

Nyere tendenser i retning af kontekstuel Koran-tolkning

Af Lissi Rasmussen, dr. theol.

Flere og flere muslimer mener, at det er muligt både at betragte Koranen som et uforanderligt og evigt fundament og indlade sig på et spil mellem dette fundament og de kontekster (sammenhænge), islam indgår i. Der er opstået et både-og, hvor der tidligere re overvejende har været et enten-eller. Denne artikel er en videnskabelig fremstilling! Den indeholder således ingen vurdering af de Koran-opfattelser, der kommer til udtryk.

I dag mener flere muslimske tænkere, at man kan fastholde Koranens uforanderlighed samtidig med at man hævder, at Koranen har flere tolkningsmuligheder. Meningen (og tekstens ordlyd) er uforanderlig, men betydningen (forståelsen) er foranderlig. Der hævdes en dialektik mellem mening og betydning. 1) Disse nyere tendenser til kontekstuel Koran-tolkning må ses i forhold til udviklingen i begrebet Ijtihad (fortolkning med henblik på lovgivning), som fra ca. det 10. århundrede indtil den moderne periode var en formalistisk, legalistisk og bogstavelig institution. I det 19. og 20. århundrede begyndte mange muslimer at have en kritisk holdning til denne tænkning og stille fundamentale spørgsmål med hensyn til åbenbaringens væsen, de grundlæggende teksters rolle, forholdet til fortiden og dens relevans for moderne islamisk tænkning.

Der udviklede sig en kontekst-baseret ijtihad-model. Denne fandtes allerede til en vis grad i den tidlige islam. Ifølge denne model forstås et problem, der søges løst, både i den historiske og moderne kontekst. Først analyseres problemets indhold og funktion i dag og på Muhammads tid. Dernæst sættes problemet i forhold til Sharia'ens bagvedliggende formål og mening i relation til problemet. Det kan være begreber som retfærdighed og lighed, der gøres gældende. Endelig afgøres det, hvilken holdning der skal indtages. Mange tænkere mener, at den nye ijtihad bør ledsages af en dybgående forståelse af tidlig islamisk tænkning såvel som moderne tænkning og ideer. Forbindelsen mellem tidlig islam og ny ijtihad er vigtig for at bevare autenticitet og kontinuitet. På denne måde kan det fundamentale styrkes, samt i overensstemmelse med at islamiske principper anvendes på en fleksibel måde.

Op igennem islams historie har der traditionelt været modvilje imod at beskæftige sig med implikationerne af Koranens kontekstuelle karakter, men selve kontekstualitetsprincippet har dog generelt været accepteret af alle traditionelle Koran-eksegeter. Det gælder også dem, der har en mere traditionalistisk opfattelse som for eksempel Abul-A'la Mawdudi (1903-1979) og Sayyid Qutb (1906-1966), der begge understregede Koranens dynamik i den arabiske kontekst. Eksempler på en mere eksplicit kontekstuel Koran-fortolkning har været mange. Således udviklede Shah Allah Dehlawi (d. 1762) en teori om forholdet mellem åbenbaringen og dennes kontekst. Dehlawi gik ind for en progressiv åbenbaringsmodel: Gud talte ikke ind i et vakuum, men ind i et bestemt samfund under bestemte materielle og historiske omstændigheder. Derfor må enhver fortolkning forholde sig til tid og rum.

De to egyptiske reformister, Jamal ad-Din Afghani (1838-1897) og Muhammad Abduh (1849-1905) understregede begge fornuftens brug i Koran-tolkningen og ville befri islam fra dogmet om taqlid (imitation). Også den indiske modernist Sayyid Ahmed Khan (1817-1898) kan nævnes. Han mente, at ijtihad ikke var de retslærdes eksklusive privilegium, men at det var alle hengivne og oplyste troendes ret at tolke Koranen i konteksten af de aktuelle omgivelser. I Sydøstasien finder vi

Muhammad Iqbal (1873-1938) og i Iran Ali Shariati (1933-1977), som begge kritiserede de traditionalistiske retslærde for at fremme den "gammeldags vej" ved at "tro uden at tænke" og dermed modvirke nytænkning.

Fazlur Rahman (1919-1988) 2) var en af de fremmeste reformistiske tænkere og den første, der forbandt spørgsmålet om Koranens oprindelse med både dens kontekst og fortolkning. Han anerkendte Koranens ontologiske andethed, den bogstavelige åbenbaring, men så den også som del af Muhammads tale, tæt forbundet med hans liv og religiøse personlighed. 3) Det gælder derfor om at forstå den betydning, Koran-teksten havde på Muhammads tid for at finde meningen, intentionen bag de enkelte vers.

