

dīn 1–2/2020

Forbetre Koranen? Sure 4: 34 i norske koranomsettingar

AV ODDBJØRN LEIRVIK

Artikkelen tar for seg omsettingar av og kommentarar til koranverset 4:34, slik dette er gjort i fire ulike norske koranomsettingar. Tre av dei er utgitt av muslimske organisasjonar i Norge. Fokus er på den delen av verset som etter vanlege tolkingar gir mannen løyve til fysisk å straffe ei ulydig kone. Det generelle spørsmålet er korleis omsettingane handterer mogelege kollisjonar mellom moderne verdistandpunkt og vers i Koranen som kan bli opplevd som problematiske. Her kan ein identifisere ulike strategiar som anten modifierer den omsette koranteksten, eller markerer eigne verdistandpunkt i kommenterande fotnotar. Hermeneutisk vil dei fire omsettingane, med tilhøyrande kommentarar, bli lest i lys av følgjande tolkingsstrategiar: seie nei til teksten; gjere han moralsk sett rikare; eller inkludere det tolkande fellesskapet i sjølve openberringshendinga. Kan dei nemnde strategiane (med eit utanfrå-blikk) også tolkast som måtar å forbetre den heilage teksten?

Nøkkelord: Koranen; omsetting; hermeneutiske strategiar

I boka *Marcion, Muhammad and the Mahatma* (1997) diskuterer den finske bibelforskaren Heikki Räisänen ulike forsøk som er gjort (frå Marcion via Joseph Smith til Mahatma Gandhi) på å trekkje dei jødiske, kristne og islamske heilagskriftene i retningar som svarer til eins eigne verdimesige og kontekstuelle behov. Kapitlet om Joseph Smith sitt mormonske bidrag til bibelsk eksegeese ber tittelen “A Bible Believer Improves the Bible” (Räisänen 1997:153). I sin «inspirerte versjon» av Bibelen (Smith si bibelomsetting) vik han ikkje tilbake frå å endre sjølve bibelteksten, der han meiner at Bibelen er uklar eller motseier seg sjølv

og såleis kallar på «forbetring» (Räisänen 1997:15ff.). *Mormons bok* kan nok godt sjåast i det same forbetningsperspektivet.

Heile boka til Räisänen viser korleis religiøse aktørar forsøker å vidareutvikle sine tolkingstradisjonar eller også «forbetre» sine skrifter – gjerne då i form av nye, kommenterte omsettingar av dei klassiske kjel-deskriftene, og ofte med eit sterkt moralsk fokus. Også korantolking er ein del av horisonten i boka til Räisänen. I eit av kapitla viser han korleis den sudanesiske reformtenkaren Abdullahi an-Na'im (f. 1946) gir rom for menneskerettsleg nytolking av Koranen ved å gi dei fundamentale Mekka-surene normativ forrang framfor dei meir lovorienterte og tids-bundne Medina-surene.¹

I denne artikkelen skal eg sjå nærare på forsøk som er gjort i ein norsk kontekst på å dempe spenningar mellom moderne verdistand-punkt og vers i Koranen som kan bli opplevd som problematiske når det gjeld forholdet mellom menn og kvinner. Det er når behovet melder seg for å kunne nytolke dei aktuelle koranversa på meir kvinnevennlege måtar at ein kan identifisere hermeneutiske strategiar som synest å implisere at ein – frå eit kvinnesynspunkt – prøver å gjere Koranen «betre». Det må understrekast at mine karakteristikkar av hermeneutiske strate-giar som «betringsforslag» (jf. overskrifta på artikkelen) nok ikkje re-flekterer dei muslimske aktørane sin sjølvoppfatning. Med mitt forskarblikk handlar det om ein prøvande analyse av dei aktuelle tolk-ingsstrategiane sine implikasjonar.

Fokus vil vere på Koranen 4:34 og ulike måtar å omsette og kom-mentere dette omdiskuterte verset på – eit vers som tilsynelatande opnar for at mannen kan slå kona si dersom ho er ulydig. Den internasjonale

¹ Sjå kapitlet «Word of God, Word of Muhammad. Could Historical Criticism of the Qur'an be Pursued by Muslims», i Räisänen 1997. An-Na'im si handtering av den gamle distinksjonen mellom Mekka- og Medina-surer er inspirert av den sudanesiske reformtenkaren M.M. Taha som vart avretta for apostasi i 1985. Tradisjonelt har dei lov-orienterte Medina-surene hatt forkøyringsrett når det gjeld å bruke Koranen som under-lag for sharia. Taha snur om på dette og reknar dei tidlegare Mekka-surene for å vere islam sitt fundament. Medina-surene representerer berre ei første kontekstualisering av Koranen sin fundamentale bodskap, hevdar Taha (og An-Na'im). No er tida komen for det Taha (1984) kallar «islams andre bodskap», med Mekka-surene som verdifundament og i tråd med dagens sensibilitetar.

forskingslitteraturen om det aktuelle koranverset er omfattande men vil ikkje bli utfalda eller analysert her.² Materialet for denne artikkelen vil vere fire norske omsettingar av Koranen, tre av dei med kommentarverk som er henta (men ikkje ukritisk) frå dei engelske utgåvene som dei norske omsettingane knyter til. Bak dei norske omsettingane står høvesvis Einar Berg, Ahmadiyya-rørsla, Islamic Cultural Centre og Minhaj ul-Qur'an. Eg vil ikkje gå inn på andre delvise omsettingar eller gjendiktingar av Koranen på norsk.³

