



Teorifokus i studiet av norske islamske organisasjoner: didaktiske og historiografiske refleksjoner

Av Ulrika Mårtensson

NTNU

Artikelen behandler temat ”studier av organiserte former av islam i Norge” gjennom to infallsvinkler. For det første gjennom å beskrive en kurs jeg har utviklet (RVI2185) og den forskning som ligger til grunn for den. Kursen fokuserer på betydelsen av globale og regionale islamske institusjoner, disipliner, skoler og teoretiske paradigmer for studiet av norske islamske organisasjoner. Islams vitenskapelige, teoretiske aspekter spiller derfor en viktig rolle i undervisningen. For det andre gjennom å diskutere motiveringer for dette pedagogiske fokuset. En handler om å oppmerksomme forholdet mellom islamske og vesterske teoretiske paradigmer, hvilket har implikasjoner for islamske bidrag til global vitenskapshistorie og vitenskapsteori, og til det norske samfunnet. En annen handler om hvordan analyse av teoretiske paradigmer kan bidra til studiet av norske islamske organisasjoners autoritative kilder, prinsipper og utvikling. Metoden viser at tradisjonelle disipliner som rettsvitenskap, Koraneksegesis, teologi og etik er høyt levende i norske organisasjoner. I kontrast til normative teologiske diskurser om ”islamsk humanisme”, som avviker de tradisjonelle disiplinernes relevans for norske muslimer, argumenterer jeg at de ikke bare definerer islamske organisasjoner men også kan bidra til utvikling av offentlige institusjoner, forskning og utdanning.

Nøkkelord: Islam, institusjon, disiplin, teori, organisasjon

INNLEDNING

Mitt bidrag¹ till detta temanummer är uppbyggt kring kursen «Norsk islam: institusjoner, disipliner og skoler i historisk og global perspektiv» (RVI2185), som jag har undervisat vid NTNU sedan 2020. Syftet är att använda kursen och forskningen som ligger till grund för den som exempel på vad fokus på islams vetenskapliga och teoretiska aspekter kan innebära för studiet av norska islamska organisationers utveckling och bidrag till offentlig institutionell praxis, forskning och utbildning. Jag ska argumentera (a) att islamska teoretiska paradigmer förmedlas genom traditionella discipliner som rättsvetenskap, Koranexeges, teologi och etik, (b) att dessa är avgörande för norska islamska organisationers utveckling och bidrag, och (c) att paradigmen överlappar med västerländska motsvarigheter. I kontrast till normativa teologiska diskurser om ”islamsk humanism”, som avvisar de traditionella disciplinernas relevans för norska muslimer, argumenterar jag också att det är genom dessa som islamska organisationer kan bidra till utveckling av offentliga institutioner, forskning och utbildning.

Artikeln inleds med en forskningsöversikt. Därefter beskriver jag kursens innehåll, analytiska ram och upplägg. Till sist diskuterar jag islamska bidrag till institutionell praxis, forskning och utbildning.

FORSKNINGSBAKGRUND

Det finns en enorm mängd forskningslitteratur som är aktuell som bakgrund till RVI2185. Här begränsar jag mig till min och kollegan Eli-Anne Vongraven Eriksens forskning, eftersom det är den som har haft störst betydelse för kursen. Jag börjar med en översikt över min egen forskning om islamska discipliner och går sedan över till min och Vongraven Eriksens forskning om norska islamska organisationer.

¹ Jag tackar alla som har bidragit till artiklen vid olika tidpunkter: Eli-Anne Vongraven Eriksen, medlemmar i Den Norske Kirken och MST och de offentliga institutioner de samarbetade med, och Jorunn Jasmin Oksvold. Under slutfasen har Fahad Qureshi, Abdur-Raheem Green och inte minst Zeshan Qureshi lagt ner mycket arbete på att förmedla sin kunskap och kommentera texten, vilket har varit en ovärderlig hjälp. Tillsammans med kommentarerna från Marianne Hafnor Bøe, Mona Helen Farstad och sakkunnigranskarna har det varit avgörande för resultatet.

Islamska discipliner och teoretiska paradig

Min forskning om islamska discipliner bygger på den franske religionshistorikern Michel de Certeaus diskursteori (1988 [1975]). Kortfattat innebär den att vetenskaplig kunskap analyseras som en produkt av tre faktorer: institution (akademia), disciplin (ämnese område) och subjekt (forskare och ämne). Eftersom academia är en av flera sammanlänkade institutioner i ett samhälle så ”förhåller sig” forskare nödvändigtvis till ”sammällsordningen” och politiken. I det sammanhanget betonar de Certeau att teori har praktiska implikationer: hur man förklarar något har betydelse för hur man agerar i förhållande till det. Det gäller även historisk forskning, som nödvändigtvis rekonstruerar och teoretiskt förklarar det förflutna i nutiden. Ett av de Certeaus problemområden gäller förhållandet mellan religion och modern humaniora och samhällsvetenskap, i fransk kontext. Han fokuserar särskilt på hur moderna franska religionsvetenskapliga diskurser förklarar ”religion” genom huvudsakligen sociologiska teorier, som former av gruppstillhörighet. Problemet för de Certeau är att sådana diskurser osynliggör både historiska kontinuiteter och nutida förbindelser mellan religion och akademiska, vetenskapliga discipliner. Humanioras grundläggande aktivitet – att läsa och tolka texter – utgör både praktisk och teoretisk förbindelse med exegetiken inom judendomen och kristendomen. För samhällsvetenskapens del argumenterar han att den religionspolitiska ordningen i Europa efter Reformationen, där nya statsbildningar identifierade sig med protestantiska eller katolska kyrkor, gav upphov till ny kristen doktrin under 1600- och 1700-talen. De nya doktrinerna definierade religion som gruppstillhörighet på ett sätt som föregrep moderna sociologiska teorier om religion. Med andra ord: om hermeneutiska och sociologiska teorier har motsvarigheter inom religion, så kan religion även förklaras som vetenskap.

Jag har tillämpat de Certeaus fokus på teoretiska överlappningar mellan religiösa och moderna vetenskapliga discipliner i min forskning om de islamska disciplinerna historia, Koranexeges, retorik och juridik. Med hänvisning till Oxford Languages online (”science”) definierar jag här dessa discipliner som vetenskapliga, i följande bemärkelse: ”the in-

tellectual and practical activity encompassing the systematic study of the structure and behaviour of the physical and natural world through observation and experiment". En vetenskaplig disciplin är då "a systematically organized body of knowledge on a particular subject", till exempel "the science of criminology", eller de ovan nämnda islamska disciplinerna.² Teori definierar jag också genom Oxford Languages online ("theory"): "a supposition or a system of ideas intended to explain something, especially one based on general principles independent of the thing to be explained", till exempel "Darwin's theory of evolution". För en definition av teoretiskt paradig följer jag Cambridge Dictionary online: "a set of theories that explain the way a particular subject is understood at a particular time", till exempel: "His account of the effects of globalization does not fit into either of the economic paradigms that are dominant today". Paradig som ska aktualiseras här är naturrätts-teori, som är teorier om moralens och lagens upphov och auktoritet; samhällskontraktsteori, som är teorier om förhållandet mellan "makthavare och folket" och deras rättigheter och skyldigheter; och semantik och hermeneutik, som är teorier om mening och tolkning.³ Jag kommer också in på etik, som överlappar med teorierna om naturrätt, samhällskontrakt, mening och tolkning.

För att börja med historia så har jag studerat hur "islams ursprung" förklaras i Ibn Hishāms (d. ca. 215AH/830CE) utgåva av Profeten Muḥammads Biografi (*Sīrat Rasūl Allāh*) och al-Ṭabarī (d. 310/923) Historien om Sändebuden och Konungarna (*Ta'rikh al-rusul wa-l-mulūk*). Mina slutsatser är att Ibn Hishāms och al-Ṭabarī historiska förklaringar överlappar med vissa nutida forskningsresultat, särskilt vad gäller den imperie-politiska kontexten till Profeten och religiösa doktriners roller i det sammanhanget. Vad gäller teori argumenterar jag att Ibn Hishām och i ännu högre grad al-Ṭabarī förklarade Profetens gärning och Koranens budskap genom samhällskontraktsteori (Mårtensson 2020a). Här skiljer sig dock Ibn Hishām och al-Ṭabarī från nutida his-

² Om den empiriska, observations-baserade karaktären av bl.a. statsvetenskap och historia i tidig islamsk kontext, se Saliba 2007.