Af nutidige eksempler må nævnes Muhammad Arkoun (1928-), 4) der repræsenterer et radikalt brud med traditionel erkendelseslære. Han taler om en regressiv-progressiv proces - en fortsat bevægelse mellem Koranen og dens socio-historiske og religiøse kontekst og den løbende socio-politiske kontekst. Dels en bevægelse regressivt tilbage til fortiden for at opdage de historiske mekanismer og faktorer, som producerede teksterne og gav dem visse funktioner, dels progressivt en undersøgelse af transpositionen fra den oprindelige mening og funktion til den nye betydning og funktion. 5)

Et af de mest vidtgående eksempler er den egyptiske professor, Nasr Hamid Abu Zaid (1947-), som i 1995 blev dømt til at skille sig fra sin kone, idet man betragtede ham som en frafalden, der ikke havde ret til at være gift med en muslimsk kvinde. Hans Koran-forståelse blev nemlig opfattet som angreb på de etablerede kræfter i religion og stat. I sine bøger, *Mafhun an-nass* (Begrebet tekst) og *Naqd al-Khitab ad-Dini* (Kritik af den religiøse diskurs) 6) skelner Abu Zaid og fastholder dialektikken mellem tekst (nass), åbenbaring, ord og tolkning (tawil), menneskelig erfaring, reception. Han mener, at den moderne lingvistik har en lang tradition i den islamiske verden, specielt blandt Mu'tazili teologer i det 8. århundrede, 7) men at Koran- og litteraturvidenskab senere (i det 14. århundrede) blev adskilt. Og med den adskillelse ophørte pluralitet og meningsfrihed, og den arabisk-islamiske kultur var ikke længere levende og aktiv. Teksterne blev fastfrosset, og de lærte gentog blot og kommenterede den viden, der allerede fandtes i de første århundreder.

Ifølge Abu Zaid blev den guddommelige åbenbaring menneske liggjort, da den blev legemliggjort i historie og sprog. Ellers ville der være tale om polyteisme. Dermed blev åbenbaringen underlagt dialektikken mellem uforanderlighed og forandring. Tekstens ordlyd er uforanderlig, men tekstens betydning er foranderlig og dynamisk. Uforanderlighed er en egenskab, som kun den absolutte og hellige besidder. Det menneskelige er relativt og foranderligt. Hassan Hanafi (Cairo Universitet) er kommet frem til lignende tanker. Ingen fortolker kender Koranens evige mening. For tolkningens gyldighed ligger i dens magt. 8)

De fleste af de nævnte reformister og modernister, historiske såvel som nutidige, har været påvirket af ikke-islamiske (specielt vestlige) ideer under deres formelle eller uformelle uddannelse, enten i deres hjemland eller udenlands. En stor del af dem har (frivilligt eller ufrivilligt) distanceret sig fra deres oprindelige kontekst, hvis udvikling de dermed ikke har haft megen indflydelse på. Anderledes forholder det sig med Farid Esack og de progressive islamister i Sydafrika, blandt hvilke der de sidste årtier har været en voksende tendens til at forstå Koranens betydning kontekstuel. Interaktionen mellem Koranen og virkelig heden er blevet mere og mere central.

Progressive anti-apartheid islamister blev i 1980'erne opmærksomme på nødvendigheden af at relatere Koranens tekst til den nuværende kontekst på en konkret måde. Denne opmærksomhed hang blandt andet sammen med, at konservative pro-apartheid muslimske ledere udledte en helt anden moral af Koranens budskab end islamisterne selv gjorde. Det faktum, at mennesker måtte lide under ledere med absolutistiske krav på "at vide", medførte en hermeneutisk krise. Der kunne ikke kun være én fortolkning af Koranen mulig.

Da det for islamisterne handlede om befrielse af alle mennesker - en befrielseskamp i solidaritet også med den religiøst Anden, blev den hermeneutiske reaktion på undertrykkelses-befrielsessituationen også en søgen efter pluralisme. Af befrielseskampen opstod en pluralismeteologi. Dette har været med til at skabe en interreligiøs solidaritet mellem kristne og muslimer i landet. Farid Esack beskriver denne fortolkningsproces, som han selv var en af foregangsmændene for, i sin bog, *Qur'an, Liberation & Pluralism*. (Oxford 1997). Heri udvikler han en koransk befrielseshermeneutik, der vokser ud af den sydafrikanske kontekst - en hermeneutisk metode, der finder resonans i den kristne befrielsesteologi i Sydafrika.