Mi lesing av dei aktuelle omsettingane vil som forklart vere prega av Räsänen sitt forbetningsperspektiv, som han rett nok ikkje i særleg grad utfaldar i boka si. Når eg likevel tar utgangspunkt i dette perspektivet (henta frå Räsänen), er det viktig å merke seg at den tilsynelatande «forbetringa» av koranteksten tar form av omsettings- og kommentarverksemd og slik sett ikkje utfordrar den arabiske grunnteksten. Meir allment vil mi lesing vil også (med Nora S. Eggen sine ord) kunne illustrere

hvordan koranoversettelse er en løpende og uavsluttet prosess, og hvordan koranoversettelser inngår i en omfattende fortolkende tradisjon med lag på lag av tekst og tolkning i en reflekterende og selvreflekterende samtale.⁴

Dei tolkingsstrategiane som dei aktuelle koranomsettarane har valt, vil eg også analysere i lys av Amina Wadud's sei nei-hermeneutikk, Khaled Abou El Fadl sin tanke om moralsk beriking av heilagskriftene, og Ebrahim Moosa sine resonnement om det tolkande fellesskapet som del av openberringshendinga.

I botnen for både dei nemnde tolkingsstrategiane og dei norske koranomsettingane synest det å ligge ein ikkje uttalt men heilt sjølvstøtt premiss – nemleg nulltoleranse når det gjeld vald mot kvinner. Korleis handterer ein, på denne premissen, Koranen 4:34 og andre relevante ko-

² Göran Larsson (2014) gir ei god oversikt over aktuell forskingslitteratur.

³ For ei fullstendig oversikt, sjå Eggen u.å.

⁴ Eggen u.å.

ranvers? Før vi går laus på dei ulike omsettingsstrategiane, bør det understreka at dette er ein tekststudie som ikkje seier noko om kor utbreidd vald mot kvinner i muslimske miljø i Norge er, eller korleis ein i dei same miljøa går fram for å demme opp mot slik vald. Men temaet er tverrkulturelt og ragar høgt også i interreligiøse samanhengar, slik det kom sterkt til uttrykk i ei muslimsk-kristen felleserklæring mot vald i nære relasjonar i 2009.⁵ Det kan også hende at dei ulike nytolkingane av Koranen 4: 34 bør lesast som eit svar på islamkritiske diskursar om religiøst legitimert vald mot kvinner.

EINAR BERG

Koranen 4:34 er gjengitt slik i Einar Berg (2000) si omsetting av Koranen:

Menn er kvinners formyndere på grunn av det som Gud har utstyrt noen av dere med fremfor andre, og på grunn av de utgifter de bærer. Derfor skal rettskafne kvinner være lydige og bevare det som er hemmelig, fordi Gud ønsker det bevart. Dem som dere frykter oppsetsighet [*nushūz*] fra, skal dere formane, gå ikke til sengs med dem og gi dem stryk [*wa-ḍribuhunna*]. Hvis de så er lydige, så forfølg ikke saken. Gud er opphøyet, stor.

Her er altså verbaluttrykket *iḍribuhunna* (av verbalrota *ḍ-r-b*) omsett med «gi dem stryk», noko som knyter til den mest vanlege tydinga av den første verbalforma av *ḍaraba* – nemleg «å slå». Det er vanskeleg å vite om Berg med sin bruk av uttrykket «gi dem stryk», som kan ha synonyma «gi dem bank» eller «gi dem juling»⁶, har meint å skjerpe eller avsvække verset (i høve til «å slå dem»).

Kommentarverket *The Study Quran* (2015), som gir ei omfattande oversikt over klassiske tolkingar av Koranen, omset sjølv den aktuelle delen av verset med "... admonish them, then leave them in their beds,

⁵ Sjå «Felles front mot vold i nære relasjonar» (<http://www.gammel.kirken.no/?event=dolink&FamID=101461>)

⁶ Jf. Synonymordboka (<https://www.synonymordboka.no/no/?q=stryk?>)

then strike them.” Det synest då også å vere ein tendens i engelske koranomsettingar at *idribuhunna* blir omsett på ein måte som gir klare assosiasjonar til fysiske slag (beat, hit, strike, scourge).⁷ Men det er heller ikkje vanskeleg å finne apologetiske nettsider som argumenterer for andre tydingar av verbet.⁸ *The Study Quran* registrerer at klassiske korankommentarar vanlegvis har forstått *idribuhunna* som «slå dei» men legg også til: «The commentators are unanimous in asserting that to *strike* refers only to a moderate and noninjurious form of physical force ...». Klassiske og moderne kommentarar modifierer gjerne også verset med tilvising til den etablerte tradisjonen at Profeten Muhammad aldri slo konene sine.⁹

Den tradisjonelle konteksten for verset blir i *The Study Quran* oppgitt å vere som følgjer: Ei kvinne kjem til Muhammad og seier at ektemannen har slått henne. Muhammad gir straks ordre om gjengjeld, men så kjem verset som tillét ektemannen å slå kona si berre under visse, nærare bestemte omstende. Muhammad annullerer dermed det generelle løyvet til gjengjeld, og skal ved dette høvet ha sagt: «Eg ville ein ting og Gud ville noko anna.»¹⁰

The Study Quran er som sagt kritisk til modifierande meiningar av *daraba* og gir klart uttrykk for at verbet handlar om å slå. Istadenfor å ty til alternative tydingar, framhevar ein modererande tolkingar i tradisjonen: «... commentators generally indicate that striking one’s own wife is to be used as a last resort [...] The commentators are unanimous in asserting that to *strike* her refers only to a moderate and noninjurious form of physical force ...».¹¹ Men også i “modererande” kommentarar handlar det som ein ser om å slå.

