islamiska lärans grundsatser. Ett sådant exempel är deras försök att utifrån rationella argument förklara Koranens uppmaning till goda gärningar och avhållsamhet från det som framställs som synd. Mu'taziliter och en rad muslimska filosofer däribland Ibn Rushd/Averroës (1126–1198), menade att sådana uppmaningar inte enbart skulle tolkas som någonting som berörde livet efter döden. De påbudna handlingarna ledde till att skapa en bättre värld för människor, och människor skulle därför dra nytta av dessa uppmaningar redan i detta liv. På samma sätt innebär bristande avhållsamhet från förbjudna och syndiga gärningar till att människans liv påverkas negativt.

De rationalistiskt inriktade teologerna och de muslimska filosofernas problem begränsades inte till att de prioriterade förnuftet på trons bekostnad. Ytterligare ett problem var att delar av den aristoteliska idétraditionen stod i konflikt med den islamiska läran. En av den aristoteliskt influerade filosofins främsta belackare var den kände teologen al-Ghazali (1058–1111). I sin bok *Tahafut al-falasifa*, (Filosofernas motsägelser), gick han till hårt angrepp mot filosoferna. Han anklagade filosoferna för att ha förgripit sig på trons grundvalar. Boken består av en anklagelseakt på 20 punkter. På 17 punkter anklagar han filosoferna för att ha gjort sig skyldiga till diverse logiska motsägelser och på tre punkter anklagar han dem för kätteri, eftersom deras föreställningar står i strid med grundläggande föreställningar i islam. Dit hör föreställningen om kroppslig uppståndelse efter döden.

De aristoteliskt influerade filosoferna försökte bemöta kritiken genom en symbolisk tolkning, men det mötte motstånd från religiöst håll. Filosoferna Ibn Sina/Avicenna framhöll att en fullständig kroppslig återuppståndelse efter döden var omöjlig och föreslog en mer metaforisk tolkning av den islamiska föreställningen om återuppståndelsen. Filosoferna

Ibn Rushd/Averroës framhöll också att det var helt otänkbart att föreställa sig att människan skulle återuppstå i samma gestalt efter döden. Han menade att en bild av människan skulle komma att återuppstå på Domens dag.

Ibn Rushd/Averroës försökte bemöta al-Ghazalis anklagelser i sin bok *Tahafut al-tahafut* (Motsägelseernas motsägelser), men det här var en tid då ortodoxin och den islamiska mystiken var på frammarsch. Till följd av detta trängdes den aristoteliska idétraditionen bort och denna filosofiska skola och den teologiska idétradition som hade utvecklats i den rationalistiska andan fick en allt mer försvagad ställning.

## 2. AVBRÄCK

Den rationalistiskt orienterade teologins och den aristoteliskt influerade filosofins tillbakagång var ett stort avbräck för den muslimska civilisationen. Den algerisk-franske islamologen Muhammed Arkoun (1928–2010) söker orsakerna bakom detta bakslag i olika former av brytningar. Han nämner bland annat politisk, ekonomisk, social, psykologisk och språklig brytning som viktiga faktorer i detta avseende.

Den politiska brytningen blev allt mer aktuell i samband med att det stora islamiska riket splittrades i sinsemellan rivaliserande maktcentra. Situationen förvärrades till följd av utländsk invasion i form av korstågen och mongolinvasionen, som satte punkt för kalifatet i Bagdad 1258. Efter denna period avlöste utländska invasioner varandra och drabbade olika delar av den muslimska världen. Den politiska splittringen åtföljdes av en ekonomisk brytning då inkomsterna samlades på olika håll bland rivaliserande maktcentra. Ännu en konsekvens av den politiska splittringen var den sociala brytningen som innebar att spänningen mellan olika sociala grupper och religiösa riktningar ökade. Arkoun skriver om ökade sekteristiska spänningar mellan olika religiösa riktningar. Ortodoxins utbredning motarbetade de rationalistiskt inriktade kunskapsområdena. Den psykologiska brytningen kom till uttryck genom att eskatologiska visioner, tron på det mirakulösa och övernaturliga samt i en del fall även messianska föreställningar tog ett fast grepp om de skriftlärdas världsbilder. Denna utveckling var raka motsatsen till de tidigare så omhuldade kritiska och rationalistiska perspektiven samt den experimentella forskningen och vetenskapliga nyfikenheten.