Udgangspunktet for denne hermeneutik er, at fortolkere altid er mennesker, som uundgåeligt er underlagt menneskelige betingelser. Enhver kommer til teksten med egne spørgsmål og forventninger. Samtidig reflekteres Koran-åben baringens socio-historiske og lingvistiske miljøer i Koranens indhold, stil, hensigt og sprog. Åbenbaring er altid en kommentar til et bestemt samfund. Derfor gælder det om at forstå Koranens åbenbarede mening ind i den specifikke fortidige kontekst og så være i stand til at kontekstualisere den i den nutidige virkelighed. 9)

I Indonesien opstod i begyndelsen af 1970'erne, på baggrund af voksende muligheder for moderne uddannelse og den politiske og sociale situation, en ny bevægelse, der siden har opnået forholdsvis stor indflydelse, særligt blandt unge muslimske intellektuelle. Denne bevægelse betegnes som neo-modernistisk. To af de ledende intellektuelle er Nurcholish Majid (1939-) og Abdurrahman Wahid (1930-) - den nyligt afsatte præsident - der begge har været under indflydelse af Fazlur Rahman. Majid mener, at Koranen må forstås ved at man studerer dens kontekst - ikke blot den lingvistiske, men også den kulturelle, politiske, økonomiske, sociale, lovgivningsmæssige og moralske kontekst. Arabisk var jo også et kulturelt sprog. Hvis man fortolker Koranen ved kun at se på dens tekster, bliver det meget let en fortolkning efter eget ønske. Samtidig har alle adgang til at læse og fortolke Koranen. Det fundamentale skal ikke røres. Majid mener endvidere, at mange dele af Hadith, som passede til Muhammads tid, ikke nødvendigvis er brugbare i dag. 10) Abdurrahman Wahid har lignende tanker, men understreger, at genfortolkning af Koranen må baseres på anerkendelse af traditionen. Som Fazlur Rahman mener han, at der er behov for en ny bevægelse indenfor islamisk tænkning. Der må tages fat der, hvor modernismen slap, og skabes en syntese af traditionel islamisk tænkning, islamisk modernisme og vestlig lære.

Lignende tendenser til opbrud og nytænkning findes hos flere muslimske tænkere i Iran, som f.eks. Abdul-Karim Soroush (1940-). For ham er den koranske tekst guddommelig og eviggyldig, mens fortolkningen er menneskelig og tidsbunden og dermed fejlbarlig. Den er endog sociologisk bestemt, dvs. afhængig af menneskers samfundsmæssige forudsætninger. En tekst står nemlig aldrig alene, men må placeres i en kontekst for at få betydning for dem, der hører eller læser den. 11)

Også kvindelige islamister i Iran synes at gå ind for kontekstualisering af Koranens betydning, ved at gå imod den traditionelle (dvs. mænds) måde at tolke og praktisere islam på og ved at gå tilbage til den Koran-baserede islam og finde meningen. Koranens tekst må relateres til den nutidige kon

tekst og bruges til at befri kvinder fra mændenes overherredømme. Også i den arabiske verden, f.eks. i Marokko, Egypten, Tunesien og Jordan arbejder kvindelige islamister for en nytolkning af Koranen, specielt de passager, der har at gøre med forholdet mellem mænd og kvinder. De ønsker at blive anerkendt som politiske aktører og kompetente borgere og få adgang til uddannelse og til arbejdsmarkedet på lige fod med mændene. Denne diskussion om en ligelig fordeling af magten mellem mænd og kvinder må ses i sammenhæng med den sociale udvikling i de pågældende lande - samt det faktum, at de postkoloniale samfund har satset på masseuddannelse af begge køn. I Marokko er de kvindelige islamister del af en politisk opposition, der kræver øget demokrati. 12)

I europæisk sammenhæng kommer et af de vigtigste bidrag til en kontekstuel Koran-tolkning fra Tariq Ramadan (1962-), som er barnebarn af Hassan al-Banna - stifter af Det Muslimske Broderskab i Egypten i 1920'erne. Ramadan er professor i islamologi og filosofi ved Fribourg Universitetet (Schweiz). I en af sine bøger, *To be a European Muslim* (Islamic Foundation, Leicester 1999) behandler han nogle af de fundamentale spørgsmål muslimer i Europa stilles overfor. Hvad betyder det at leve som muslimsk mindretal i sekulariserede omgivelser? Hvordan kan man bevare en levende tro, være trofast overfor den koranske og profetiske lære og samtidig forholde sig til den europæiske virkelighed? Svaret er, at der må ske en systematisk gennemtænkning af forholdet mellem kilder og omgivelser. Islam kan kun give mening til den enkeltes liv ved, at man går til de oprindelige tekster og ikke til de første århundreders lærde, som tilhørte en anden tid. Deres tolkninger kan ikke være mål i sig selv, men er derimod et værktøj til forståelse af Koran og Hadith i dag. Det er ifølge Ramadan umuligt at forstå teksten (Koran og Hadith), hvis man placerer sig udenfor den aktuelle kontekst. Derfor er det vigtigt at involvere sig i samfundet, arbejde for social retfærdighed og sætte sig ind i de samfundsforhold, man lever under.