⁷ Eksempel på dette er koranomsettingane til Pickthall (1930), Yusuf Ali (1989), Fakhry (1997), Abdel Halim (2004), al-Hilali og Muhsin Khan (u.å.).

⁸ Sjå for eksempel. «Qur’an Verse 4: 34 ‘Beat the Wife?’» (<http://www.quranverse434.com/>)

⁹ Sjå referansar i *The Study Quran*, og [ICC] og [Ahmadiyya] i vårt materiale.

¹⁰ Sjå referansar til klassiske kommentarverk i *The Study Quran*, s. 207f.

¹¹ *The Study Quran*, s. 208.

Korleis handterer så norske muslimar den utfordringa som verset stiller ein overfor i ein kontekst der kjønnslikestilling og nulltoleranse mot vald i nære relasjonar er den dominerande norma? Og korleis forhandlar ein seg fram til akseptable tolkingar, i dialog med eigne tolkingstradisjonar?

ISLAMIC CULTURAL CENTRE

Alle dei tre norske omsettingane (utanom Berg si) byggjer som nemnt på engelske utgåver av Koranen som den rørsla dei tilhøyrrer står bak, med høvesvis Syed Abul Ala Maududi, Mirza Tahir Ahmad og Tahir ul-Qadri som erklærte autoritetar bak omsettingsarbeidet.¹² Den koranomsettinga som Islamic Cultural Centre gir ut (enno ufullstendig) byggjer på den opphavleg urduspråklege koranomsettinga til den islamistiske ideologen Maududi. Den norske omsettinga har, liksom forelegget til Maududi, eit omfattande noteapparat. I fotnotane går dei norske omsettarane, som vi skal sjå, inn i ein varsam men sakleg sett klart kritisk diskusjon med Maududi.

No finst det to utgåver av den engelske versjonen av Maududis korankommentar, som også kommenterer K 4: 34 på to ulike måtar. Den opphavlege omsettinga til urdu blei skriven mellom 1942-1972. Den første engelske utgåva blei påbegynt i 1967 og har tittelen *Tafhim al Quran/The Meaning of the Quran*.¹³ Her blir K 4: 34 omsett og kommentert på ein måte som opnar for at mannen har lov til å slå kvinna. Omsettinga seier «and beat them» og i fotnoten kan vi lese at sjølv om Muhammad rådde ifrå å slå, “the fact is that there are certain women who do not mend their ways without a beating”.¹⁴

¹² Syed Abul Ala Maududi (d.1976) er grunnleggaren av den pakistanske rørsla Jamaat-e-Islami; Mirza Ghulam Ahmad (d. 1908) av Ahmadiyya-rørsla; og Tahir ul-Qadri (f. 1951) av den pakistansk-baserte rørsla Minhaj ul-Qur’an.

¹³ <http://www.englishtafsir.com> Den engelske versjonen blei først omsett 1967-1988 av Chaudhry Akbar Khan (Lahore: Islamic Publications), deretter i revidert/forkorta utgåve av Zafar Ishaq Ansari i 2006 (Leicester: The Islamic Foundation).

¹⁴ <http://www.englishtafsir.com/Quran/4/index.html#sdfootnote60anc>

I den reviderte utgåva, som er autorisert av Islamic Foundation i Leicester og ber tittelen *Towards Understanding the Quran* (1988),¹⁵ er dette noko meir moderat formulert.¹⁶ Men også her blir det (i fotnoten) antyda at det finst tilfelle der det kan vere tillatt med fysisk straff, berre (som det også står i den første omsettinga) at mannen i så fall må nøye seg med eit forsiktig slag. Slik var også profeten Muhammad si rettleiing, får ein vite, nemleg at han “directed men not to hit across the face, nor to beat severely nor to use anything that might leave marks on the body.” Men fysisk straff er, som vi ser, klart innanfor horisonten av det legitime, likeeins det generelle mannsovertaket som pregar både innhaldet i verset og varierende tolkingsstrategiar.