³ Se Mårtensson 2021a, 46–52 för västerländska och islamska teorier om och definitioner av naturrätt och samhällskontrakt.

toriker, som inte använder samhällskontraktsteori analytiskt i historieskrivning. Om analytisk användning av teori är ett kännetecken på vetenskaplig metod så kan man alltså hävda att Ibn Hishām och al-Ṭabarī förklarar ”islams ursprung” på ett vetenskapligt sätt. Förklaringarna har samtidigt en teologisk dimension, nämligen i principen att Gud har ingått ett Förbund med mänskligheten, som fungerar som modell och garanti för mellan-mänskliga kontrakt och pakter. När mänskliga kontraktspartners bryter sina pakter och avtal bryter de alltså Förbundet med Gud, vilket får praktiska politiska konsekvenser som de muslimska historikerna studerar (se också Mårtensson 2001/2015; 2005; 2011).⁴

Historikern al-Ṭabarī var också jurist och producerade både en Korankommentar och en *ḥadīth*-samling, och utvecklade sin egen juridiska metodlära (*al-madhhab al-jarīrī*). I en ny studie (2021a) har jag analyserat hans Korankommentar genom naturrättsteori. Med det menar jag här teorin att lagens auktoritet vilar på dess logiska samstämmighet med en moralisk standard, som antas motsvara människans ”natur”. I islamska kontexter definierar jurister inom flera lagskolor och teologiska skolor lagens moraliska standard genom att hänvisa till Guds skapelse av människan (Emon 2004-2005). Den metoden avspeglas i al-Ṭabarīs kommentar till Koranens sura 4, vers 1, där han argumenterar att Gud har skapat mänskligheten som ett universellt broderskap med inneboende rättigheter, som Han förpliktar dem att beskydda – och särskilt befäller Gud de starka att beskydda de svagas rättigheter. I praktiken var det lagen som skyddade rättigheter, och al-Ṭabarī härledde lag från Koranen och Profet-*ḥadīth* som harmonierar med Koranens principer, och han granskade juristernas konsensus kritiskt i förhållande till de två käl-

⁴ Humphreys (1989) har studerat hur föreställningar om Förbundet som politisk lojalitetsprincip strukturerar tidig islamsk historieskrivning, däribland al-Ṭabarīs; Marsham (2009) har analyserat Förbundsbegreppet som uttryck för pakter, eder och vassallkontrakt; Vali (1993) har analyserat generell teori om politisk legitimitet i förhållande till härskares och vassallers rättigheter och skyldigheter. Varken Humphreys, Marsham eller Vali analyserar hur de muslimska historikerna använde ”Förbundet” som samhällskontraktsteori med bestämda rättigheter och plikter för att förklara ”islams uppkomst” och andra historiska skeenden.

lorna.⁵ Naturrättsteori och principen att lagen ska skydda människornas inneboende ”naturliga” rättigheter avspeglas genomgående i alla al-Ṭabarīs verk. Jag har också jämfört al-Ṭabarīs naturrättsteori, som utgår ifrån Guds skapelse av människan, med den ”sekulära” naturrättsteori som uttrycks i FN:s Universella Mänskliga Rättighetsdeklaration från 1948. Även om rättigheternas substans skiljer sig åt är det samma teoretiska paradig i båda fallen (Mårtensson 2021a; även andra bidrag i Weller & Emon 2021).

Vad gäller al-Ṭabarīs hermeneutiska teori, så har jag jämfört den med de moderna litteraturvetarna E.D. Hirsch, Jr. och Hans-Georg Gadamer (Mårtensson 2009; 2008). Hirsch (1967) är känd för sin kritik av Gadamers teori (1960) att en texts mening bara kan vara den som tolkaren uppfattar. Enligt Hirsch är ”mening” det budskap som textens författare avsåg att förmedla i sin kontext, till skillnad från de ”betydelser” texten kan ha för tolkaren i hans kontext. Tolkarens uppgift är därför att identifiera författarens budskap, utan att förväxla det med textens betydelse för tolkaren själv. Al-Ṭabarī gör i sin Koranexegees en liknande distinktion, mellan ”den mening Gud avser med detta (*ya 'nī Allāhu ta 'ālā bihi*)”, som exegeterna ger olika förklaringar av (*tafsīr*), och den betydelse en vers kan ha i juridisk, teologisk och etisk tillämpning. Tolkningens mål är att nå fram till Guds avsedda mening (*ta 'wīl al-ma 'nā*), med så hög grad av visshet som möjligt (se också Mårtensson 2020b, 239–241; 2021b, 135f.). Igen kan man se hur al-Ṭabarī hänvisar till Gud som modell för ett teoretiskt paradig, i detta fall ett hermeneutiskt.

Jag har också studerat betydelsen av den arabisk-islamska disciplinen retorik (*balāgha*), både i al-Ṭabarīs Korankommentar och i Koranen själv, med fokus på överlappningar mellan aristotelisk och arabisk-islamsk retorik- och språkteori, samt deras förhållande till samhällskontraktsteori (Mårtensson 2008; 2016; 2020b). Mitt huvudargument är att al-Ṭabarī genom dessa teorier analyserade Koranens budskap, form och komposition, på ett sätt som överlappar med resultat inom viss nutida Koranforskning men också ger nya bidrag. Han visar hur hela Koranen

⁵ Se Mårtensson (2016, 22–23, 39–42) om metoden; även min kommande bok om al-Ṭabarīs lagskola, *Al-Ṭabarī and the jarīrī methodology: A Paradigm of Natural Law and Natural Rights for the 'Abbasid Caliphate* (Gorgias Press, publiceras våren 2022).

förmedlar budskapet om Guds Förbund med mänskligheten och dess praktiska generella (*'āmm*) och specifika (*khāṣṣ*) implikationer för mellan-mänskliga förhållanden, som tematiskt strukturerar suror och verser (Mårtensson 2020b).

Vad gäller hermeneutik i modern kontext har jag diskuterat teorin pragmatism och dess möjliga roll för det Muslimska Brödrskapets grundare Ḥasan al-Bannā (d. 1368/1949) och vidare inom organisationen (Mårtensson 2015). Pragmatism innebär att mening bildas genom de *handlingar* en talare/författare och tolkare är inbegripen i. Al-Bannā skiljde mellan Koranens mening i sin historiska kontext, som han ansåg att fr.a. al-Ṭabarī och hans tidiga exegetiska auktoriteter har definierat, och den betydelse som Koranen får för de Muslimska Bröderna i deras arbete och aktivism. Jag försökte också spåra al-Bannās förmodade hermeneutiska pragmatism historiskt. Eftersom han själv definierade sin organisations program som ”Salafiyya”-metoden, landade jag med hjälp av Ali (2000) i Ibn Taymiyya (d. 728/1328) och hans ”Salafi”-metod att tolka fram lagen från Koranen och *ḥadīth*, obundet av en bestämd lagskolas konsensus. Skriftens arabiska begrepp får här mening i en bestämd *kontext* i Koranen och dess historiska orsak (*sabab*), som ska motsvara begreppens *användning* inom juridiken (*fiqh*); ”kontext” omfattar alltså både skriftens egna kontexter och tolkarens.⁶ Här skiljer sig Ibn Taymiyyas pragmatism något från den hermeneutik som omfattas av majoriteten sunni-jurister och teologer, där ordens betydelse är etablerad av ”den som etablerar språket”, dvs. Gud i Koranens fall (Ali 2000, 1–10 *et passim*; även Nafi 2005, 19).

Sammanfattningsvis har jag alltså funnit att historiska muslimska tänkare använde sig av teorier som överlappar med nutida västerländska paradig. Nedan ska jag argumentera att man kan identifiera dessa teorier även inom norska islamska organisationer.

⁶ Om pragmatism som ett paradig som överlappar mellan arabisk lingvistik och islamsk juridisk hermeneutik pga juridikens ”användning” av språket för att definiera rättsliga kategorier, se Carter (2007), Marogy (2010).

NORSK KONTEXT

Moskeer i Trondheim

Min forskning i norsk kontext har gjorts delvis tillsammans med Eli-Anne Vongraven Eriksen, och inleddes 2009–2010 då vi och en grupp kollegor började arbeta med tidskriftsutgåvan ”Public Islam and the Nordic Welfare State: Changing Realities?” (Mårtensson och Sedgwick 2014). Utgåvan analyserar förhållandet mellan den nordiska välfärdsstatens institutioner och religionspolitik, och nordiska islamska institutioner, genom teori om nationell identitet och sekularisering. Mitt och Vongraven Eriksens bidrag (2014) är en studie av organisationen Muslim Society Trondheim (MST) och dess historia sedan etableringen 1987. Vi fann att MSTs utveckling har skett genom medlemstillväxt, samarbete med offentliga institutioner som barnavårdsnämnden, polisen, kommunen och integrationsmyndigheten, och dialog med Den Norska Kyrkan. Samarbetet gav MST rollen som offentlig representant för muslimer i Trondheim, och utvidgade ledarnas lokala, nationella och internationella nätverk. MSTs islamska profil har dock också bidragit till utvecklingen. MST är en *masjid jāmi*’, alltså en moske som håller församlingsbön med *khuṭba* (predikan) på fredagar. Medlemmarna hade bakgrund från över 30 olika länder, med engelska, norska och arabiska som officiella språk. I tillägg hade man en ”pan-islamsk” teori, inspirerad av Muslimska Brödraskapets principer (om den punkten, se Vongraven Eriksen 2020, 161–170). Lagskola och andra institutioner med anknytning till medlemmars nationella bakgrunder, som sufiska brödraskap, träder därmed i bakgrunden till förmån för ”islam i norsk kontext”.

År 2003 tog MSTs utveckling en ny riktning, då en grupp turkiska och turkisk-kurdiska medlemmar beslutade att grunda sin egen organisation och moske, Trondheim Mevlana Kulturforening. År 2010 lämnade en somalisk imam MST och etablerade Dar El Eman (Mårtensson och Vongraven Eriksen 2014, 168). I tillägg till modersmålets och kulturens betydelse visar Vongraven Eriksen att imamernas och församlingarnas lagskola (Ḥanafī respektive Shāfi‘ī), med tillhörande metoder,

skrifter och undervisningsformer, har definierat de nya organisationerna och deras aktiviteter (2020, 150–159; 291–305; Mårtensson och Vongraven Eriksen 2018, 11).