Ovenstående viser, at tendenser til kontekstuel Koran-tolkning overvejende opstår ud af en opbruds- eller kritesituation, der kræver nyorientering. Ifølge Esack er det netop i en under trykkel ses situation som den sydafrikanske, at en sådan fortolkningsaktivitet opstår - hvorved Koran-tolkningen får en både befriende og meningsgivende funktion. Konteksten nødvendiggør således eller skaber processen. Alle de nævnte tænkere skelner mellem tekst og tolkning og mellem mening, intention (batin) og den ydre forståelse, betydning (zahir). De er enige om, at den koranske tekst og dens principper ikke ændrer sig, men det gør derimod forudsætningerne for forståelsen og tolkningen af teksten. Derfor kan man ikke påtvinge Koranen ét kulturelt perspektiv, nemlig det der var gældende for Profetens samfund. Det begrænser virkeliggørelsen af Koranens principper i dag og modsiger dens eget udsagn om, at den har et universelt sigte. Hvis al fortolkningsvirksomhed kun kan finde sted i én bestemt kontekst, så er der ingen universel tolkning af Koranen mulig.

Alle accepterer således nødvendigheden af ny ijtihad, når man vil forholde sig til nutidige problemer. De fleste går imod relativisme, selvisk vilkårlighed i fortolkningen. Ikke alle og enhver kan udøve sin egen ijtihad. Det ville føre til kaos, og der ville være fare for, at den enkelte ville udvælge passager og fortolkninger til at understøtte egne forudfattede synspunkter eller legitimere egen magtposition. Ijtihad kan således kun udføres ud fra fastlagte normative kriterier af det muslimske fællesskab ved hjælp af dets ulama (lærde). Ijtihad-processen kræver nemlig grundlæggende viden om alle relevante kilder og den kundskab, der skal til for at overføre regler og principper fra autoritative tekster til aktuelle sammenhænge.

1) Om tekst og kontekst, mening og betydning, se Paul Ricoeur, *Sprogfilosofi*, København 1970. Lissi Rasmussen, *Diapraksis og Dialog mellem Kristne og Muslimer* – i *Lyset af den Afrikanske Erfaring*. Aarhus 1997 p. 80-123.

- 2) Fazlur Rahman var uddannet ved Oxford og Punjab universiteter og blev senere tvunget i eksil på grund af sine synspunkter omkring Koranens væsen.
- 3) Fazlur Rahman, Islam. London 1966 p. 31. Se også Islam and Modernity: Transformation of Intellectual tradition. Chicago 1982.
- 4) Muhammad Arkoun er født i Algeriet og har været ansat i mere end 50 år ved franske universiteter.
- 5) Muhammad Arkoun, Rethinking Islam Today. Washington: Centre for Contemporary Studies 1987.
- 6) Oversat til tysk: Nasr Hamid Abu Zaid, Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses. Frankfurt am Main 1996.
- 7) For eksempel Abd al-Jabbar kendt som Qadi al-Qudal (d. 1025), Tanzih al-Qur'an, Cairo 1911.
- 8) Hassan Hanafi, Religion, Ideology and Development, Cairo 1995. Theory and Practice of Liberation at the End of the XXth Century. Brussels: International Foundation of the Rights and Liberation of Peoples 1988. Endvidere kan nævnes Moh. Talbi, Sheikh Muhammad Sa' id Ramadan al-Buti, Rashid Ahmed, Ali Asghar Engeneer, Sayyid Mahmud Taleghani, Abdullah An-Na'im, Amina Wadud-Muhsin og mange flere. Se f.eks. Charles Kurzman (ed.), Liberal Islam. A Sourcebook. Oxford 1998 og John Cooper, Ronald Nettle & Muhamed Mahmoud (eds.), Islam and Modernity. Muslim Intellectuals Respond. London 1998.
- 9) Se også Farid Esack, On Being a Muslim – finding a religious path in the world today. Oxford 1999.
- 10) Nurcholish Madjid, The Necessity of Renewing Islamic Thought and Reinvigorating Religious Understanding, i Liberal Islam (note 8)p. 284-94.
- 11) Abdul-Karim Soroush, The Evolution and Devolution of Religious Knowledge, i Liberal Islam (note 8) p. 244-51.
- 12) Connie Carøe Christiansen, Islamisk aktivisme skal forbedre skæve kønsforhold. Forum 27/8.99.