Korleis handterer så det norske omsettingskollektivet kollisjonen mellom moderne nulltoleranse for vald mot kvinner, og Maududis opningar for (meir eller mindre hardhendt) konebanking? No er det slik at det også finst to utgåver av den norske omsettinga til ICC – frå 2009 og 2015. I 2009-utgåva finn vi følgjande omsetting av verset: «For de kvinnene som dere frykter opprør fra, forman dem, gå ikke til sengs med dem og slå dem (forsiktig).» Her omset ein altså *idribuhunna* med «slå», men modifierer det med parentesen «forsiktig». Dei norske omsettarane er så langt på linje med Maududi. Men ser vi på formuleringane i fotnoten, går desse eit vesentleg steg vidare. Her slår ein utan atterhald fast at verset ikkje kan brukast til å legitimere fysisk straff av noko slag:

Det er viktig å lese verset i sin helhet. Verset anbefaler ikke vold. Verset viser en vei ut av en vanskelig situasjon for par. Begrepet *Idribuhunna* oversatt til ‘å slå’ i verset skal ikke sees på som en mulighet til fysisk avstraffelse (det arabiske begrepet har også andre betydninger som ikke er diskutert her). Muslimene skal følge Profetens (fvmh) eksempel. Å slå sin kone var sterkt mislikt av Profeten (fred være med ham).¹⁷

¹⁵ <http://www.islamicstudies.info/tafheem.php>

¹⁶ <http://www.islamicstudies.info/tafheem.php?sura=4&verse=34&to=42>, note 59.

¹⁷ [ICC 2009], s. 200-204, note 36.

Eksempelet viser korleis ICC utviklar korantolkinga og Maududis bodskap på ein kritisk måte, der Profetens ikkje-valdelege eksempel (belagt med ei rekkje sitat frå *hadith*) blir skjerpa i og med at dei norske omsettarane sin klare beskjed om at verset ikkje legitimerer noka form for fysisk straff. Dei nemner at det finst andre tydingar av nøkkelverbet *idribuhunna*, men gir seg ikkje inn på alternative, semantiske resonnement. Dei lar den konvensjonelle meininga «å slå» bli ståande i den omsette koranteksten men markerer eit ufråvikeleg verdistandpunkt i fotnoten der dei set (moralske) grenser for kva den heilage teksten kan tyde.

Den reviderte norske omsettinga frå 2015 modifierer også sjølve den omsette koranteksten ved å gjengi *idribuhunna* med å «daske». Uttrykket gir kanskje mindre brutale assosiasjonar enn å «slå» men impliserer likevel slag mot kroppen: «Når det gjelder de kvinnene som dere frykter opprør fra, forman dem (først), gå ikke til sengs med dem og dask dem (hvis de to første alternativene ikke fører frem).» Men i siste del av fotnoten finn vi – framleis i eit klart spenningsforhold til så vel «å slå» som å «daske» – den same absolutte avvisinga av fysisk straff som vi såg i fotnoten frå 2009:

Verset viser en vei ut av en vanskelig situasjon og oppfordrer ektefellene til å løse problemene internt i hjemmet. I spesielt vanskelige situasjoner som for eksempel utroskap, kan ektefellene ty til det siste steget når de andre tiltakene ikke har ført frem. Det er viktig å forstå at det ikke er en tidsbegrensning på de første tiltakene. Begrepet *idribuhunna* oversatt til «å daske» skal ikke ses på som en mulighet til fysisk avstraffelse.¹⁸

Deretter følgjer, som i 2009-utgåva, tilvisingar til Profeten Muhammads ikkje-valdelege eksempel. Fotnoten seier såleis det same som før, medan ein for koranteksten sin del modifierer *idribuhunna* frå «å slå» til «å daske».

¹⁸ [ICC 2015], s. 180-182, note 35.

dīn 1–2/2020

Oppsummerande kan det verke som strategien i ICC-omsettinga er todelt: For det første eksperimenterer ein med alternative omsettingar av det problematiske nøkkelordet – i 2009-utgåva støtta av ein forklarande parentes («forsiktig»), i 2015 ved å bytte ut slå med «å daske». For det andre nyttar ein noteapparatet til å markere si eiga, autoritative tolking: å slå/daske «skal ikke sees på som en mulighet til fysisk avstraffelse».

Det er tydeleg at omsettarane har eit sterkt verdistandpunkt mot vald i nære relasjonar. Det som står i fotnotane fungerer openbert også som ei innhaldsmessig korrekturlesing av Maududi sine ikkje lenger akseptable haldningar. Sjølve den omsette koranteksten blir modifisert med avsvekkande uttrykk som «(forsiktig)» og «daske», utan at det blir stilt spørsmålsteikn ved den patriarkalske premissane for dei aktuelle tolkingane.

AHMADIYYA

Ei anna koranomsetting, utgitt på norsk av Ahmadiyya-rørsla og med tittelen *Den hellige Qur'ânen*, har valt bort ord som «slå» og «daske» til fordel for det meir diffuse verbet å «straffe», som kan gi både fysiske og andre slags assosiasjonar:

Og dem som dere frykter opprør fra, skal dere formane og la alene i deres senger, og (om nødvendig) straffe. Men om de adlyder dere, så søk ingen vei (til straff) over dem, sannelig Allah er Opphøyet, Stor.

I noteapparatet blir også her Profetens ikkje-valdelege praksis framheva. Men i fotnotane siterer ein samtidig ein *hadith* som blir oppgitt å vere henta frå Tirmidhi si samling: «Legg merke til den praksis [sic] overfor opprørske hustruer. Profeten (s.a.) har sagt, at om straff blir nødvendig, må det ikke etterlate seg noen spor».¹⁹ Også i fotnoten nyttar ein altså det meir uspesifiserte ordet straff. Men ambivalensen i nemninga

¹⁹ [Ahmadiyya u.å.]: 104-105, note 9.