Ytterligare en viktig faktor som var av betydelse för det lärda livets utveckling var den språkliga brytningen. Det arabiska språket, som tidigare fungerade som det lärda språket, fick nu konkurrens av persiska och senare turkiska och andra språk. Detta fick som effekt att det gemensamma lärda språket försvann och ersattes av lokala språk. Även om det

lärdas livet fortsatte på sina håll försvann den tidigare dynamiken i det intellektuella utbytet.

Ännu en betydelsefull faktor som försämrade det intellektuella klimatet var sufismens, mystikens, utbredning. Sufismens främsta mål var att uppnå en inre insikt, en ordlös upplevelse av den högre sanningen. Denna insikt kan inte förvärfvas med hjälp av förnuftet, utan uppnås individuellt genom andliga erfarenheter och likgiltighet för världslig vinning. Till skillnad från utvecklingen under den islamiska civilisationens begynnelse skapade sufismen en intellektuell atmosfär som gjorde det svårt för det rationalistiska och kritiska perspektivet och för empiriska vetenskapliga studier att vinna framsteg. På sin jakt efter en inre innebörd i tillvaron avvisade sufismen allt vad rationella förklaringar hette och sökte i stället efter andlighet.

### 3. NY FILOSOFISK VÄNDNING

Att den aristoteliskt influerade filosofin drevs på tillbakagång efter Ibn Rushd/Averroës innebar inte att all filosofisk tankeverksamhet hamnade i samma återvändsgränd. Efter den peripatetiskt influerade filosofins tillbakagång tog den islamiska filosofin en ny vändning. En annan filosofisk skola som hämtade influenser från de platoniska och nyplatoniska tankegångarna levde vidare inom såväl filosofiskt som politiskt tänkande i den muslimska idévärlden. Muslimska filosofer som Suhrawardi (1153–1191) och Sadr al-din Shirazi, känd också som Mulla Sadra (1571–1640), m.fl. vitaliserade en annan riktning i islamisk filosofi. Det var en filosofisk idétradition som var starkt sammanflätad med de religiösa och mystiska föreställningsvärldarna. Enligt den iranske filosofen och religionsvetaren Seyyed Hussein Nasr (f. 1933) var denna filosofiska skola inte främmande för att laborera med sådana ting som uppenbarelse, som hörde hemma i den religiösa idétraditionen, eller personlig inspiration, kunskap genom närvaro och upplevelse av den yttersta sanningen i tillvaron vilka båda var hämtade ur den islamiska mystikens idévärld. I denna skola användes platoniska, nyplatoniska och pytagoreiska föreställningar och terminologi som var bättre lämpade för att ge uttryck för sådana föreställningar. Denna skola, som kom att kallas illuminationsfilosofin, *Hikmat al-ishraq* – efter en bok av Suhrawardi med samma namn – gick emot den aristoteliska empiriska traditionen och dess rationella analys av världen utanför. Illuminationsfilosofin kombinerade de antika platoniska, nyplatoniska och pytagoreiska föreställningarna med den islamiska mystikens föreställningsvärld och framhöll att den som vill skaffa kunskap och förståelse av omvärlden måste gå samma väg som mystikerna när de vill erfara världen och som det heter uppleva sanningen. Dit hör

diverse asketiska övningar för att rena sitt inre. Exempelvis att vända sig bort från världen i fyrtio dagar, att avstå från sådan mat som kan besudla eller skymma människans sinnen som en slöja, exempelvis förtäring av kött, och andra procedurer vars förlaga hämtades från den sufiska mystiktraditionen för att därigenom förbereda sig för inspiration och intuitiv erfarenhet/känedom om tingets essens. Efter dessa övningar blir människan, enligt illuminationsfilosofin, mottaglig för det gudomliga ljuset. Genom att omfattas av detta ljus garanteras man en sorts intuitiv kunskap, vilken benämns som kunskap genom närvaro.