Eftersom MST då följde en Muslimska Brödraskaps-liknande metod så kan man återknyta till min ovan nämnda analys av al-Bannās och Brödraskapets hermeneutiska pragmatism (Mårtensson 2015). Frågan för vidare forskning är om MSTs metod grundades i en bestämd *teori* om tolkning, som bidrog till att Ḥanafī-mosken Trondheim Mevlana och Shāfī'ī-mosken Dar El Eman ”avknoppades” från MST. Sådana studier kunde utforska om teoretiska skiljelinjer bidrar till organisationers utveckling och mångfald, och hur teorier i så fall förhåller sig till islamska discipliner och västerländska motsvarigheter. På det sättet kan teori-fokus bidra både till metoder att studera kontinuitet och förändring inom islamska organisationer, och kunskap om de traditionella disciplinernas utveckling i norsk kontext. Nästa studie illustrerar ett sådant perspektiv.

Islam Net

Under perioden 2012–2013 studerade jag ungdomsorganisationen Islam Net och deras offentliga föreläsningar. Organisationen mottar inte den norska statliga religionsfinansieringen eller bidrag från andra stater utan drivs primärt av medlemmars bidrag. Jag fann att organisationens identitet var komplex, men kunde definieras som ”Salafism” vad gällde talare och läroauktoriteter, däribland lärde inom den saudiska Ḥanbalī-skolan (Mårtensson 2012, 114–119, 123–132). Samtidigt var det tydligt att Islam Net valde föreläsare och auktoriteter, som den brittiske Shaykh Haitham al-Haddad, som gav vägledning relevant för norska muslimer på grundval av Koranen och Profetens *sunna* och alla sunni-lagskolorna snarare än en bestämd lagskola eller riktning. Metoden kan sammanfattas som att Islam Nets föreläsare engagerade norsk lag och offentliga diskurser om ”islam”, och ting som är viktiga i medlemmarnas vardag, som utgångspunkt för tolkningar och vägledning. På grundval av de observationerna och forskning om Salafism i Europa

kategoriserade jag därför Islam Net som ”norsk *ḥarakī*-salafism” (Mårtensson 2012, 126–136).

Nedan följer exempel på föreläsningar från Islam Nets tre dagar långa Peace Conference i 2012, som jag ska diskutera med hjälp av en ny intervju från december 2021. I alla föreläsningarna spelade retorik en viktig roll för att kategorisera ting, förmedla budskapet, övertyga och staka ut ”vägen vidare”, precis som den gör i Koranen och inom Koran-exegetiken, som nämnts ovan, och generellt inom islamsk predikokost och läroförmedling (se Halldén 2005; Jones 2012).

Det första exemplet är Abdur-Raheem Greens föreläsning 2012 om principen *al-walā' wa-l-barā'*, ”lojalitet och avståndstagande”, med hänvisning till Koranen sura 5, vers 51. Green är inte utbildade jurist utan ”lekman”, och representerade brittisk Salafism och organisationen JIMAS (*Jamiyya Ihya' Minhaj as Sunnah/The Society for the Revival of the Prophetic Way*). JIMAS hörde till de brittiska Salafier som sedan början av 2000-talet har närmat sig traditionell sunni-islam och vissa former av sufism, efter att de senares representanter har argumenterat övertygande för sina traditioners förankring i islams första generationer, och eftersom JIMAS tog avstånd från militant extremism (Hamid 2010a, 396–400). JIMAS var därför mindre exklusiv och polemisk mot andra muslimer (och ”andra” generellt) än andra representanter för Salafism och mer inriktad på den metodologiska ansträngningen att grunda allt i Koranen, Profetens *sunna* och de första generationernas tradition, eftersom detta är något som alla sunnimuslimer i princip är eniga om. JIMAS läroauktoriteter var framförallt Ibn Taymiyya (d. 1328), Ibn Bāz (d. 1999), al-Albānī (d. 1999) och al-‘Uthaymīn (d. 2000), som delas av den saudiska Salafi-riktningen (Hamid 2010a, 388f.; 2010b, 446). Men som vi ska se utesluter det inte ”integrationsfrämjande” vägledning i norsk kontext.

Greens utgångspunkt i föreläsningen var Arberrys ofta använda engelska översättning av sura 5, vers 51: “O believers, take not Jews and Christians as friends (*'awliyā'*); they are friends of each other. Whoso of you makes them his friend is one of them.” Problemet, resonerade Green, är att många tror att versen förbjuder muslimer att ha judiska

och kristna vänner. Men ordet 'awliyā' betyder inte "vänner" i nutida bemärkelse. Precis som det beslätade ordet *walā'* i *al-walā' wa'l-barā'* betyder "lojalitet" och "beskydd" i politisk bemärkelse, så syftar 'awliyā' på "politiska allierade/beskyddare". Versen uppenbarades, enligt Green, i en kontext där frågan om politisk lojalitet och beskydd var avgörande för Profetens församling, och Gud befallde muslimerna att inte ta judar och kristna som sina *politiska beskyddare*. Versen är alltså inte ett förbud för muslimer att ha judiska och kristna *vänner*. Vidare, eftersom kontexten handlade om en specifik (*khāṣṣ*) situation inom Profetens församling är versen inte ett generellt ('*āmm*) förbud för muslimer att ha t.ex. kristna politiska "beskyddare/allierade". Muslimer i väst och i Norge är förpliktade att vara lojala mot staten och följa lagen, så länge det inte tvingar dem att bryta mot islams principer (Mårtensson 2012, 129-130). Greens argumentation berör både samhällskontraktsteori och tolkningsteori. Han definierade Koranversens mening i förhållande till Profetens *specifika* samhällskontrakt, vilket gör att den *inte* gäller norska muslimers kontrakt med den norska staten. Det är alltså två kontexter som aktualiseras: Koranversens och norska muslimers, och de två måste förstås separat innan man kan bestämma tillämpningen.

Med tanke på denna artikel kontaktade jag Green för att fråga honom om hans tolkningsmetod, med föreläsningen 2012 som exempel.⁷ Enligt Green var principen "kontext" avgörande både för hans val av tema och Koranvers, och hermeneutik och tolkning. Angående tema och vers förklarade Green att han var delaktig i konversationer bland europeiska muslimer som vill leva i enlighet med Koranen och *sunna* och samtidigt vara väl integrerade medlemmar i samhället. "Integration" var därför ett centralt tema i diskussionerna. Eftersom många har judiska och kristna vänner blir de konfunderade över att Koranversen 5:51 tycks säga att muslimer inte ska ha det. Deras alternativ blir då antingen att inte följa Koranen, vilket för dem är omöjligt, eller att bryta sina vänskapsförhållanden, vilket vore en stor personlig förlust och negativt för integration. Ett andra, närliggande tema var "extremism", dvs. militant

⁷ Intervju 6 december 2021.

jihād, som Green och Islam Net tog avstånd ifrån. För ”extremister” innebär sura 5, vers 51 och liknande verser både att muslimer främst ska ha andra muslimer som vänner och att de, givet västliga länders krigföring i muslimska länder, ska ta avstånd från deras stater och lagar. Sammantaget motiverade denna kontext Green att analysera den juridisk-politiska principen *al-walā’ wa’l-barā’* och versen 5, 51 i sin föreläsning. Han betonade också att han konsulterade en rad lärde, så analysen var inte bara hans personliga tolkning.

Vad gäller hermeneutik och Korantolkning skiljde Green mellan *tafsīr* och *tadabbur*. *Tafsīr* är den vetenskapliga tolkningsläran, där Koranens mening bestäms genom tolkningstraditionen från Profeten och Följeslagaren Ibn ‘Abbās, som lägger grunden till juridiken (*fiqh*) och lärodoktrinen (*‘aqīda*) och etablerar de bindande rättigheterna och skyldigheterna. Här ingår också tekniska tolkningsmetoder, som att skilja mellan generella och specifika verser. Den meningen är *teoretiskt sett* en och oföränderlig eftersom det är den mening Gud förmedlade till Profeten. ”Kontext” gäller här både de situationer Profeten befann sig i, som föranledde uppenbarelserna, och Koranens övergripande och specifika semantiska kontexter. *Tadabbur* däremot är de troendes djupa, andliga reflektioner över Koranens betydelse för dem i deras vardag och liv, i olika situationer. Den meningen är personlig och förändras beroende på kontext, och den är inte bindande. Greens ”dubbla kontexter” inom *tafsīr* kan ses som motsvarande Ibn Taymiyyas ”pragmatistiska” hermeneutik, som jag beskrev ovan.⁸ Vidare, så kan hans distinktion mellan *tafsīr* och *tadabbur* jämföras med litteraturvetaren Hirschs (1967) distinktion mellan en författares avsedda mening, som är en och densamma även om den kan tolkas på flera olika sätt, och en texts ständigt föränderliga betydelse för olika tolkare i olika kontexter.

För att återgå till Islam Nets konferens i 2012. Där gavs flera exempel på hur föreläsare använde Koranen och *sunna* för att kritisera normer som många muslimer uppfattar som islamska, för att de hör till en lagskola eller etablerad sedvana. Till exempel Shaykh Hussein Yees föredrag om äktenskap. ”Tvångsäktenskap”, ofta med släktingar från en

⁸ Se också Nafi (2005, 24) om Ibn Taymiyya och Salafi-exeges.

familjs tidigare hemland, är förbjudet i norsk lag och diskuteras ofta i integrationsssammanhang. Yee argumenterade att varken Koranen eller *ḥadīth* påbjuder att man ska gifta sig inom sin släkt eller med någon från ett bestämt land, eller stöder praktiken att tvinga barn att gifta sig mot deras vilja, och han kritiserade de norska muslimska familjer som tror att detta är islamska normer. Han inskräpte att man generellt är förpliktad att lyda sina föräldrar, men inte om de bryter mot islams principer, till exempel genom tvångsäktenskap (Mårtensson 2012, 130–131).