«straff» gjer likevel at avvisinga av fysiske reaksjonar ikkje verkar like eksplisitt eller absolutt som i ICC sitt tilfelle.

MINHAJ UL-QURAN

Det siste eksempelet vi skal sjå på er den koranomsettinga som Minhaj ul-Quran gav ut i 2012 med «Den Hellige Koranen» som overskrift på den trykte utgåva og (interessant nok) «Den norske Koranen» på nettutgåva. Den overordna lesestrategien til Minhaj ul-Quran sine norske omsettarar blir forklart på følgjande måte i nettutgåva: «Den Norske Koranen er en fortolkende oversettelse som sikrer kompatibilitet med de eksegetiske tradisjoner. Den er ilagt parentetiske tolkninger som gir klarhet og presisjon i betydningen.»²⁰ Her har ein altså – istadenfor løpande fotnotar²¹ – innført forklarande og tolkande parentesar i sjølve den omsette koranteksten. Det aktuelle verset er omsett slik til norsk, med parentesar:

Men de kvinnene hvis ulydighet og oppsetsighet dere er forvisset om (mot Allahs befalinger), forman dem, og (hvis de ikke tar til seg formaningen), så separer dem (fra dere selv) i sengen, og (hvis de fortsatt ikke forbedrer seg), så fortsett å formane dem gjennom eksempler (helt til de forbedrer seg). Hvis de blir dere lydige, så søk ingen vei mot (for å undertrykke) dem.

Her finn vi ein annan strategi i handteringa av K 4:34 enn standpunktsmarkørar i fotnotane. Utan nærare kommentar har ein omsett slå-ordet med uttrykket «formane [...] gjennom eksempler». Å gi eit eksempel er ei av dei mange mogelege tydingane av det aktuelle verbaluttrykket som ein også finn i Koranen – men då i konstruksjonen *daraba matha-*

²⁰ <http://norskkoran.no/Les/OmOversettelsen/>

²¹ «Korte fotnoter har imidlertid blitt brukt i få tilfeller der hvor parentesene ikke kunne tjene formålet fullt og noen detaljer ble nødvendig for klargjøre begrepet eller punktet» ([Minhaj 2012]: xii).

lan, «å gi eit eksempel».²² Det valet som omsettarane her har tatt, er semantisk sett kontroversielt, men blir ikkje grunnleggjande.

Også førebiletet Tahir ul-Qadri har i ‘*Irfan-ul-Qur’an*’²³ valt ei alternativ og ikkje grunnleggjande tyding av *daraba*. Det uttrykket han har valt gir ikkje gir assosiasjonar til å slå men handlar om å vende seg bort frå nokon (*daraba’an*, Wehr 1994:629). Ul-Qadri omset den aktuelle passasjen slik: “... and (if they still do not improve) turn away from them, striking a temporary parting”.²⁴

Felles for den norske og den engelske omsettinga som Minhaj ul-Quran står bak er altså ein lar vere å omsette *daraba* på måtar som kan gi assosiasjonar til slag mot kroppen. Utan forklarande kommentarar avvergar ein noko som openbert blir opplevd som eit moralsk problem i teksten, ved å gi ei alternativ omsetting. Dei aktuelle omsettingane har visse røter i det arabiske leksikonet. Men ul-Qadri og Minhaj ul-Quran sine omsettarar kommenterer ikkje sine val, heller ikkje at *daraba* i tydingane vende seg bort frå, eller sette eit eksempel, må forventast å ha preposisjonane ‘*an*’ eller *li* (noko Koranen 4:34 ikkje har).²⁵

Her kan det verke som at dei aktuelle omsettingane er styrt av moralske meir enn av grammatikalske val. Ein må likevel ta på alvor at dei aktuelle koranomsettarane faktisk meiner at *daraba* – i denne konteksten – ikkje tyder å slå. Dermed handlar det strengt tatt heller ikkje – frå omsettarane sitt perspektiv – om eit «forbetringsprosjekt» i høve til Koranen. Det er likevel ingen tvil om at det omsettingsvalet som er gjort, svarer til følte behov i samtida. I ein kommentar til at ordet å slå er «byttet» ut med å formane skriv Tanveer Hussain: «Dette er en endring som tar hensyn til dagens muslimer, særlig de som lever i Vesten. Det gjør hverdagen deres lettere, og er mer i pakt med deres livsførsel» (Hussain 2019).

²² Sjå for eksempel K 16:75f., jf. Wehr 1994:630.

²³ <https://www.irfan-ul-quran.com/english/An-Nisa/34/>

²⁴ Å støyte bort/vende seg bort frå er den vanlege tydinga av den fjerde verbforma av *d-r-b* men kan også (då med preposisjonen ‘*an*’) brukast slik i den første verbalforma (jf. Wehr 1994:629-630).

²⁵ Wehr 1994:630, jf. *The Study Quran*: 208.

EIT SIDEBLIKK PÅ SITATPRAKSIS: K 5:32.

Det ukommenterte valet som Minhaj ul-Quran har valt, kan likevel for-
tone seg som ei usynleggjering av det valdspotensialet i teksten som
den meir brukte omsettinga «å slå» inneber. Usynleggjeringa korres-
ponderer med utbreidd sitatpraksis når det gjeld koranvers som tilsy-
nelatande støttar opp om sentrale, ikkje-valdelege verdiar men som ved
nærare ettersyn kan vise seg å vere meir problematiske.