Karaktäristiskt för illuminationsfilosofin var att den gav intuitionen, eller vad den benämnde som den inneboende kunskapen, företräde före den empiriskt förvärvade och erfarenhetsbaserade kunskapen. Detta innebar en försvagning av logikens ställning. Den skulle inte användas för att granska den intuitiva kunskapens föresatser, utan snarare ställas till dess tjänst för att leverera slutledningar på grundval av de sanningar som den intuitiva kunskapen har tagit fram. Logiken reducerades alltså till ett redskap vars uppgift är att motverka felaktiga slutledningar. Den ska med andra ord röra sig inom ramen för de ”sanningar” som den inspirerade kunskapen har frambringt. I illuminationsfilosofin ingår också en invecklad ljusmetafysik som gör gällande att verkligheten har emanerat från Gud. Verkligheten anses vara uppbyggd av immateriellt ljus som har sitt ursprung i Gud, som i enlighet med den koranska vokabulären, framställs som Ljusets ljus.

#### 4. DET POLITISKA TÄNKANDET

Omsvängningen till den platoniska idéströmningens fördel märktes inte bara inom den filosofiska debatten. Ett annat område som tog intryck av denna idétradition var det politiska tänkandet. Det platoniska inflytande blev tydligt bl.a. inom den litterära genren som muslimska furstespeglar utvecklade. När furstespegelförfattaren Nizami Aruzi (1085–1165) redogör för sin syn på samhällets klasser och kungadömetts innebörd och funktion i sin furstespegel *Chahar maqala* (Fyra skrifter) är han märkbart influerad av Platons synsätt. I likhet med Platon är hans idealstat aristokratisk och byggs upp av tre klasser som motsvarar själens tre delar (drifter, känsla och förnuft): vildmän som bebor ödemarkerna, näringsidkare och hantverkare som befolkar städerna samt vetenskapsmän och filosofer som ägnar sig åt intellektuell verksamhet. I likhet med Platon baserar han denna indelning på den enskilda människans anlag och uppfostran. Till skillnad från Platon ansåg dock Nizami Aruzi att monarkin var det bästa styrelsesättet som kunde förverkliga det idealsamhälle som han skisserade. Här finns också influenser från den aristoteliska politiska idé-



traditionen som framhåller att de styrande bör komma från samhällets "medelklass" och att kungen bör rekrytera sina ämbetsmän och ministrar ur den tredje klassen.

Ännu ett exempel på den platonska idétraditionens inflytande finner vi i furstespeglen *Rawdat al-Anwar-e Abbasi* (Om etik och styrande av riket), skriven av den shiitiska rättslärde Molla Mohammad Baqer Sabzevari (1599–1672) som var verksam under safavidernas storhetstid i Persien. Han skriver i sin furstespegel att människan är en social varelse, och att människorna i sitt sociala liv behöver samarbeta med varandra för att samhället ska fungera på ett tillfredsställande sätt. För att den sociala samvaron ska fungera och för att människorna inte ska inskränka varandras rättigheter behövs en härskare som styr över samhället, skriver Sabzevari. Utan en härskare strävar människorna efter att tillgodose sina egna behov utan att ta hänsyn till andra människors rättigheter. Detta gäller även om Gud har försett människor med lagar och förordningar som ligger till grund för deras bästa. Eftersom människorna inte klarar av att på egen hand följa Guds lagar behöver de en rättrådig härskare som ska se till att dessa lagar åtföljs. Härskarens främsta uppgift är att skipa rättvisa och skapa ett samhälle som utmärks av rättssäkerhet. Sabzevari hänvisar till Platon som understryker behovet av en kungafilosof för att det mänskliga samhället ska fungera på bästa sätt. Enligt Sabzevari fyller en rättrådig konung samma roll som Platons kungafilosof.