En annan typ av kritik som framfördes vid konferensen i 2012 riktades mot sufiska brödraskap och sufi-*shaykhers* auktoritet som medlare mellan ”sökare” och Gud. I en föreläsning om ”rening av självet” (*tazkiyat al-nafs*) inskräpte Abdur-Raheem Green att de troende själva ska rena sina hjärtan och finna kunskapen om Gud där, med Profeten som förebild. Enligt min analys kan man här spåra en asketisk kunskapsförmedling från Ḥanbalī Shaykhen och sufiske mästaren ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī (d. 561/1166), via Ibn Taymiyya och Ḥanbalī-skolan till bland andra Shaykh al-‘Uthaymīn, som Green hänvisade till om *tazkiyat al-nafs* (d. 1422/2001) (Mårtensson 2012, 129). En liknande princip representeras av den indisk-pakistanska rörelsen *Ahl-e hadeeth*, som följer den sufiska ”reformtraditionen” Naqshbandiyya-*mujaddidiyya*. Genom studier av *ḥadīth* och drömvisioner kan den troende nå kontakt med Profeten, utan en *shaykh* (urdu *pir*) som ”medlare” (Metcalf 1982, 272–273). Konferensprogrammet hade andra inslag som syftade till att få deltagarna att erfara kärlek till Profeten och bli delaktiga i hans dygder, inte minst Shaykh Riad Ouarzazis inlevelsefulla och medryckande föreställningar (Mårtensson 2012, 127–128).

I min intervju med Green tog jag därför upp temat *tazkiyat al-nafs* och hur han uppfattade det i förhållande till sufism. Green instämde i att man kan se samband mellan ‘Abd al-Qādir al-Jīlānīs asketiska etik och den som al-‘Uthaymīn representerade. Men han menade att benämningen ”sufism” är missvisande, för den refererar till brödraskap där *shaykher* tros förmedla Guds välsignelser och förlåtelse till de troende. Green kritiserade den typen av ”sufism” av etiska skäl. Han resonerade att vissa former av sufism framställer synd som något positivt, eftersom

syndaren måste be sin *shaykh* att förmedla Guds förlåtelse, vilket i sig anses vara en god sak. *Tazkiyat al-nafs* handlar istället om varje troendes plikt att rena självet så att man undviker att synda, eftersom synd skadar både en själv och andra. Även om vissa sufier delar denna etik blir det missvisande, enligt Green, att definiera den som ”sufism”, eftersom den termen omfattar även problematisk etik.

Här tar jag inte ställning till korrektheten i Greens kritik. Poängen är att den synliggör etiska teories betydelse inom det som sufismforskare identifierar som olika ”sufiska” kunskapsförmedlingar. Översatt till västerländsk etisk teori handlar kritiken om pliktetik, dygdetik och konsekvensetik, termer som har motsvarigheter både inom generell islamsk etik (*akhlāq*) och sufism, inklusive den specifika asketiska etik (*zuhd*) som definierar vissa sufiska läroförmedlingar.⁹ Både västerländsk och islamsk plikt-, dygd- och konsekvensetik handlar om att definiera plikter, dygder och sinnelag, och tillåtna/önskvärda eller förbjudna/oönskade handlingar. Enligt Greens logik bör synd alltid motarbetas på grund av de skadliga konsekvenser den kan ha för självet och andra. Ett närliggande tema från konferensen 2012 är Greens föreläsning om principen *al-’amr bi-l-ma’rūf wa-l-nahy ‘an al-munkar*, dvs. den moraliska plikten ”att befalla det goda och motverka det onda”. Här kritiserade Green gängkultur och ”gangster-*rap*”, som i vissa former förmedlar budskapet att Gud förlåter brott, särskilt de som muslimer begår mot icke-muslimer, och att muslimer är förpliktade att skydda varandra. Greens budskap var istället att muslimer är underställda lagen och har ansvar för alla människor, och därför inte ska skydda sina trosfränder om de begår kriminella handlingar (Mårtensson 2012, 130).

Frågan om kontinuitet och förändring inom Islam Net aktualiserar termen ”salafism”, som jag nyligen har diskuterat med Zeshan Qureshi, bror till Islam Nets ledare Fahad Qureshi, och som har BA-examen i Sharia och fullför MA-examen i *uṣūl al-fiqh* vid Medina Universitetet

⁹ Särskilt den ”nyktra” läroförmedlingen från al-Junayd (d. 297/910); se Knysh (2010) om al-Junayd (s. 52–56) och om Ḥanbalitisk askes och ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī (d. 561/1166) (s. 179–183).

i Saudi Arabien.¹⁰ Zeshan Qureshi påpekade att utifrån sett kunde Islam Net i sin tidiga fas uppfattas som närmast Salafi-rörelsen, men förhållandet har alltid varit underordnat organisationens självständiga kriterier. Det har också förändrats. Under senare år har Islam Net avlägsnat sig från Salafi-rörelsen på grund av det strikta doktrinära och praktiska avståndstagande från shia och sufism som flertalet inom den saudiska Najdī-riktningen av Salafism representerar ("Wahhābī", med utifrån-terminologi). Islam Net intar istället en inkluderande hållning, även om man kan kritisera shiitiska och sufiska läroinslag. I likhet med en del Salafier är organisationen öppen i förhållande till alla fyra sunnilagskolorna, men de konsulterar även lärde som Salafier inte "godkänner". Zeshan Qureshi själv följer bland annat lärde knutna till Ḥanafī lagskolan (den officiella i Pakistan) och utbildningsföreningen Nadwat ul-‘ulamā’, som i sin tur samarbetar med Deobandi-skolans utbildningssystem. För Qureshi gäller det specifikt Darul Uloom Karachi och dess ledare Muhammad Taqi Usmani och Muhammad Rafi Usmani för *fatwaer* och modern *fiqh*. Deras far, Mufti Muhammad Shafi ‘, har producerat Korankommentaren *Ma‘ārif al-Qur‘ān*, som Qureshi menar är en viktig nutida tolkning. Han framhåller också den tunisiska Mālikī Högste Muftien och utbildningsreformatorn Ṭāhir b. ‘Āshūr (d. 1973) Korankommentar *al-Taḥrīr wa-l-tanwīr* och hans verk *Maqāsid al-sharī‘a al-‘islāmiyya* som extremt viktiga referensverk för att utveckla *fatwaer* i modern kontext. Andra jurister som Qureshi håller högt är de syriska muftierna Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā (d. 1999, Ḥanafī lagskolan) och Wahba al-Zuhaylī (d. 2015, Shāfi‘ī lagskolan), som har utvecklat ny *fiqh* inom områden som modern ekonomi och internationell rätt. Som "lekman" förhåller sig alltså Qureshi till lärde inom flera lagskolor, särskilt de som gör nya tolkningar, och organisationen avvisar strikt Salafi-doktrin i förhållande till "andra". Därför menar Qureshi att "traditionell sunni" är den korrekta karaktäriseringen av Islam Net, inte "salafism".

Från mitt perspektiv framstår utvecklingen som en följd av Islam Nets självständighet, som ger organisationen frihet att välja auktoriteter efter

¹⁰ Email 4 november, 7 november, 16 november 2021, 25 och 28 februari 2022. Intervju 2 februari 2022.

behov, och fokus på ”integration”, som även tidigare motiverade deras val av Salafi-föreläsare som Green, som representerade en öppen hållning till andra muslimer och samhället i stort. Eventuellt kan också fler teoretiska paradig än etik och *fiqh* belysa avgränsningar mellan Islam Net och Salafism. Qureshis preferens för Ibn ‘Āshūr’s Korankommentar indikerar en hermeneutisk skiljelinje. Jämfört med Ibn Taymiyyas typ av kontext-orienterad Salafi-exeges tillämpade Ibn ‘Āshūr en traditionell lingvistisk-grammatisk ord-för-ord och mening-för-mening analys genom vilken han argumenterade för sina ”egna uppfattningar” (*ra’y*), som avspeglar både Ash‘aritiska teologiska och sufiska doktriner, och hans *maqāsid*-fokuserade metod och *fiqh* (Nafi 2005, 17–24).

Min tentativa tolkning av diskussionerna med Green och Qureshi är därför att teoretiska paradig kan bidra till analys av skiljelinjer. Greens Ibn Taymiyya-inspirerade Korantolkningsmetod kombinerade hermeneutik och etik, dvs. normen ”integration” styrde valet av tema och vers, och tolkningsmetoden gav ett integrationsfrämjande resultat. Det i sin tur motsvarar modern västerländsk pragmatism där *praktisk* kontext bildar mening. Etisk teori var även avgörande för Greens avgränsning av *tazkiyat al-nafs* i förhållande till ”sufism”. Qureshis kritik av Najdī-Salafism är också etiskt motiverad: doktrinen får inte medföra konflikt med shiamuslimer och sufier. Den etiska skiljelinjen tycks sammanfalla med Qureshis preferens av Korankommentar. Om det stämmer hänger organisationen Islam Nets utveckling samman med både etisk teori och tolkningsteori, två paradig som har västerländska motsvarigheter samtidigt som de förmedlas genom de islamska disciplinerna. Teori-perspektivet kan alltså både bidra till analys av den norska organisationen Islam Nets förhållande till (i det här fallet) Salafism, och på en mer generell nivå illustrera de islamska disciplinernas och skolornas betydelse för organisationens identitet och aktiviteter.

