

Islamforskning og historieforskning

AV KNUT S. VIKØR

Ser vi på dei store miljøa for humanistiske islamstudiar i Norden så finn vi at dei mest vanlig er knytt til to disiplinær, religionsvitskap og arabisk språk og filologi (tekststudiar). Sjøl om mye av denne forskinga dreier seg om fortida, så er det derimot heller sjeldan å sjå «islam-historie» ved institutt for historiske studiar. I den grad dei har fokus på Midtausten, er det som oftast retta mot moderne historie, og gjerne internasjonale relasjonar. Religion er for dei i beste fall eit rammevilkår, ein kontekst der dei overlet innhaldet til religionsforskarar og filologar.

I Bergen finn vi eit unntak. Vi har der naturlegvis både religions- og språkstudiar på Midtausten og islam, men utanfor desse oppstod det frå 1970-talet også eit levande miljø på Historisk institutt, som kom til å dra islamske tema inn i ein spesifikk historiemetodisk tradisjon. Det gir grunnlag for noen refleksjonar om betydninga av disiplinær og metodikk for det overgripande «islam»-feltet.

Ei årsak til at Bergen skil seg ut, er nok at dette miljøet i utgangspunktet hadde fokus på afrikansk historie. Det gjeld også mi eiga akademiske fortid, frå ei interesse for det sørlige Afrika tidlig på søtti-talet, flytta eg akademisk til Vest-Afrika og førkolonial politisk historie. Sidan arabisk var nødvendig for kjeldestudiar i det, følgte islam med på lasset. Då eg seinare kom til Bergen, var det der alt eit miljø på Sudan-historie, også det fokusert først og fremst på førkolonial politisk og økonomisk historie, med andre ord godt plassert innanfor klassiske historiografiske problemfelt og metodikk.

Men sist på 1980-talet dreide ein del av oss interessa vår meir mot rolla til sufi-ordenane i denne regionen. Problemstillinga var ikkje her sufismens «natur», men kva rolle ei reform-retning innanfor sufismen spilte i samfunnsutviklinga i Afrika nord og sør for Sahara på 1800-talet – den såkalla «ny-sufismen» som noen forskarar

kopla til eit endra syn på Muhammads rolle (Muhammad skal ha erstatta Gud som sufianes fokus) (O’Fahey og Radtke, 1993).

I grunnen låg det altså ein allmennhistorisk problematikk. Desse nye ordenane spilte ei ny og sterkare politisk og økonomisk rolle i dei afrikanske samfunna frå midten av 1800-talet, ikkje minst som motstandsrørslar mot koloniale framstøyt. Men skulle vi knytte denne nye sosiale rolla til ei endring av sufismens innhald, måtte vi jo også lese det studieobjekta våre hadde skrive. Vi gjekk dermed meir inn på filologanes arbeidsmetode, og med slik støtte kunne vi avvise sjølve begrepet «ny-sufisme», sidan vi fann at det dei nye ordenane skreiv om Muhammads rolle var velkjent i klassisk sufi-litteratur frå middelalderen.¹ Den sufiske *tenkinga* var altså ikkje «ny», det som var endra var den organisatoriske og samfunnsmessige rolla dei nye ordenane spilte. Resultatet av forskinga var altså *historisk*, vår interesse var den historiske utviklinga, men vi hadde nytta filologisk og religionsvitskaplig innsikt til å avvise ein hypotese som, meinte vi, var basert for mye på det kontekstuelle: at ein tidligare hadde sett på den «ytre» effekten av ordenanes aktivitet, og slutta frå det at dei måtte ha gjennomgått ei «indre» endring i tenking, noe vi altså avviste hadde skjedd.