##### 5. TILL DET KRITISKA TÄNKANDETS FÖRSVAR

I de debatter som uppstod efter mötet mellan muslimska länder och Europa under modern tid återupptogs diskussionerna om förhållandet till det europeiska tankegodset. Till en början fanns ett stort intresse för allt det nya som förknippades med väst. Det gällde allt från filosofiska till politiska, kulturella och konstnärliga nymodigheter. Det gjordes också flera försök att skapa en symbios mellan muslimskt filosofiskt tänkande och västerländska influenser. Det begynnande intresset avtog så småningom i takt med de tilltagande konflikterna mellan muslimska länder och västerländska stater. Erfarenheterna av europeisk kolonialism och den amerikanska hegemonin under efterkrigstiden samt de orientalistiska och anti-muslimska föreställningarnas framväxt ledde till en motreaktion bland muslimska tänkare. Den egyptiske filosofen Hassan Hanafi (f. 1935) talar om behovet av ett occidentalistiskt förhållningssätt som en pendang till orientalismen. Hanafi anser att occidentalism ska användas på olika sätt, både som en ideologi och som en kritisk vetenskap. Som ideologisk plattform fungerar den som en "frihetens verktyg" i mötet med väst, menar Hanafi. Occidentalismen ska stärka muslimernas identitet och ingjuta

självkänsla i dem så att de inte kapitulerar inför väst och okritiskt imiterar allt som kommer därifrån. Med hjälp av den ska muslimerna frigöra sig från västerlandets krav på konformism och bryta den kontroll – intellektuellt, politiskt och militärt – som väst utövar på muslimer.

Hanafi vill dock gå vidare och använda occidentalismen som en kritisk vetenskap som ifrågasätter västs historiesyn och dess anspråk på att vara unik och universell. Ur detta perspektiv riktas han kritik mot den västerländska självbilden och västerländska tänkares lovsång över den moderna västs utveckling. Här ansluter han sig till globalhistoriker som lyfter fram den västerländska civilisationens orientaliska rötter och att västerlandets vetenskapliga utveckling byggde vidare på de kunskaper som den tog över från österländska civilisationer i samband med kolonisering eller andra kontakter. Men occidentalismen är till stor del tänkt som en sköld som ska skydda muslimerna mot en påtvingad social och kulturell västifiering.

Trots Hanafis starka kritik har många muslimska tänkare låtit sig inspireras av västerländska idéströmningar. Karaktäristiskt för dessa tänkare är att samtidigt som de behåller ett kritiskt förhållningssätt till västerländska staters politiska ambitioner i muslimska länder tar de till sig intryck från filosofiska och politiska idétraditioner från väst. Man skulle kunna beskriva deras arbete som att de strider på två fronter. Dels mot västerländsk hegemoni och dels mot extremistisk islamism och traditionell ortodoxi. Den marockanske filosofen Muhammed Abid al-Jabri (1936–2010) är mycket hård i sin kritik mot auktoritetstro och den islamiska mystiken, sufismens anti-rationalism. Han talar om avsaknaden av ett kritiskt förhållningssätt till traditionella tolkningar och synsätt som det största problemet i muslimsk idéhistoria.