SAMMANFATTNING

Forskningen om islamska discipliner och norska islamska organisationer kan sammanfattas i följande punkter:

- (1) Islamske disipliner kan dela teoretiske paradigmer med nutida vesterlendske akademiske disipliner;
- (2) Norske islamske organisasjoner vidarefor etablerte islamske disipliner og teorier, beroende på landsbakgrunn, språk, og tilhørighet til lagskole, sufiske brødraskap, rørelse og organisasjon;
- (3) Utvekklingen av norske islamske organisasjoner bestemmes av både samhandling med ”norsk offentlighet” og de egne metodene. Særskilt vad gjelder avgrænsninger mellom organisasjoner og deres utvekkling kan teoretiske skiljelinjer spille en avgjørende rolle, og at undersøke dette vidare er en fråge for framtidige forskning.

Nedan ska jag visa hur resultatene har omsatt til kursen RVI2185.

RVI2185: Innehåll, analytisk ram og opplegg

INNEHÅLL

Kursen RVI2185 ges sedan 2020 på andrårnivå inom religionsvetenskap vid NTNU og omfatter 15 studiepoeng. Førkunnskap er første år religionsvetenskap, deribland kursen ”Midtøstens religioner” (RVI1030, 15 sp) der islam studeres tillsammans med judendom og de orientalske ortodokse kyrkorna. Den norske ”emnebeskrivelsen” lyder:

Når folk, inkludert de av muslimsk tro, beveger seg over land og kontinenter, oppstår religiøse institusjoner og sørger for en av de mest effektive samfunnsstrukturer for bosetning og samhandling med samfunnet. Følgelig organiseres norske islamske institusjoner primært i henhold til islamske globale og historiske skoler, «brorskap» og bevegelser, og sekundært i andre organisasjonsmodeller forhandlet med flertallssamfunnet. Endring skjer kontinuerlig og er rådslått og kommunisert gjennom de islamske disiplinene, det vil si den systematiske produserte kunnskapen om islam som tro og handling. Dette emnet bidrar til kunnskap om islamske institusjoner i Norge gjennom et historisk studium av de viktigste islamske disiplinene og skoler og deres betydning i hverdagen, inkludert kunst, litteratur og arkitektur. Siden de tidligste og største norske muslimske samfunnene stammer fra Pakistan, vier kurset spesiell opp-

merksomhet til deres institusjoner og historier. Analytisk fokus er hvordan teorier og metoder former kunnskap, med tilhørende handling. Denne tilnærmingen gjelder de islamske disipliner, andre akademiske disipliner som produserer studier av islam og muslimer, og statlig politikk.

Som framgår av beskrivningen utgör Pakistan ett regionalt fokus i undervisningen, där landets historiska bakgrund i indiska islamska riken och brittiskt kolonialstyre ingår. Syftet är metodiskt: att visa hur islamska institutioner, discipliner, skolor och teoretiska paradigmer utvecklas i en region, och hur islamska organisationer med anknytning till den utvecklas i Norge. Jag valde Indien och Pakistan därför att norsk-pakistanska församlingar hör till de äldsta och största i Norge, och för att denna regionen inte ingår i NTNUs grundkurs om islam. Ett annat viktigt tema i kursen är religionens konstnärliga uttryck och de discipliner och teorier som hör till dem. Det kan jag inte komma in på här, men även inom det temat hämtar jag exempel främst från Pakistan och norsk-pakistanska församlingar.

ANALYTISK RAM

Undervisningens analytiska ram illustrerar olika sociala aspekter av teori, med hjälp av historikern Michel de Certeaus diskursteori och samhällsvetarna Anthony D. Smiths och Pierre Bourdieus teorier om respektive nation och nationell identitet, och ”kapital”. De Certeaus diskursteori, som jag har skisserat ovan, använder jag i undervisningen för att analysera diskurs i förhållande till institution, disciplin och subjekt, och synliggöra teoretiska förbindelser mellan religiösa och moderna vetenskapliga diskurser.

Anthony Smith (2003) representerar politisk teori och behandlar religion i förhållande till nation, etnicitet och nationell identitet. En nation är enligt Smiths definition “a named human population occupying a historic territory and sharing common myths and memories, a public culture, and common laws and customs for all members” (2003, 24). Nationen kan omfatta en eller flera etniska grupper, då en etnisk grupp är “[a] named community of common ancestry and descent, usually pu-

tative, and of shared memories. Its solidarity is based on the presumption of relatedness of all members, the *belief* (though not usually the fact ...) in shared ancestry and kinship” (2003, 32). Nationell identitet är befolkningens identifiering med nationen genom en kontinuerlig tolkningsprocess, där syn på historien och nationens olika grupper kontinuerligt förändras: “[t]he maintenance and continual reinterpretation of the pattern of values, symbols, memories, myths, and traditions that form the distinctive heritage of the nation, and the identification of individuals with that heritage and its pattern” (2003, 24–25). Religion, etnicitet, historia, lag, offentliga ritualer och myter är resurser i tolkningar av nationell identitet. I undervisningen använder jag Smiths begrepp för att analysera både historisk utveckling av norsk nationell identitet, religionspolitik och norska islamska organisationer, och generella islamska diskurser om politisk församling, Sharia, och administration av ”icke-muslimer”.

Pierre Bourdieu (1986) sociologiska teori om ”kapital” analyserar utbildning och dess roll i att bevara eller utjämna social ojämlikhet. Som kritik av marxistiska analysers ensidiga fokus på ekonomiskt kapital utvecklade han teorin om kapitalets tre samverkande former: *ekonomiskt kapital*, dvs. finansiella tillgångar som kan institutionaliseras som egendomsrätt; *kulturellt kapital*, som ibland kan omvandlas till ekonomiskt kapital och institutionaliseras i form av utbildning; och *socialt kapital*, som består av nätverk och förpliktelser, och som under vissa omständigheter kan omvandlas till ekonomiskt kapital och institutionaliseras till exempel i form av adliga titlar (1986, 16). Sammantaget utgör dessa tre former av kapital samhällets organiserande princip, som förkroppsligas av dess medlemmar. För kursens del belyser Bourdieus kapitalbegrepp hur utbildningsinstitutioner förhåller sig till samhällets ekonomi och eliter, både i islamska och norska kontexter, och hur kunskap om islam kan fungera som kapital, inom islamska organisationer och offentliga institutioner (se Vongraven Eriksen 2020), samt inom forskning och undervisning. Man kan också knyta samman Bourdieu, de Certeau och Smith, för att analysera hur diskurser förmedlar

tolkningar av ”nationell identitet” och utgör ”kapital”. Det perspektivet återkommer jag till i den avslutande diskussionen.

UNDERVISNINGSSUPPLÄGG

Undervisningen följer en cirkelstruktur som börjar i norsk kontext; går över till de historiska islamska institutionerna, disciplinerna och skolorna och deras teoretiska paradig, som också jämförs med moderna ”västerländska” teorier; sedan dessas utveckling i indisk och pakistansk kontext; och till sist återvänder till den norska kontexten. Följande tabell illustrerar strukturen, även om jag i undervisningen behandlar institutioner, discipliner och skolor sammanhållet inom varje historisk och samhällelig kontext.

Institutioner (+ analytisk ram)	Discipliner (+ analytisk ram)	Skolor (+ analytisk ram)
<p>Norska institutioners utveckling</p> <ul style="list-style-type: none"> • Offentliga • Islamska (globala, nationella, lokala) 	<p>Norska discipliner</p> <ul style="list-style-type: none"> • Offentliga • Forskning • Islamska 	<p>Norska islamska skolor</p> <ul style="list-style-type: none"> • Lagskolor, teologi & sufism • Moderna skolor, organisationer, rörelser
<p>Islamska institutioners utveckling</p> <ul style="list-style-type: none"> • Politiska (inkl. ekonomi, styreform, administration, vetenskap) • Religiösa (inkl. byggnader, lag, vetenskap) • Icke-islamska religioner <p>Indien & Pakistan</p> <ul style="list-style-type: none"> • Moghulriket • Kolonialstyret • Pakistan 1947 <p>Norge</p> <ul style="list-style-type: none"> • Norsk-pakistanska institutioner 	<p>Islamska vetenskaper & discipliner</p> <ul style="list-style-type: none"> • Praktiska & teoretiska • Religiösa inkl. teori <p>Indien & Pakistan</p> <ul style="list-style-type: none"> • Praktiska & teoretiska • Religiösa inkl. teori <p>Norge</p> <ul style="list-style-type: none"> • Islamska diskurser • Offentliga diskurser • Forskningsdiskurser 	<p>Islamska skolors utveckling</p> <ul style="list-style-type: none"> • Rättsvetenskap/lagskolor • Teologiska skolor • Sufiska läroföremål & brödraskap <p>Indien & Pakistan</p> <ul style="list-style-type: none"> • Rättsvetenskap, teologi, sufism • Moderna indiska skolor, organisationer & rörelser • Pakistansk kontext <p>Norge</p> <ul style="list-style-type: none"> • Ovanstående i norsk kontext

ISLAMSKA BIDRAG

Ett inslag i undervisningen på kursen RVI2185 är hur man kan studera islamska teoretiska bidrag till samhället och till forskning. Exempelen ovan från Islam Net visade hur islamsk hermeneutik och etik kan bidra till muslimers integration i samhället. Här ska jag utveckla det temat vidare.