Spørsmålet er då kva disiplin vi dermed opererte innanfor?² Sjøl spurte eg meg om i kor stor grad eg hadde forlatt vestlig teori og metode og blitt påverka av den islamske måten å skrive historie på. Ikkje at eg hadde falt ned i å skrive *manâqib*, hagiografi, men at vi i vårt Bergens-miljø, ved å basere oss på kjelder som fokuserte på intellektuelle kontaktliner og *isnâdar*, kven som hadde lært av kven, kvar dei reiste og kva dei skreiv, hadde gjort desse til våre forskingsmål. Hadde vi dermed bevega oss inn i ein annan og tverr-disiplinær forskingsmetode, ein «islam-vitskap», i staden for rein historie? Var dette tilmed ein god ting, burde vi bevisst utvikle islamologi, eller *Islamwissenschaft* – islam-kunnskap? – som ein eigen overgripande metode eller disiplin også i Norge?

Responser frå kollegaer i land der dette begrepet blir brukt var ikkje direkte positiv. Uttrykket «islamologi» var vel brukt institusjonelt berre ein plass i Norden, i Lund i miljøet rundt Jan Hjärpe og hans studentar (særlig Leif Stenberg og Jonas Otterbeck med deira *Tidskrift för mellanösternforskning*).³ Men dei var (og er) eksplisitt religionsforskarar, og kanskje spesielt religionssosiologar med fokus på kontemporær,

¹ Større arbeid i denne tradisjonen er R.S. O’Fahey, *Enigmatic Saint*, London 1990; Einar Thomassen m.fl., *The Letters of Ahmad ibn Idris*, London 1993; Vikør, *Sufi and Scholar on the Desert Edge*, London 1995 og Albrecht Hofheinz, *Internalising Islam*, Dr. philos., UiB 1996.

² Som ein ser, var det både filologar (Radtke) og religionsvitarar (Thomassen) med i prosjektgruppa, sjøl om tyngdepunktet låg rundt O’Fahey og studentane hans på Historie.

³ Utgitt Lund 1994–2002.

levd islam. I Tyskland, fekk eg høre, var Islamwissenschaft knapt tverrvitskaplig, men berre eit anna namn på rein filologi, tekststudiar der det heller kunne vere supekt å trekke inn for mye kontekstuell informasjon, sidan dette kunne «farge» forståinga av kva teksten *eigentlich* sa.

Litt nedslåande altså: skomakar bli ved din lest. Men sist på 1990-talet fekk eg ein *wahy*, ein inspirasjon om korleis dette kunne vere. Då dukka det opp konferansar i eit nytt fagfelt som etter kvart fekk namnet «Islamic legal studies», eller Sharia-studiar, om ein vil.⁴ Dei vart først kalla «Schacht-konferansane», men dette vart til nær det diamentralt motsette av denne arketypiske orientalistens studiar av islamsk lov. Tvert om møttes her religionsforskarar, antropologar, sosiologar, juristar, filosofar, historikarar og andre for å studere eit felles fenomen, islamsk lov både som teksttradisjon, som etisk fenomen, som juridisk praksis og historisk og sosial organisator. Dette vart ført vidare i tidsskrift og bokserie med namnet *Islamic Law and Society*, altså fokus både på lova (tekstane) og den samfunnsmessige betydninga av dei.⁵ Poenget var at vi alle kunne, ikkje berre snakke om samme empirien og forstå kvarandre, men at vi tildels snakka på samme måten, ofte som om vi arbeidde ut frå ein til synes ganske lik metodologi. I introduksjonar var det vanlig, ikkje å seie «eg er jurist», men «eg har ein bakgrunn i jus», men forskjellen kunne ofte knapt merkas i dei resultata som vart lagt fram. Denne juristen kunne godt presentere ei reint historisk-filologisk studie av eit religiøst begrep i middelaldren.⁶

Det var noe i den retninga eg tenkte med begrepet «islamologi»: Ikkje berre at ein angrip eit fenomen innanfor sekkebegrepet «islam» frå kvar sin disiplinære metodikk, men at desse smeltar sammen til ei forståingsform som både bygger på kontekst, eksterne forhold, og tekst, interne forhold, og har ei forståing av begge, ikkje berre låner konklusjonar frå nabofaget.

Nå vil nok religionsvitarar seie at nettopp det er deira disiplin, og at det ikkje er tilfeldig at dette nummeret om «islamforskning i Norge» kjem i deira disiplin-tidsskrift *Din*. Innanfor «religionsvitskap» finn vi jo både «religionshistorie» og «religions-sosiologi». Spørsmålet er dermed altså om vi kan legge denne debatten til sides og

⁴ Den første vart halde i Amsterdam og Leiden i oktober 1994, seinare har dei fortsatt kvart tredje år under namnet «International Society for Islamic Legal Studies».