al-Jabri talar om behovet av ett kritiskt förhållningssätt till såväl det västerländska tankegodset som det muslimska lärda arvet. Han ifrågasätter föreställningen om den totala brytningen med såväl det muslimska arvet som de västerländska influenserna. Hans poäng är att förnyelse och modernitet inte kan frikopplas från traditionen. I väst har man, enligt honom, haft ett kritiskt förhållningssätt till traditionen och betraktat den som någonting som kan och bör förnyas. Som ett exempel nämner han indelningen av Europas historia i olika epoker – antiken, medeltiden, renässansen, upplysningen, romantiken etc. Han anser att även om varje epok haft sin specifika karaktär, så har de starka band både bakåt och framåt i Europas historia. Varje epok utgör, enligt al-Jabri, en del av en kedja av idéströmningar som förbinder det förgångna med det efterkommande. Han understryker att västerlandets idéhistoria karaktäriseras av de återkommande brytningarna med traditionen. Vid upprepade tillfällen har man brutit med traditionen för att i nästa skede återkoppla till

den ur en ny vinkel. Därigenom har man bevarat kontinuiteten, förnyelse föddes ur traditionen. Nuet har grundats på det förgångna. De olika skeendena i historien knyter samman det förgångna med det som kommer i framtiden.

al-Jabri skiljer mellan vad han kallar det utformande tänkandet och det utformade tankegodset. Det senare består av en samling föreställningar som har konstituerats och tagit sin form och sina beståndsdelar under en viss tidsperiod och under specifika samhällsstrukturer. Det ska därför betraktas som tidsbundet. Det utformande tänkandet har att göra med det som sker i vår samtid. Problemet i dagens muslimska tankevärld härrör från att det utformande tänkandet har fått ge vika för det utformade tankegodset, eller det som allmänt beskrivs som det muslimska arvet. I stället för att granska detta arv och det utformade tankegodsets bärighet inför de utmaningar som muslimer konfronteras med idag, skyndar man till dess försvar. Man söker helt enkelt svaren på alla frågor i det muslimska arvets utformade tankegods.

Ännu en försvarare av detta förhållningssätt är den iranske filosofen Abdulkarim Soroush (f. 1945). Han riktar hård kritik mot auktoritets-tänkande och söker bakgrunden till det i den aristoteliskt influerade filosofins tillbakagång. I en jämförelse med utvecklingen i Europa anser Soroush att det kritiska tänkandet där påbörjades när Aristoteles tanke-tradition återinfördes i det europeiska tänkandet av bl.a. Thomas av Aquino. Det anti-auktoritära förhållningssättet, som han framför allt finner i sekulariseringsprocessen i Europa, jämförs av Soroush med ett trumslag som slogs första gången under medeltiden, men vars eko man hörde först efter reformationen. I den muslimska tankevärlden avbröts denna process genom ortodoxins framväxt samt sufismens och illuminationsfilosofins utbredning. En process som innebar att förnuftet fick ge vika för inspiration och intuition.

Soroush kritiserar den traditionella synen på religiösa kunskaper som kommit att betraktas som närmast heliga. Han talar om de traditionella muslimska vetenskapernas ”sammandragning” och ”utvidgning”. Han lanserade uppfattningen om åtskillnaden mellan religiös tro och vetande med utgångspunkt i en nykantiansk epistemologisk tes att kunskap bara finns om tingen som fenomen utformar. Han framhåller att man ska göra en distinktion mellan islams transcendent norm och dess konkreta utformning i religiös praxis. Soroush definierar kunskap, inspirerad av Poppers evolutionsepistemologi, som hypoteser som genomgått test, har teoretisk preferens och överensstämmer med verkligheten. Den religiösa kunskapen – teologin och rättsvetenskapen – är, i enlighet med denna definition, av samma historiska karaktär som övriga profana kunskaper. Detta innebär att dessa kunskaper ska betraktas som bristfälliga och

hypotetiska, vilket innebär att de kan underkastas samma vetenskapliga kriterier som övriga humanvetenskaper.