En infallsvinkel är islamska organisationers bidrag till offentliga institutioner. Min och Vongraven Eriksens Trondheim-studie visade att företrädare för Den Norska Kyrkan, som var engagerade i dialog med Det Muslimske Samfunnet i Trondheim (MST), uppfattade det som en kristen moralisk skyldighet att se till att muslimers behov och intressen tillgodoses. Till exempel har man börjat rekrytera muslimska samtalspartners och imamer till sjukhus och fängelser (se också Bøes artikel i dette nummeret), vilket ökar mångfalden av religiösa tjänster inom samhällets institutioner (2014, 174–177). Barnavårdsnämnden hade också, efter dialog med medlemmar i MST faciliterad genom religionsdialogen, börjat rekrytera muslimska fosterfamiljer för muslimska barn (2014, 177–179). Polisen var ytterligare en myndighet som MST hade kontakt med, på grund av en intern konflikt om organisationens styresform. En av poliserna som mäklade i konflikten var imponerad av hur väl MST överlag hanterade organisationens stora nationella, kulturella och språkliga mångfald. Jämfört med organisationer med bara norska medlemmar där hen tidigare hade medlat i konflikter upplevde hen att MSTs medlemmar var mer villiga att lyssna till olika uppfattningar och att organisationen ur det perspektivet hade en föredömligt demokratisk anda. Bland annat eftersom hen inte kunde känna igen sina egna positiva erfarenheter i lokala medias problem-orienterade rapportering om MSTs konflikt menade hen att man måste tänka kritiskt kring hur ”det norska systemet” fungerar som ram för ett flerkulturellt samhälle: kan man uppfatta och lära av positiva sidor av islamska organisationer, till exempel? (2014, 181–183).

Ett annat exempel är MSTs egna formuleringar av islamska bidrag till institutionell praxis i Trondheim-dialogens dokument ”Å forstå ekstremisme”, skrivet av Tayeb Berghout (MST) och Knut Kittelsaa (Den

Norske Kirken) (Berghout och Kittelsaa 2013). Eventuellt förklarar dokumentet också MSTs praxis att hantera olika uppfattningar inom organisationen. Berghout argumenterar här att extremism inte har sin rot i militanta rörelser utan i ett förhållningssätt där man påtvingar andra sina egna intressen och uppfattningar, utan hänsyn till deras synpunkter. Västliga länders koloniala och post-koloniala politik i muslimska länder, och regimer i muslimska länder, är extremistiska i den bemärkelsen och framkallar motsvarande responser och rörelser. Arabisk-islamska principer är istället dialogiska. De syftar till att balansera och jämka samman olika intressen och kan därför fungera som mot-medel mot extremism. Berghout betonar också att de islamska principerna är i linje med kristna värderingar, humanism och mänskliga rättigheter. Dokumentet avslutas med konkreta utmaningar riktade till alla yrkesgrupper som arbetar med och offentligt uttalar sig om förhållanden mellan Europa och den muslimska världen, att tänka på hur konflikter beskrivs och vilka praktiska konsekvenser olika förklaringar kan få.

Dessa två exemplen indikerar att islamska organisationer representerar erfarenheter och teoretiska paradig, som kan bidra till nya synsätt och praxis inom offentliga institutioner. Islamska teorier inom till exempel etik, ekonomi, internationell rätt och konfliktlösning kunde bidra till Norges ansträngningar att utveckla ett ”hållbart” samhälle.¹¹ Nästa exempel handlar om statlig utbildning i islamsk teologi och islamska skolors kulturella ”kapital”.

Som vi just har sett framhävde MSTs Tayeb Berghout i dialog med Den Norska Kyrkan att islamska principer är kompatibla med kristna värderingar, humanism och mänskliga rättigheter – teman som återfinns i Grundlagens paragraf 2:

Verdigrunlaget forblir vår kristne og humanistiske arv. Denne Grunnlov skal sikre demokratiet, rettsstaten og menneskerettighetene (Grunnloven, § 2, 2014).

Med Smith (2003) kan man se Paragraf 2 som uttryck för en ny tolkning av norsk nationell identitet, där den kristna och humanistiska värdegrun-

¹¹ Se t.ex. AlKatiri (2018), Gardner (2014) och Durrani (2014).

den beskrivs som ett historiskt arv och kopplas samman med styreskicket demokrati, rättsstat och mänskliga rättigheter. Tolkningen förutsätter Norges undertecknande av den europeiska mänskliga rättighetskonventionen år 1953, medan den humanistiska komponenten infördes år 2012.¹² Eftersom bara delar av befolkningen numera identifierar sig med kristendomen så tycks humanismen fungera som värdegrundens universella princip, som alla medborgare kan identifiera sig med.

I samma anda har akademiker med anknytning till Oslo Universitets nya MA-program i teologiska islamstudier vid Teologisk Fakultet tillskrivit ”humanism” en avgörande roll för norska muslimers framtid. Oddbjørn Leirvik, som i 1993 medverkade till etableringen av den nationella dialogen mellan Den Norska Kyrkan och Islamsk Råd Norge, är också professor i inter-religiösa studier och delaktig i utvecklingen av teologiska islamstudier. I en recension (Leirvik 2019) av antologin *Islamsk humanisme* (2016), redigerad av Ellen Reiss och Linda Noor vid integrations-tankesmedjan Minotenk, resonerar Leirvik att humanismen är en utmaning till alla människor att stå upp för mänskliga rättigheter, frihet, broder- och systerskap, och jämlikhet. Många kristna och muslimer har ett ambivalent förhållande till sagda principer, men uppslutning om dem är avgörande för att de ”humana” sidorna av religionerna ska kunna träda fram. Det förutsätter att kristna och muslimer kan fritt tolka sina skrifter och traditioner, utan hänsyn till religiösa auktoriteter, menar Leirvik. Med hänvisning till Joel Kraemer (1986) och Lenn Goodmann (2003) argumenterar han att humanism i islamsk idéhistoria hängde samman med studier av grekisk filosofi, som förmedlades av kristna teologer och filosofer till muslimska kollegor och blomstrade under den islamska ”guldåldern” 800–1000. Den humanistiska strömningen avtog dock i takt med att kalifernas sponsring upphörde och ”ortodoxa” akademier för juridik (*fiqh*) och systematisk teologi (*kalām*) kom att dominera. Dessa fokuserade först och främst på islam och den muslimska församlingen, snarare än ”människan”, enligt Leirvik. Nutida muslimer återupplivar dock islams humanistiska

¹² Se historiken till paragraf 2 (Grunnloven).

ary, ofta med hänvisning till den rationalistiska teologiska skolan Mu‘tazila, vars storhetstid sammanföll med humanismens. Ett exempel är bidragen till *Islamsk humanisme*, som Leirvik menar är vägen norska muslimer måste vandra för att befria sig från läroauktoriteter och tolka fram ”human islam”.

Leirviks normativa diskurs är i linje med Grundlagens identifiering av humanism som inkluderande nationell värdegrund, och detsamma gäller antologin *Islamsk humanisme*. I Förordet förklarar redaktörerna att islams essens utgörs av humanism, som i sin tur hör oupplösligt samman med demokrati och mänskliga rättigheter (Reiss och Noor 2016, 5–7). Här poängteras också att islam i likhet med humanism lär att människan har 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, 7; min kursivering).

”Fri vilja” framhävs också i kapitlet skrivet av Farhan Shah, som har MA-examen i UiOs teologiska islamstudier. Shah framhäver Mu‘tazila-skolan som en rationalistisk och sant humanistisk rörelse, 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, 28).

”Fri vilja” syftar på den doktrin som Mu‘tazila förfäktade mot sina teologiska rivaler *Ahl al-ḥadīth* och senare Ash‘arī och (i viss mån) Māturīdī skolorna. Ash‘arī skolans doktrin är läran om Guds absoluta makt och ”predestinering” av allt som sker från Skapelsen till Domens Dag, medan människorna tillägnar sig sina individuella öden genom

sina val och handlingar. I något olika utformningar har den doktrinen dominerat inom sunni-islam från 1000-talet till idag.¹³ I citatet ovan hävdar dock Shah att föreställningen om ”at mennesket er underlagt skjebnen” är ”förislamsk”, samtidigt som han formulerar ”islamsk humanism” som en normativ syn på vad islam är och 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* (2016, 30).

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 (2016, 34–35).

Som antyds här är det Koranen som är tolkningsunderlag, medan *ḥadīth*, lagskolorna, och sufiska ”helgon” beskrivs som hinder för tolkningsfrihet (Shah 2016, 30–34).

Shah argumenterar alltså att humanism, identifierad med ”fri vilja”-doktrinen, är mot-medlet mot polariserande extremism eftersom respekt för ”människan” gör muslimer toleranta. Men leder predestinationsläran nödvändigtvis till polarisering och intolerans? Ett exempel är Faraz Sheikhs (2015) analys av al-Muḥāsibīs teologiska etik. Al-Muḥāsibī (d. 243/857) var verksam i Baghdad under ”guldåldern” och hade stor betydelse både för den ”nyktra” sufiska asket-traditionen från al-Junayd (d. 297/910) och för den Ash‘aritiska teologin – de två discipliner som förenas med *fiqh* i al-Ghazzālīs (d. 504/1111) berömda synes, som bil-

¹³ Se till exempel Waines (2003, kap. 4). För en islamsk encyclopedisk kartläggning över de doktrinära debatternas teman och de olika skolornas ståndpunkter, se al-Ash‘arī (d. 935), *Maqālāt al-islāmiyyīn*.

dar modell för de medeltida sunni-akademiernas curriculum. Enligt Sheikh utvecklade al-Muḥāsibī i traktaten ”Beaktande av Guds Rättigheter” (*al-Ri‘āya fī ḥuqūq Allāh*) en psykologisk teori om subjektivitetens och ”självet” (*al-nafs*) fostran i förhållande till Gud och ”motsatta andra” (engelska ”opposed others”), där predestinationsläran ingår som en teologisk etik. Gud lär människorna genom Koranen att Han har skapat dem för att tjäna Honom, genom handling, tal och i hjärtat, dvs. intellektet. Hjärtats Gudstjänst innebär att övervaka ”självet” så att man kan avvisa frestande ”sataniska” ingivelser. Man ska också ta avstånd från allt som avviker från rätt Gudstjänst, däribland muslimers omoral och ”andra” religioner. Samtidigt säger Gud i Koranen att Han har absolut makt över och full kunskap om varje enskilt ting och allt som sker. Gud har alltså bestämt att vissa människor är muslimer och andra kristna eller judar, och att vissa muslimer är omoraliska. Gudstjänst innebär därför att avvisa den frestande ingivelsen att människor har fri vilja och att berömma sig själv för att vara en god muslim eller klandra andra för att inte vara det. Istället måste man inse att Gud har avgjort vem som följer vilken religion och hur, och att bara Gud har full kunskap om människors ”själv”. Därför vet ingen vad ens egen eller andras öde blir på Domens Dag: även en utåt sett god muslim kan ha fallit för frestande ingivelser (2015, 188–199).