⁵ Tidsskriftet *Islamic Law and Society*, frå 1994, og bokserien med samme namn (*Studies in ...*) frå 1996, begge utgitt av Brill, tilfeldigvis også i Leiden.

⁶ Mitt eige bidrag er læreboka *Mellom gud og stat*, Oslo 2003 (*Between God and the sultan*, London 2005), som eksplisitt er ei innføring i rettspraksisens faktiske historie, samtidig som den også drøftar den «interne» oppbygginga av *uṣūl al-fiqh*. Ei slik overskriding har likevel sine ulempar. Då mi reine historiebok *Ei verd bygd på islam: Oversikt over Midtaustens historie* først kom ut i 1993, plasserte forlaget ho under «religion», og sendte reklame berre til religionslærarar, istaden for historikarar.

seie at det vi alle, også vi sufi-forskarar og sharia-historikarar i Bergen driv med, er berre religionsvitskap under falsk flagg. Dermed kan vi komme tilbake til tilfellet Bergen, og sjå om det er forskjell på kva vi historikarar pusla med og det religionsvitarane driv med.

Spøkefullt plar eg seie at forskjellen er at ein religionsvitar må kunne to religionar, mens eg klarer meg med ein. I det ligg altså at religionsvitskap er (som antropologi) ein *komparativ* vitskap der det endelige målet er å seie noe om «religion» som fenomen, mens historie har som mål å forklare enkelttilfellet, vi kan kalle det ei meir idiografisk empirisk målsetting (i verste fall «historisisme»), å berre studere eit historisk fenomen ut frå sine unike betingelsar). Begge delar er jo forenklingar, alle historikarar aksepterer komparasjon og at det enkelte kasus vi studerer også kan forstås gjennom allmenne begrep. På samme måte vil nok mange religionsforskarar seie at deira studieobjekt er det eine muslimske samfunnet eller fenomenet dei studerer. Likevel er det ei faghistorie og teoretisk basis som er ulik mellom disiplinane, allmenn drøfting av begrep som «mytar» og «rituale» dukkar i mindre grad opp i historiske metodekapittel. Forskjellen mellom det komparative og det unike kan kanskje eksemplifiseras i spørsmålet om «fundamentalisme» er eit fruktbart begrep på tvers av kristen, jødisk, hinduisk og islamsk kontekst, eller om «islamisme» er eit heilt unikt fenomen som berre kan forstås ut frå særtrekka i muslimske samfunn og historie. Kva som er best kan drøftas ut frå empirien, men også ut frå: kva er det vi prøver å finne ved begrepsbruken, kva er det den set søkelyset på?

Det er altså spørsmål om kva som er «disiplin» og kva som er «metode». Ein disiplin, som historie og som religionsvitskap, innbefattar jo ein stor variasjon av metodologiar, og ein kan altså bruke historiske og religionsvitskaplege metodologiar som langt på veg fell sammen. Det samme gjeld nærskylde fag som arkeologi og antropologi, det går godt an å dra antropologiske metodar inn i arkeologien (om enn knapt deltakande observasjon?), og historisk antropologi er også ei retning som nærmar seg det humanistiske problemfeltet. Alle lærar av kvarandre.

Begrepa «disiplin» eller «fag» knyt ein likevel gjerne til noe meir institusjonelt. Men også dette er ikkje klart, i vår tid med stadige institusjonssammenlåingar. Det historiske instituttet i Bergen vart for vel femten år sidan slått sammen med tre andre kulturfag, derimellom religionsvitskap, til fellesinstituttet AHKR. Men det var då sentralt at dei fire *faga* skulle oppretthaldas. Eitt av dei, kulturvitskap, var rett nok ei relativ nyskaping, slått sammen av etnologi og folkeminnevitskap, men er i dag klare på at dei utgjer eitt, einskaplig fag, ikkje ein hybrid mellom to. Dette vart vid-