Den egyptiske filosofen Nasr Hamid Abu Zeid (1943–2010) är ännu en i raden av nutida muslimska filosofer som lyfter fram behovet av det kritiska tänkandet. Han vill blåsa liv i den mu‘tazilitiska idétraditionen från islams begynnelse och betecknar sig själv som nymu‘tazilit. När han diskuterar tolkningen av islams urkunder drar han sig inte för att tillämpa en strukturalistisk textkritik och utgår från att alla dessa texter är präglade av diverse historiska, sociala, kulturella, ekonomiska och andra strukturella förhållanden.

Abu Zeid anser att man kan se spåren av den förmoderna samhällsstrukturens förhållanden och dess traditioner i korantexten och även i profetens tradition. Ytterligare ett argument för att korantexten och profetens tradition inte har utvecklats i ett vakuum finns att söka i det arabiska språkets påverkan för dessa urkunder. Inspirerad av den schweiziske språkforskaren Ferdinand de Saussures idéer, som framställer språket som ett strukturerat system som är bärare av betydelse och valör, hävdar Abu Zeid att korantexten och profetens tradition har präglats av det arabiska språket och därigenom 600-talets strukturerade språk-system, det vill säga de sociala och kulturella sammanhangen och den tidens idéer och världsbilder.

Hans poäng med detta resonemang är att man inte ska låta sig fastna i företeelser som har en uppenbar anknytning till dåtida förhållanden. Detta gäller inte minst de företeelser som står i uppenbar konflikt med hur det ser ut idag. Att dessa texter har förmedlats på ett språk som har konstruerats av människan medför att ingången till förståelsen av dessa texter är jordisk och att tolkningen av dessa texter är möjlig med hjälp av mänskligt förnuft. De står alltså inom räckhåll för människan. Den kanske viktigaste poängen är att tolkningen av Koranens text följer samma regler som tolkningen och förståelsen av övriga texter. Det faktum att Koranen har förmedlats via en kanal som är ett mänskligt påfund, det arabiska språket, underminerar inte dess gudomliga ursprung, skriver han. Det ska snarare ses som att Gud talar till människan på människans vis och anpassat sig till adressatens referensramar. Det vore helt orimligt att uppfatta Koranens gudomliga härkomst som att människan inte skulle kunna förstå Guds budskap, skriver han.

En rimlig konsekvens av detta resonemang är att islams *shari‘a*-lagar är starkt förknippade med historiska förhållanden. Frågan är hur man ska gå till väga för att omsätta *shari‘a*-lagarna till dagens förhållanden. I nymu‘tazilitisk anda granskar han de islamiska urkunderna ur ett vetenskapligt perspektiv.

Abu Zeid tar hjälp av den moderna texttolkningens metoder. Influerad

av den amerikanske hermeneutikern Eric Donald Hirsch Jr. skiljer han mellan vad han betecknar som textens ”betydelse” och dess ”signifikativa innebörd”. Det betyder alltså att det finns skillnad mellan ”betydelsen” av en *shari'a*-lag med utgångspunkt i dess historiska sammanhang och den ”signifikativa innebörden”, som framkommer genom att någon tolkar/förstår ”betydelsen” med utgångspunkt från sina sociala och kulturella föreställningar. Skillnaden mellan dessa är att ”betydelsen” är knuten till historiska sammanhang, och att man inte kan skaffa sig en sanningsenlig bild av texten utan kännedom om språket, sociala, kulturella, politiska och ekonomiska strukturer. Den ”signifikativa innebörden” är visserligen oskiljbar från ”betydelsen”, men kan vara knuten till ett annat tidsskede och andra sociala, kulturella, politiska, ekonomiska och språkliga strukturer än de som fanns vid textens tillkomst. Dessa förhållanden förändras under historiens lopp, vilket i sin tur bidrar till att den ”signifikativa innebörden” förändras.

I klartext innebär detta att man i ett första steg ringar in de omständigheter som ligger till grund för den specifika *shari'a*-lagens betydelse. I nästa steg ska man undersöka den signifikativa innebörden, vilket betyder att man omsätter *shari'a*-lagen till dagens sociala, kulturella, ekonomiska och ekonomiska verklighet. Den signifikativa betydelsen av den riktning som den religiösa kontexten har skapat i den språkliga konstruktionen och kulturen. Den är nödvändig i arbetet med att omsätta de islamiska *shari'a*-lagarnas andemening i samtidens sociala och kulturella verklighet.