Eit eksempel er K 5:32 som nesten ordrett siterer ei talmudisk bear-
beiding av historia om Kain og Abel i ein kontekst der temaet er døds-
straff (Mishna Sanhedrin 4:5).²⁶ I dagens diskusjonar om religion og
vald blir koranverset svært ofte sitert på denne måten: «Den som dreper
et menneske [...] skal anses som hadde han drept hele menneskeheten.
Den som redder et menneske, skal anses som hadde han reddet hele
menneskeheten.»²⁷ Dermed klipper ein bort den delen av verset som
her er markert med hakeparentes og som tillét drap som straff for be-
stemte brotsverk: «... uten at det gjelder blodhevn eller straff for for-
brytelse».²⁸ Verset kan med andre ord like gjerne brukast til å legitimere
fysiske straffereaksjonar og dødsstraff, som til eit ikkje-valdeleg
manifest. Går ein til verset rett etter K 5:32, finn vi då også ei opning
for at dei som tar opp kampen mot Gud og Muhammad og «farer omk-
ring og stifter ufred på jorden», kan drepast og endåtil korsfestast – med
mindre dei angrar seg før dei blir tatt til fange (K 5:33f.). Og nokre vers
seinare (K 5:38) finn ein passasjen som legitimerer avhogging av hender
for tjuveri.

²⁶ «... that anyone who destroys a life is considered by Scripture to have destroyed an entire world; and anyone who saves a life is as if he saved an entire world» (https://www.sefaria.org/Mishnah_Sanhedrin.4.5).

²⁷ Sitert slik i felleserklæringa frå Pave Frans og storimamen ved Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb 4. februar 2019: «Human fraternity for world peace and living together». Jf. Ishaq i Ishaq og Gylver 2018: 62 og Mohammad Amer Ali: «Norske muslimer må stå sammen mot ekstremisme», i *Utrop* 02.12.2015.

²⁸ Dette er Einar Bergs tolking av *bi-ghayr nafsin aw-fasād fi-l-ard*. [Minhaj 2012] har «... uten at det er blodhevn eller (straff) for anstiftning av ufred på jorden»; [ICC 2015] «... med mindre det er (straff) for drap eller straff for å spre elendighet på jorden»; [Ahmadiyya u.å.] «... hvis det ikke er for (mord på) et menneske eller for opprør i landet».

Lest i sin litterære kontekst handlar altså K 5: 32 (og dei følgjande versa) vel så mykje om legitimering og regulering av valdsbruk som om avvising av vald. Men problemet blir usynleggjort ved at valdspensialet i dei aktuelle tekstane bli ståande usitert og ukommentert. I praksis kan dette fungere som ein måte å «forbetre» koranteksten på – utan å gå nærare inn på dei hermeneutiske problema som dermed blir skuva under teppet.

PERSPEKTIVERING

Korleis kan ein så perspektivere det arbeidet som engasjerte omsettarar av Koranen gjer – i spenninga mellom ideal og kritikk, og i brytninga mellom den heilage teksten, etablerte tolkingstradisjonar og moderne verdiar?

At det dreier seg om omsetting av Koranen frå engelsk til norsk, altså ikkje omsettingar frå den arabiske originalen, viser berre enda tydelegare at det her handlar om aktualiserande tolkingsarbeid, ikkje historiserande eksegese. Men korleis skal ein karakterisere det arbeidet som dei norske omsettarane – eller tolkarane – gjer? I det følgjande vil eg perspektivere omsettingsarbeidet deira ved å sjå det i relieff mot den måten tre muslimske reformtenkarar har kome til rette med det dei sjølve karakteriserer som «problematisk» vers i Koranen.

SEIE NEI TIL TEKSTEN?

Den amerikanske feministteologen Amina Wadud er særleg interessant sidan ho har skifta meining når det gjeld korleis K 4:34 kan handterast av ein moderne korantolkar – frå boka *Qur'an and Women* som kom i 1992 til *Inside the Gender Jihad* som vart gitt ut i 2006. I boka frå 1992 antydar ho semantiske løysingar og peikar på at *daraba* i den første verbalforma (til forskjell frå *darraba*, i den andre verbalforma) ikkje nødvendigvis inneber makt eller vald (Wadud 1999:76, jf. 2006:203). Men ho går ikkje i detalj når det gjeld andre tydingar (som å gi seg ut på ei

reise) og ho underslår då heller ikkje at å slå («strike») faktisk er den vanlege tydinga av *ḍaraba*.

I boka frå 2006 går ho eit steg lengre og slår fast at ho, trass i mange slags forsøk, ikkje har funne noka løysing på dei problema som K 4:34 representerer, og at ho no berre må «seie nei» til ei bokstaveleg tolking av verset. Dette inneber ei absolutt avvising av alle former for fysisk maktbruk overfor kvinna: «I simply do not and cannot condone permission for a man to ‘scourge’ or apply any kind of strike to a woman” (Wadud 2006:200).