Sheikh betonar att al-Muḥāsibīs stränga asketiska dygdetik är radikalt annorlunda än nutida liberala, kosmopolitiska etiska teorier om ”vänskaplig nyfikenhet och öppenhet” gentemot ”andra” (som snarare formuleras i humanistiska termer). Samtidigt menar han att al-Muḥāsibīs etik förtjänar mer forskning, också som bidrag till nutida debatter om tolerans i pluralistiska samhällen, genom teorin om ”självet” fostran till ödmjukhet i förhållande till både Gud och ”andra” (2015, 181–185). Titeln på al-Muḥāsibīs traktat, *al-Ri‘āya fī ḥuqūq Allāh*, antyder överlappning med andra teoretiska paradigm. Termen *ḥuqūq Allāh*, ”Guds rättigheter”, syftar i naturrättsdiskurs på administrationens plikt att styra enligt Guds lag så att ”allmännyttan” främjas, vilket är Guds ”rättighet” i förhållande till administrationen (Emon 2004–2005). Betraktad ur det perspektivet framstår al-Muḥāsibīs dygdetik som del

av en kombinerad naturrätts- och samhällskontraktsteori, där Guds ”rättigheter” förpliktar både individer och administrationen att vara tolerant mot ”motsatta andra” i sin rättsutövning. Etiken avspeglar de islamska rikenas administrativa ordning, där olika muslimska och icke-muslimska församlingar hade religionsfrihet och egna rättsinstanser, samtidigt som lagen uppehöll allas rättigheter och icke-muslimer också hade tillgång till islamska domstolar (Simonsohn 2010). Predestinationsläran kan alltså uppfattas som en dygdetisk teori, som förklarar varför muslimer ska förhålla sig tolerant till samhällets religiös-moraliska mångfald.

I norsk kontext omfattas predestinationsläran av bland andra World Islamic Mission (WIM), som hör till den pakistanska sufi-orienterade Barelwi-skolan och Ḥanafī lagskolan och officiellt identifierar sig som *Ahl al-sunna wa-l-jamā‘a*. Organisationens websida beskriver deras syfte som att främja tolerans och kontakter muslimer emellan och mellan muslimer och icke-muslimer, under vägledning av Koranen, Profetens *sunna* och de lärdes tradition:¹⁴

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.

På websidan finner man också en översättning av traktatet *al-‘Aqīda al-Taḥāwīyya*, trosläran till Ḥanafī juristen al-Taḥāwī (d. 321/933), som WIM följer.¹⁵ Här ser man hur läran om Guds Förbund (Pakt) med Adam och hans avkomma, alltså mänskligheten, leder över till läran om predestination:

¹⁴ <https://wim.no/om-wim>

¹⁵ <https://wim.no/litteratur/wims-utgivelser>

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: ”hvorfør har Allah gjort dette?”, har avvist bokens befaling. Og den som avviser bokens befaling, er vantro.

Mot bakgrunn av Sheikhs analys av al-Muḥāsibīs etik framstår dokumentets predestinationslære som relaterad till WIMs syfte att främja tolerans mellan muslimer och ”andra”, och muslimer emellan. Man kan också tolka hänvisningen till ”Pakten Allah opprettet med profeten Adam og hans avkom” som uttryck för samhällskontrakt med ”de andra” och naturrättsteori, med tanke på hur bl.a. al-Ṭabarī använde föreställningen om Guds Skapelse av människan och Förbundet (norska Pakten) som argument för ”mänskliga rättigheter”, som nämnt i forskningsöversikten ovan.

Organisationen WIM, som följer en bestämd lagskola, teologisk doktrin och etik, kan alltså bidra till teori om tolerans i ett pluralistiskt samhälle, även om deras diskurs inte formuleras i termer som humanism och mänskliga rättigheter. Samma sak gäller Greens tolkning av sura 5:51. Historiskt sett har dessutom Ash‘aritiska teologer och jurister använt naturrättsteori i minst lika hög grad som Mu‘tazila (Emon 2004–2005). Traditionell lagskole-islam har alltså lika goda *teoretiska* förutsättningar att inkorporera mänskliga rättigheter i sin lagtolkning och vägledning som ”humanisterna”.

Vad gäller ”kapital” kan man se att författarna med anknytning till UiOs teologiska islamstudier (Leirvik 2019; Shah 2016) och integrations-tankesmedjan Minotenk (Reiss och Noor 2016) framhäver ”islamsk humanism” som ett bidrag till samhället. Diskursens anknytning till den nationella dialogen mellan muslimer och Den Norska Kyrkan, och dess överensstämmelse med Grundlagens nationella värdegrund, utgör högt ”national-kulturellt kapital”. Betraktat ur det perspektivet framstår ”islamsk humanism” som ett ”statsislam-projekt”. Diskursens implicita kopplingar till Den Norska Kyrkan och Grundlagen behandlas dock inte som ett auktoritetsproblem, utan istället identifieras islamska läroauktoriteter som hinder för tankens och tolkningens frihet (Shah 2016, 30–35; Leirvik 2019). En fråga för vidare forskning är därför om organisationer som följer lärotraditioner har lägre ”national-kulturellt kapital” och mindre möjligheter att bidra med teori till (bland annat) universitetsstudier i islamsk teologi.

AVSLUTNING

Jag har argumenterat för det första, att fokus på islams traditionella discipliner och teoretiska paradig är ett sätt att systematiskt studera norska islamska organisationers identitet och utveckling. För det andra, att islamska organisationer kan bidra till att utveckla offentlig institutionell praxis, forskning och utbildning. Här har jag valt teorier, som avspeglar de islamska disciplinernas historiska koppling till administration av religiöst, etniskt och språkligt mångfaldiga samhällen. Eftersom det norska samhället utvecklas i alltmer mångfaldig riktning kan forskning om islamska organisationer utreda om fler teoretiska paradig än de med högt ”national-kulturellt kapital” kan bidra till offentlig institutionell praxis, forskning och utbildning. På en mer generell nivå bör islamska teoretiska paradig också bidra till skrivandet av global vetenskapshistoria och vetenskapsteori.¹⁶ ”Bör” motiveras här av vetenskaplig relevans. Till exempel hör islamsk etik till etikhistorien, islamsk naturrättsteori till rättsvetenskapens historia, och islamska

¹⁶ Ett gigantiskt filosofiprojekt i den andan är Peter Adamsons podcastserie ”The History of Philosophy Without Any Gaps”. <https://historyofphilosophy.net/>

samhällskontraktsteorier till statsvetenskapens, precis som hermeneutik, språk- och retorikteori inom Koranexegetik, *uṣūl al-fiqh* och predikokunst hör till litteraturvetenskapens, lingvistikens och retorikens historia.

Det normativa ”bör” aktualiserar de Certeaus diskursteori: historien skrivs i samspelet mellan institution, disciplin och subjekt, och teoretiska förklaringar har praktiska konsekvenser för hur man förhåller sig till det som förklaras. Att *inte* förklara islamska discipliner och teorier som delar av global vetenskapshistoria kan innebära att man förbiser deras bidrag här och nu. Exempelen ovan visar hur Oddbjørn Leirvik och Farhan Shah, som har anknytning till institutionen UiOs teologiska islamstudier, producerar normativa diskurser om fördelarna med ”islamsk humanism” och nackdelarna med islamska lärotraditioner. Deras förklaringar av lärotraditionerna som hinder för nytolkningar kan betyda att man förbiser både att de förmedlar teoretiska paradig som är högaktuella inom generell hermeneutik och rättsteori, och att organisationer kontinuerligt använder dem för att producera nya tolkningar. I Greens fall innebar tolkningen också en korrigerande av Arberrys Koranöversättning: ännu ett exempel på bidrag till forskning, som kan förbises om man i förväg antar att inga akademiska aktiviteter pågår inom (i detta fallet) organisationen Islam Nets hägn.

Normativitet är dock generellt sett legitimt inom disciplinen teologi. Min disciplin religionsvetenskap däremot är deskriptiv och eftersträvar objektivitet. Samtidigt innebär de Certeaus diskursteori att man måste konfrontera den subjektiva faktorn: ens personliga preferenser formar oundvikligen problemställning och val av teori och metod, och därmed analys och resultat. Om man anlägger ett sådant kunskapsteoretiskt perspektiv på al-Muḥāsibīs psykologiska teori så framstår hans asketiska ”övervakning av självet” som ett bidrag till forskares metodreflektion, inte bara till etisk teori om förhållningssätt till ”motsatta andra”.