Sammanfattningsvis tycks dagens muslimska filosofer ty sig alltmer till en rationalistisk och kritisk idétradition, vilken knyter an till den tradition som fick fotfäste i muslimsk idéhistoria redan i dess begynnelse.

#### LITTERATUR

- Abu Zeid, Nasr Hamid. 1990. *Mafhoum an-nass: Dirasa fi 'uloum al-quran*. Beirut: al-Markaz al-thaqafi al-arabi.
- Abu Zeid, Nasr Hamid. 1992a. *al-Imam al-Shafi'i wa ta'asis al-ideologiya al-wasatiya*. Kairo: Dari Sina.
- Abu Zeid, Nasr Hamid. 1992b. *Naqd al-khitab al-dini*. Kairo: Dar al-thiqafa al-gadida.
- al-Jabri, Muhammed Abid. 1995. *Introduction à la critique de la raison arabe*. Paris: La Découverte.
- al-Jabri, Muhammed Abid. 1999. *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*. Austin: University of Texas Press.
- Arkoun, Mohammed. 1993. *Arabisk idéhistoria*. Furulund: Alhambra.
- Ayatollahi, Hamidreza. 2006. ”The Iranian philosophical trend in its present and past culture”. *Divinatio*, Vol. 24 (Autumn–Winter).

- Firahi, Davood. 1999. *Qodrat, danesh va mashroiyyat dar eslam*. Teheran: Nashre Ney.
- Al-Ghazali, Mohammad Abu Hamid. 1984. *Tahafut al-falasifa*. Teheran: Zavvar.
- Geels, Antoon. 1999. *Muslimsk mystik: Ur psykologisk synvinkel*. Skellefteå: Norma.
- Grinell, Klas. 2009. "Islamisk filosofi och västerländsk idéhistoria. Om Suhrawardis frånvaro och synen på den grekiska filosofins vidare öden". I *Kanon ifrågasatt: Kanoniseringsprocesser och makten över vetandet*, red. Katarina Leppänen och Mikela Lundahl. Hedemora: Gidlund.
- Lakzayi, Najaf. 1988. "Daramadi bar andishe-ye siyasi-ye Muhaqqeq Sabzevari", i *Majalleh Hokumate eslami*.
- Nasr, Seyyed Hussein. 2006. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. Albany: State University of New York Press.
- Nasr, Seyyed Hussein. 1964. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for Its Study by the Ikhwan al-Ṣafa, al-Biruni, and Ibn Sina*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Nizami Aruzi. 2010. *Fyra skrifter*, svensk översättning av Ashk Dahlén. Stockholm: Atlantis.
- Olsson, Susanne. 2004. *Renewal and Heritage: The Quest for Authenticity in Ḥasan Ḥanafī's Islamic Ideology*. Uppsala: Dept. of Theology Uppsala University.
- Rosenthal, Franz. 1975. *The Classical Heritage in Islam*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Sabzevari, Molla Mohammad Baqer. 2004. *Rawdat al-Anwar-e Abbasi*, red. Ismail Changizi Ardihali. Teheran: Miras-i maktub.
- Sorush, Abdulkarim. 1997. *Mudara va mudiriyyat*. Teheran: Serat.
- Sorush, Abdulkarim. 1999. *Serathaye mustaqim*, 3:e uppl. Teheran: Serat.
- Suhrawardi, Shahab al-din Yahya. 1999. *Hikmat al-ishraq/Philosophy of Illumination*, eng. övers. John Walbridge och Hussein Ziai. Provo, Utah: Brigham Young University Press.
- Ziai, Hussein. 1990. *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq*. Atlanta: Scholars Press.