Samla sett utfører Wadud både eit eksegetisk og eit hermeneutisk arbeid som inkluderer ei historisering av teksten. Den historiske kontekstualiseringa gjer det også mogeleg å vurdere teksten på etiske premissar. I sin argumentasjon for å seie nei til teksten, viser Wadud også til Khaled Abou El Fadl som har gått inn for det han kallar ei «samvitspause» når det gjeld dei fysiske *ḥudūd*-straffene: «This verse, and the literal interpretation of *ḥudūd*, both imply an ethical standard of human actions that are archaic and barbarian at this time in history” (Wadud 2006:200).

Den hermeneutiske strategien som Wadud representerer, vil eg kalle “etisk kritikk av heilagskriftene” – noko som inneber at den heilage teksten blir vurdert med absolutte, etiske målestokkar henta frå tolkaren sitt eige verdiunivers (jf. Leirvik 2014:105ff.) Når omsettarkollektivet i ICC utan atterhald slår fast at K 4:34 «skal ikke sees på som en mulighet til fysisk avstraffelse», er dei i nærleiken av denne tolkingsstrategien. Men dei seier ikkje eksplisitt nei til teksten – dei nøyer seg med å etablere sitt eige ikkje-valdsstandpunkt i ein fotnote til det problematiske verset. Kanskje kan vi seie at dei implisitt etablerer ein kritisk samtale mellom teksten og tolkaren?

MORALSK BERIKING AV TEKSTEN

Den før nemnde, egyptisk-amerikanske reformtenkjaren Khaled Abou El Fadl lanserte eit nytt konsept då han i ei post 9/11-bok om *The Place of Tolerance in Islam* tok i bruk uttrykket «moralsk berike teksten». Ut-

trykket synest å ligge nær opp til Räsänen sitt forbetningsperspektiv. I staden for å ta ein apologetisk posisjon erkjenner Abou El Fadl at ikkje berre dei etablerte tolkingane men også den heilage teksten i seg sjølv kan vere problematisk når det for eksempel gjeld forholdet mellom kjønna, autoritære strukturar og legitimering av valdsbruk. Istadenfor å ta den heilage teksten i forsvar, går han inn for ein kritisk, dialogisk koranhermeneutikk. Samtidig peikar han på at Koranen faktisk inviterer til dialog, med sine allmenmoralske appellar om å søkje ”det gode” og ”det rette”. Det er på dette grunnlaget Abou El Fadl taler om moralsk beriking av den heilage teksten:

[T]he Qur’anic text assumes that readers will bring a preexisting, innate moral sense to the text. Hence the text will morally enrich the reader, but only if the reader will morally enrich the text. The meaning of the religious text is not fixed simply by the literal meaning of its words, but depends, too, on the moral construction given to it by the reader (Abou El Fadl 2002:15).

Å BLI EIN DEL AV OPENBERRINGSPROSESSEN

Khaled Abou El Fadl si «løysing» på moralsk problematiske korantekstar er, som vi har sett, å innføre eit gjensidig tolkingsprinsipp som opnar for at Koranen kan utfordre lesaren men like mykje at lesaren skal (og må) gjere teksten rikare. Eit tilsvarande perspektiv finn ein hos Ebrahim Moosa, ein sørafrikansk-amerikansk teolog som har vore sentral i nettverk for ”progressive muslimar” i USA. Også han relaterer si kritiske tenking til velkjende kollisjonspunkt i møtet mellom muslimsk tradisjon og moderne verdier. I eit bidrag til boka *Progressive Muslims* (2003) slår han fast at ”For a whole set of reasons, we no longer consider marriage to what our modern culture deems minors, corporeal punishment, and the death penalty to be acceptable practices” (Moosa 2003:122). Underforstått: same kva den heilage teksten – bokstaveleg sett – måtte seie om desse spørsmåla, er det våre eigne moralske overtydingar som har trumf.

Moosa vil då heller ikkje bortforklare at Koranen på ei rekkje punkt er problematisk for ein moderne, moralsk sensitivitet: «It may be preferable to hear the Qur'an in its patriarchal voice but to understand it with the sensibility of an actor/reader/listener/reciter immersed in the process of revelation.» Istadenfor å bortforklare eller avvise teksten dreg altså Moosa lesaren inn i ein kritisk samtale med det patriarkalske teksten. Dette trekkjer Moosa radikale konsekvensar av og antydar at lesaren på denne måte blir involvert i sjølv openberringsprosessen («immersed in the process of revelation»):

It is that listener/reciter who discovers through her or his history, experience, and transformed inner sensibility that gender justice, equality, and fairness is a norm for our time, and not patriarchy ...It is precisely such interactivity that transforms the human being who is ultimately the subject of revelation, and who has to embody the qualities that combat patriarchy and endorse justice and equality [...]. The truth is that we 'make' the norms in conversation with the revelatory text (Moosa 2003:125).

I eit teoretisk perspektiv kan vi slå fast at den etiske kritikken – eller berikinga – av den heilage teksten som moderne muslimske teologar tar til orde for, speglar eit *kritisk-hermeneutisk* program som svarer til Habermas sin kjende kritikk av Gadamer på 1960- og 70-talet: Sjølv om målet for lesing av klassiske tekstar er horisontsamansmelting, må ein kunne kritisere tekstane frå ein verdiståstad utanfor tradisjonen.²⁹ Tanken om ein kritisk samtale med teksten reflekterer også den vekta som nyare hermeneutisk teori legg på lesaren sin respons i den meningsdannande prosessen: ein heilag tekst gir rett og slett ikkje mening før lesaren gir sitt normative tilsvar.