LITTERATUR

- Ali, Mohamed M. Yunis. 2000. *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication*. Richmond: Curzon Press.
- AlKatiri, Wardah. 2018. "The Loss of Tawhidi Worldview in Islamic World". *Comparative Islamic Studies*, 14 (1–2): 53–120.
- Berghout, Tayeb och Kittelsaa, Knut. 2013. "Å forstå ekstremisme". *Kirken.no*. <https://kirken.no/globalassets/bispedommer/nidaros/bildepappe/bilder-nidaros/religionsdialog/a-forsta-ekstremisme.pdf>
- Bourdieu, Pierre. 1986. "The Forms of Capital". I *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, redigerad av John G. Richardson, 241–258. Westport, Connecticut: Greenwood.
- Carter, Michael. 2007. "Pragmatics and Contractual Language in Early Arabic Grammar and Legal Theory". I *Approaches to Arabic Linguistics*, redigerad av Everhard Ditters og Harald Motzki, 25–44. Leiden: Brill.
- De Certeau, Michel. 1988. *The Writing of History*. Translated by Tom Conley. New York: Columbia University Press.
- Durrani, Haris A. 2014. "Space Law, Sharia, and the Legal Place of a Scientific Enterprise: The Case for a Parallel Challenge of Sovereignty". *Comparative Islamic Studies*, 10 (1): 27–59.
- Emon, Anver M. 2004–2005. "Natural Law and Natural Rights in Islamic Law". *Journal of Law and Religion*, 20 (2): 351–395.
- Gadamer, Hans-Georg. 1960. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gardner, Ronald L. 2014. "Widening the Comparative Theoretical Framework of Interstate Conflict and Conflict Resolution". *Comparative Islamic Studies*, 10 (1): 5–26.
- Goodman, Lenn E. 2003. *Islamic Humanism*. New York: Oxford University Press.
- Grunnloven. *Kongeriket Norges Grunnlov, gitt i riksforsamlingen på Eidsvoll den 17. mai 1814, av 9 mai 2014 nr. 613*. <https://grunnloven.lovdatab.no/>

- Halldén, Philip. 2005. "What is Arab Islamic Rhetoric? Rethinking the History of Muslim Oratory Art and Homiletics". *International Journal of Middle East Studies*, 37: 19–38.
- Hamid, Sadek. 2010a. "The Attraction of 'Authentic' Islam: Salafism and British Muslim Youth". I *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, redigerad av Roel Meijer, 384–403. London: I.B. Tauris.
- Hamid, Sadek. 2010b. "Abdur-Raheem Green, the Life of a British Convert to Salafism". I *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, redigerad av Roel Meijer, 445–46. London: I.B. Tauris.
- Hirsch, Jr, E. D. 1967. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- Humphreys, R. Stephen. 1989. "Qur'ānic Myth and Narrative Structure in Early Islamic Historiography". I *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, redigerad av Frank M. Clover och R. Stephen Humphreys, 271–290. Madison: University of Wisconsin Press.
- Jones, Linda G. 2012. *The Power of Oratory in the Medieval Muslim World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knysh, Alexander. 2010. *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: Brill.
- Kraemer, Joel. 1986. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden: Brill.
- Leirvik, Oddbjørn. 2019. "Islamsk humanisme som kritisk religion?" *Kirke og Kultur*, 2 (124): 169-180. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-3002-2019-02-06>
- Marogy, Amal. 2010. *Kitāb Sībawayhi: Syntax and Pragmatics*. Leiden: Brill.
- Marsham, Andrew. 2009. *Rituals of Islamic Monarchy: Accession and Succession in the First Muslim Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Metcalf, Barbara D. 1982. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Mårtensson, Ulrika. 2021a. "Through the Lens of the Qur'anic Covenant: Theories of Natural Law and Social Contract in al-Ṭabarī's Exegesis and History". I *Reason, Revelation and Law in Islamic and*

- Western Theory and History*, redigerad av R. Charles Weller och Anver Emon, 45–81. London: Palgrave Macmillan.
- Mårtensson, Ulrika. 2021b. "Review Article: Selections from The Comprehensive Exposition of the Interpretation of the Verses of the Qur'ān". Volumes I & II. Translated by Scott C. Lucas. *Journal of Qur'anic Studies*, 23 (1): 128–174.
- Mårtensson, Ulrika. 2020a. "Ibn Ishāq's and al-Ṭabarī's Historical Contexts for the Quran: Implications for Contemporary Research". I *Knowledge and Education in Classical Islam: Religious Learning between Continuity and Change. Volume I*, redigerad av Sebastian Günther, 315–353. Leiden: Brill.
- Mårtensson, Ulrika. 2020b. "Prophetic Clarity: A Comparative Approach to al-Ṭabarī's Theory of Qur'anic Language, Rhetoric, and Composition". *Journal of Qur'anic Studies*, 22 (1): 216–268.
- Mårtensson, Ulrika. 2016. "Al-Ṭabarī's Concept of the Qur'an: A Systemic Analysis". *Journal of Qur'anic Studies*, 18 (2): 9–57.
- Mårtensson, Ulrika. 2015. "'Islamic Order': Semeiotics and Pragmatism in the Muslim Brotherhood?". *Tidsskrift for islamforskning*, 9 (1): 35–57.
- Mårtensson, Ulrika. 2012. "Norwegian Ḥarakī Salafism: 'The Saved Sect' Hugs the Infidels". *Comparative Islamic Studies*, 8 (1–2): 113–138.
- Mårtensson, Ulrika. 2011. "'It's the Economy, Stupid': al-Ṭabarī's Analysis of the Free Rider Problem in the 'Abbāsīd Caliphate". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 54: 203–238.
- Mårtensson, Ulrika. 2009. "Through the Lens of Modern Hermeneutics: Authorial Intention in al-Ṭabarī's and al-Ghazālī's Interpretations of Q. 24:35". *Journal of Qur'anic Studies*, 11 (2): 20–48.
- Mårtensson, Ulrika. 2008. "'The persuasive proof': a study of Aristotle's politics and rhetoric in the Qur'ān and in al-Ṭabarī's commentary". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 34: 363–420.
- Mårtensson, Ulrika. 2005. "Discourse and Historical Analysis: The Case of al-Ṭabarī's History of the Messengers and the Kings". *Journal of Islamic Studies*, 16 (3): 287–331.

- Mårtensson, Ulrika. 2001/2015. *The True New Testament: Sealing the Heart's Covenant in al-Ṭabarī's History of the Messengers and the Kings*. PhD dissertation, Uppsala University. Saarbrücken: GlobeEdit.
- Mårtensson, Ulrika och Vongraven Eriksen, Eli-Anne. 2014. "Muslim Society Trondheim: A Local History". I 'Public Islam' and the Nordic Welfare State: Changing Realities? Redigerad av Ulrika Mårtensson och Mark Sedgwick. *Tidsskrift för islamforskning*, 8 (1): 162–189.
- Mårtensson, Ulrika och Vongraven Eriksen, Eli-Anne. 2018. "Accurate Knowledge: Implications of 'Lived Islamic Theology' for the Academic Study of Islamic Disciplines", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 29 (4): 465–483. <https://doi.org/10.7146/tifo.v8i1.25327>
- Nafi, Basheer M. 2005. "Ṭāhir ibn 'Āshūr: The Career and Thought of a Modern Reformist 'ālim, with Special Reference to His Work of tafsīr". *Journal of Qur'anic Studies*, 7 (1): 1–32.
- Reiss, Ellen och Noor, Linda. 2016. "Forord". I *Islamsk humanisme*, redigerad av Ellen Reiss och Linda Noor, 4–7. Oslo: Moment & Minotenk.
- Saliba, George. 2007. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Shah, Farhan A. 2016. "Islamsk humanisme". I *Islamsk humanisme*, redigerad av Ellen Reiss och Linda Noor, 24–35. Oslo: Moment & Minotenk.
- Sheikh, Faraz. 2015. "Encountering Opposed Others and Countering Suggestions [*khaṭarāt*]: Notes on Religious Tolerance from Ninth Century Arab-Muslim Thought". *Comparative Islamic Studies*, 11 (2): 179–204. <http://dx.doi.org/10.1558/cis.34637>
- Simonsohn, Uriel. 2010. "The Christians Whose Force is Hard: Non-Ecclesiastical Authorities in the Early Islamic Period". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 53 (4): 579–620.
- Smith, Anthony D. 2003. *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*. Oxford: Oxford University Press.

- Vali, Abbas. 1993. *Pre-capitalist Iran: A Theoretical History*. London: I.B.Tauris.
- Vongraven Eriksen, Eli-Anne. 2020. *Continuity and Change: Individualization processes in young Muslim women's knowledge acquisition and practice of Islam in Trondheim*. Doctoral thesis, NTNU.
- Weller, R. Charles och Emon, Anver (red.). 2021. *Reason, Revelation and Law in Islamic and Western Theory and History*. London: Palgrave Macmillan.

ABSTRACT

The article treats the topic “studies of organized forms of Islam in Norway” through two approaches. Firstly, by describing a course I have developed (RVI2185) and the research I have used for that purpose. The course studies Norwegian Islamic organisations against the background of global and regional Islamic institutions, disciplines, schools, and theoretical paradigms. Islam’s academic, theoretical aspects consequently play an important part in the teaching. Secondly, by discussing motivations for this pedagogical focus. One motivation concerns the relationship between Islamic and western theoretical paradigms, which has implications for Islamic contributions to a global history and theory of science. Another concerns how analysis of theoretical paradigms may contribute to studies of Norwegian Islamic organisations and their authoritative sources, principles, and development. The method shows that traditional disciplines, e.g. jurisprudence, exegesis, theology, and ethics, play vital roles within Norwegian organisations. In contrast to normative theological discourses about “Islamic humanism”, which reject the disciplines’ relevance for Norwegian Muslims, I therefore argue that the disciplines both define Islamic organisations and contribute towards developing public institutions, research, and education.

Key words: Islam, institution, discipline, theory, organisation