areført i undervisninga: kvart fag undervisas heilt separat frå dei andre tre, nå som studieprogram med kvart sitt programstyre, fagmøtet. I forskning og administrasjon, derimot, skulle dei fire finne sammen utan skiller og fokusert i tverrfaglige forskingsgrupper. Det siste med moderat suksess, det krystalliserte seg etter kvart ut «metodiske», det vil si disiplin-baserte forskingsgrupper rundt tre av faga, mens historikarane (det er flest av oss) spreidde oss meir rundt på gruppene. Det illustrerer også korleis historie kanskje er det minst spesifiserte av kulturfaga.

Frå 1970-talet vart det i USA oppretta ei serie «Centers for Middle Eastern [and/or] Islamic Studies». Edward Said gjekk som vi hugsar til åtak på desse områdesentera, både fordi deira mål var å bidra til amerikansk utanrikspolitikk, og for innhaldet deira, der alt Midtaustensk vart samla i ein konstruert og essensialistisk lapskaus. Då vi oppretta vårt Senter for Midtausten- og islamske studiar i Bergen i 1988, var det då også eit premiss for dei som tok initiativet, antropologen Reidar Grønhaug og historikaren Seán O’Fahey, at forskarane skulle vere forankra i sine disiplinmiljø, senteret (der eg var einaste tilsette) skulle berre ha ei koordinerande rolle som møteplass. Å gjere dette om til eit fag-institutt var altså ikkje på tale, og det ville då også i beste fall ha blitt som ein parallell til fellesinstituttet AHKR, mange fag i ein institusjon. Senteret la som møteplass grunnlag for tverrkontaktar slik som dei nemnte mellom historie, religion og arabisk filologi, men dette var berre eitt av mange møtepunkt mellom dei ulike fagmiljøa som kvar for seg arbeidde med empiri på Midtausten, på samme måte som ”prosjektinstituttet” Senter for Utviklingsstudiar var det.

Men «utviklingsstudiar» vart også undervist nettopp som eit eige fag, og det la også grunnlag for eit eige faglig tidsskrift i Norge.⁷ I Bologna-prosessens fotspor vart også tverrfaglige undervisningsprogram på regionar drive fram, og vi hadde i Bergen alt tidligare laga modellar for eit Midtausten-program, som eksisterte som bachelorprogram ein periode på 2000- og 2010-talet. Men dette var eksplisitt eit *tverrfaglig* studieprogram der kvar disiplin kom inn med sine komponentar. Berre eit kort innføringsemne var felles.⁸ På historie kunne vi likevel opprette eit ganske breitt tilbod i Midtaustens historie. Her vart det undervist både i meir tradisjonell politisk historie, og i meir forskingsretta emner på sufisme, Sharia, intellektuell reform i islamsk tenk-

⁷ *Forum for Development Studies*. I det nordiske Midtausten-miljøet var vi skeptiske til eit tilsvarande «faglig allmennt, men nordisk» tidsskrift, før Stenberg og Otterbeck starta sitt prosjekt, som delvis er vidareført i *Oslos Babylon*. I Danmark har vi *Tidsskrift for islamforskning*, men dette er relativt sterkt fokusert på sosiologiske studiar av muslimsk praksis i Danmark og Norden.

⁸ Her skilte det seg noe frå det tilsvarande områdestudiet i Oslo, MØNA, som i større grad bryt ned disiplin-grensene til «samtidshistorie», som låner frå fleire samfunnsvitskaplige og humanistiske disiplinlar. Dette er altså langt vidare enn det spesifikke islamvitskaplige som er tema for denne artikkelen.

ing og andre tema som hadde spesifikk religiøse og islamsk innretning. Programmet vart nedlagt då tverrfaglige program gjekk av moten på fakultetet, men tilbodet i Midtaustens historie overlevde, og då arabisk språk mista mastertilbodet sitt, vart fellesemner mellom historie og arabisk utvikla.