Dei nemnde reformtenkarane forbetrar den heilage teksten ved å berike han, og blir på den måten – slik dei sjølv ser det – deltakarar i openberringshendinga. Kanskje kan ein også forstå norske muslimar

²⁹ På 1960- og 70-talet kritiserte Habermas Gadamer og hans forståande tilnærming til tradisjonen for å absoluttere hermeneutikken på kritikken sin kostnad, og slik underverdare den kritiske krafta i det reflekterande arbeidet. (Mendelson 1979:57, 59).

sitt tolkinsarbeid med «problematiske» tekstar i dette perspektivet: Dei gjer, med sitt engasjerte tekstarbeid, teksten moralsk sett rikare.

BIBLIOGRAFI

- Abou El Fadl, Khaled (2002) *The Place of Tolerance in Islam*. Boston: Beacon.
- Eggen, Nora S. (u.å.) «Koranoversettelser i Norge.» i *Norsk Oversetterleksikon*. Oslo: Norsk oversetterforening.
- Hussain, Tanveer (2019) “Reformarbeidet i islam lever.” *Utrop* 07.03.19, s. 15.
- Ishaq, Bushra og Sunniva Gylver (2018) *Tro på tvers. Kristne og muslimske refleksjoner*. Oslo: Vårt Land forlag.
- Larsson, Göran (2014) “Towards a sociology of the Quran: a reading of Q 4:34.” I Håkan Rydving (red.) *Micro-Level Analyses of the Qur’an*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, s. 147-167.
- Leirvik, Oddbjørn (2014) «Interreligious Hermeneutics and the Ethical Critique of the Scriptures», i *Interreligious Studies. A Relational Approach to the Study of Religious Activism and the Study of Religion*. London: Bloomsbury, s. 105-121.
- Mendelson, Jack (1979): «The Habermas-Gadamer Debate», i *New German Critique* No. 18 (Autumn, 1979), s. 44-73.
- Moosa, Ebrahim (2003) “The Debts and Burdens of Critical Islam.” I Omid Safi (red.) *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism*. Oxford: Oneworld, s. 111-127.
- Nasr, Seyyed Hossein (editor in chief, 2015) *The Study Quran. A New Translation and Commentary*. New York: HarperCollins.
- Räisänen, Heikki (1997) *Marcion, Muhammad and the Mahatma*. London: SCM Press.
- Taha. M.M. (1984) *Islams annet budskap. En religiøs nyorientering*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Wadud, Amina (1999 [1992]) *Qur’an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*. New York, Oxford: Oxford University Press.

- Wadud, Amina (2006) *Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld.
- Wehr, Hans (1994) *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Ithaca, NY: Spoken Languages Services.

Norske koranutgaver som det er referert til

- [Ahmadiyya u.å.] *Den Hellige Qur'ānen. The Holy Quran. Arabisk tekst med norsk oversettelse*. Islamabad/Tilford, Surrey: Islam International Publications Ltd./Raqeem Press u.å. (First Published in U.K. in 1996.) URL: <https://koran.no/>
- [Berg 2000] *Koranen. Tilrettelagt I oversettelse ved Einar Berg* (2000 [1980, 1989]) Oslo: De norske bokklubbene. URL: http://www.islam.no/koranen/denne_basen
- [ICC 2009] *Koranen. Oversettelse med kommentarer. Surah 1-4. Sayyid Abul Ala Mawdudi* (2009) Oslo: Islamic Cultural Centre.
- [ICC 2015] *Koranen. Oversettelse med kommentarer. Surah 1-4. Bind 1. Basert på den forkortede utgaven av Tafhim-ul-quran av Sayyid Abul Ala Maududi. Oversatt og tilrettelagt av Islamic Cultural Centre Norway* (2015) Oslo: Islamic Cultural Centre.
- [Minhaj 2012] *Den hellige Koranen. På norsk og arabisk. Norsk oversettelse av 'Irfān-ul-Qur'ān. Shaykh-Ul-Islam Dr. Mohammad Tahir-ul-Qadri*. Oslo: NMKKF (Norsk Muslimske Kunst og Kulturforening). URL (Den norske Koranen): norskkoran.no

ABSTRACT

The article examines translations and commentaries to Qur'an 4:34, as done in four different translations of the Qur'an into Norwegian. Three of the translations originate from Muslim organizations. The article focuses on the part of the verse that in widespread interpretations allows the husband to punish physically a disobedient wife. The general question will be how the translations deal with possible collision between modern value standpoints and verses in the Qur'an that could be seen as problematic. Different strategies may be identified, either by modi-

dīn 1–2/2020

ifying the translated qur'anic text, or marking one's own value standpoints in commenting footnotes. Hermeneutically, the four translations (with commentaries) will be read in light of the following interpretive strategies: saying no to the text; morally enriching it; or including the interpreting community in the event of revelation. May the mentioned strategies (seen from the outside) also be taken as ways of "improving" the sacred text?

Keywords: Qur'an; translations; hermeneutical strategies