Likevel, *islam* var ikkje det overgripande elementet i bachelorprogrammet, og det ville vere feil å kalle dette studieprogrammet for «islamstudiar». Likeeins var «... islamske studiar» i namnet på Senteret meir eit geografisk omgrep, som gjorde det mulig å inkludere studiar frå «den islamske verda» utanfor Midtausten.

Dette var altså eit vidare samarbeid på Midtausten enn eit reint «islamvitskaplig» fokus som var felles, den islam-orienterte forskinga på sufisme og Sharia var berre eitt av mange. Men om ein skal prøve å beskrive dette siste, kan ein kanskje seie at det botnar i ein særleg måte å sjå forholdet mellom islam som religion og kultur, og samfunnsmessig utvikling. Eit sentralt element er forståinga av «tekst». Fenomenet vi skal studere (t.d. noe sufisk, eller noe med Sharia) har i seg ein tekstlig tradisjon, som kan vere skriftlig, muntlig eller for den del uttrykt i kulturelle objekt, men la oss seie ein skriftradisjon som utgangspunkt. Denne tradisjonen er ikkje «ekstern» for aktørane, deira handlingar bygger på ei forståing av tradisjonen, ei internalisering av denne. Derfor må forskaren som skal studere fenomenet «internalisere» tradisjonen, ikkje på samme måte som aktøren (fordi forskaren har ein annan bakgrunn, og eit anna formål enn aktøren), men gjennom så langt råd å komme seg inn i denne tekstlige verda i det minste som observatør. Men samtidig så er ikkje teksten og tradisjonen fast og uforanderlig, sjøl om mange aktørar nettopp gjerne vil oppfatte den som det; for dei gir det teksten autoritet. I sitt historiske blikk, ser forskaren at både teksten og tradisjonen er meir flytande, at teksten har ei historie. Vidare ser historikaren som sosiolog også at teksten fungerer i ein sosial sammenheng – det kan hen observere i samtid (sosiologi), og må kunne slutte hypotetisk tilsvarande i fortid (historie). Dette vil altså metodologisk gå i ulike retningar, alt etter om ein driv med deltakande observasjon i diasporaen, hadith-studiar, eller studiar av juridisk praksis i mellomalderen. Men dei vil ha felles ei slik dobbel konseptualisering av tekst og kontekst som grunnlag for den empirien dei studerer. Det er dette som synes å ha utvikla seg i det fellesarbeidet vi såg i sufi-studiane ved historie-miljøet i Bergen, og som ein også kan sjå ulike formar og metodologiar innanfor fagtradisjonen Islamic Legal Studies.

Det bergenske fagmiljøet på sufisme er nå vidareført i prosjekt om intellektuell historie rundt Det indiske hav, som på samme måte integrerer «ekstern» historisk og

sosial historie med «interne» studiar av innhaldet i den islamske reformismen (esoteriske tekstar, bønnebøker, m.v.). Som det vidare miljøet på «islamsk lov og samfunn» kan det vise kor langt det er mulig å gå i å tenke seg desse inn i ein overgripande disiplin av «islam-vitskap». Har forskarar frå fleire disiplinar brukt *ulike* tilnærmingar i studiet av eit felles problemområde, eller har dei utvikla, eller kan utvikle, ein *foreint* metodisk og teoretisk disiplin-basis? Vil den enkelte disiplinen tape på ei slik felles tilnærming? Historiefaget er gjerne kjent for å vere eit «potet-fag», ei generisk ramme der ein kan putte all slags ulike arbeidsmåtar, så lenge dei har med fortida å gjere (så mange som har «historie» i namnet: kunst-, religions-, litteratur-, språk-, filosofi-, osv.). Slik er det kanskje lettare for ein historikar å tenke seg at ein slik smelting gir mening. Men den særlege historia til historiemiljøet på Midtaustenstudiar i Bergen, og deira innretning mot studiar innan islams historie, kan gi grunnlag for interessante refleksjonar rundt dette dømet på islamsforskning i Norge, og rundt den disiplinære tilknyttinga denne forskinga har hatt og har i dei ulike institusjonane.

Litteratur

R.S. O’Fahey og Bernd Radtke. 1993. «Neo-Sufism reconsidered», *Der Islam*, 70 (1) 52–87.