

# Om menneskelig eksistens og menneskets natur i Koranen

*Mona Helen Farstad, Høgskulen på Vestlandet i Bergen*

**A**bstract: This article explores the notion of human existence and human nature within the frames of the Qur'ānic text. Inspired by the work of Gabriel Said Reynolds on the Bible and the Qur'ān, the Qur'ānic discourse on creation, including the relation between humans and God as well as between men and women, is approached as an active partner in conversations and discussions of Late Antiquity, also reflected in biblical tradition. It is argued that the fundamental characteristic of human nature, according to the Qur'ān is ambiguity and instability.

## 1. Innledning<sup>1</sup>

Forholdet mellom bibeltekstene og Koranen har vært gjenstand for diskusjon og blitt vurdert på ulike måter gjennom historien, både av teologer og forskere som har arbeidet med disse tekstene. Historisk sett har viktige bidrag til koranforskningen blitt levert av forskere som også arbeidet med bibeltekster, som for eksempel Theodor Nöldeke (d.1930). Senere gikk utviklingen mer i retning av ulike spesialiseringer innenfor Koran- og Bibel-forskning, som blant annet handlet om

---

1. Denne artikkelen er en bearbeiding og videreutvikling av en tematikk jeg har skrevet om tidligere, først i min PhD-avhandling om Maryam (Farstad 2012) og senere i en artikkel i *Encyclopaedia of the Qur'an* (Farstad 2017). Det nye i denne teksten er at jeg, inspirert av arbeidet til Reynolds (2018) forsøker å sette materialet fra Koranen og min lesning av ideer om menneskets natur og eksistens i sammenheng med forståelsen av Koranen som en samtale med bibelsk tradisjon (i en utvidet forstand). Dette har både ført til at jeg har fått en endret forståelse av en del tekststeder i Koranen, og at jeg har måttet stille noen nye spørsmål angående metode. Jeg har også utvidet denne artikkelen med en diskusjon relatert til en senere publikasjon av Reynolds (2021), som tar for seg temaet menneskets natur ifølge Koranen.

hvilke språk man ble opplært i, og følgelig hvilke kilder man var i stand til å håndtere. I senere tid har flere forskere innenfor disse to feltene forsøkt å etablere en faglig samtale på grunnlag av nye innsikter og andre forutsetninger enn den tidlige koranforskningen, som blant annet har å gjøre med forståelsen av den sen-antikke konteksten og dens skriftkultur, og plasseringen av Koranen innenfor denne rammen. Dette innebærer også en utvidelse av perspektiver fra tidligere forskning, som mer eller mindre aksepterte det tradisjonelle muslimske narrativet om at Koranen ble til i en kontekst dominert av “hedendom” (gammel arabisk religion) og senere jødedom.

Blant Koran-forskere har det blitt hevdet at Bibelen er nødvendig som kontekst for lesninger av Koranen, dersom man legger et historisk-kritisk perspektiv til grunn. Koranforskeren Gabriel Said Reynolds er en talsperson for dette synspunktet, og hevdet for noen år tilbake at: “Whereas both Islamic tradition and the tradition of critical scholarship have tended to separate Qur’ān and Bible, the Qur’ān itself demands that they be kept together” (Reynolds 2010, 2). I en senere publikasjon har Reynolds utviklet dette videre, ved å snakke om nødvendigheten av å sette Koranen i “samtale med bibelsk litteratur” (min oversettelse, Reynolds 2018, 2). Når Reynolds her snakker om “samtale”, kan det kobles nettopp til utviklingen innenfor koranforskningen i de senere tiårene, hvor man betrakter Koranen som en stemme i den sen-antikke konteksten, som deltar i de pågående samtaler som fantes i dette miljøet (se f.eks. Neuwirth 2010; Nagel 2010). Å snakke om “samtale” i stedet for “lån” som man ofte gjorde i tidligere forskning, impliserer et syn på Koranen som en diskurs som ikke bare “overtar” sen-antikke tradisjoner, forestillinger og ideer, men som forholder seg aktivt ved å gjøre selvstendige tolkninger, valg og vurderinger av det som fantes i dens spesifikke historiske kontekst. I den forstand må Koranen sees på som et originalt litterært verk. Med “bibelsk tradisjon” mener Reynolds ikke bare den kanoniske bibelteksten, men også post-bibelske jødiske og kristne skrifter av ulike slag. Dette inkluderer blant annet apokryfe tekster fra både jødisk og kristen tradisjon, legende-materiale og den jødiske tolkningstradisjonen.

I forskningshistorien har slektskapet mellom Bibel og Koran blitt oppfattet som mest påfallende når det gjelder fortellinger om personer kjente fra bibelhistorien, som Abraham, Moses, Jesus og Maria. Men,

som Reynolds påpeker, gjelder dette også synet på skapelse, eskatologi og juridiske spørsmål (Reynolds 2018, 2). I denne teksten vil jeg med utgangspunkt i Reynolds' forståelse av forholdet mellom bibelsk tradisjon og Koranen utforske temaet skapelse og den menneskelige natur slik det presenteres i Koranen.

Spørsmålet om hva som definerer menneskets natur, betingelsene for den menneskelige eksistens og relasjonen mellom Gud og menneske blir ikke behandlet på en sammenhengende, systematisk og filosofisk måte i koranteksten, og kan derfor ikke enkelt besvares på en entydig måte. Men tematikken kan utforskes ved hjelp av en systematisk lesning og sammenstilling av relevante formuleringer og begreper som finnes spredt rundt i hele teksten. Det metodiske spørsmålet blir så hvordan lesningen organiseres, og dernest hvordan man systematiserer resultatet av lesningen, inkludert hvilke kategorier man bruker for å betegne tendenser eller, som her, beskrive menneskets natur. I en nylig artikkel argumenterer koranforskeren Gabriel Said Reynolds for at den koranske antropologien har et pessimistisk aspekt, som han mener har blitt oversett av forskere innenfor feltet (Reynolds 2021, 2). Han peker på en intern motsetning i Koranen angående synet på mennesket som "fornufts-vesen", i stand til å erkjenne Gud via tegn i naturen ved hjelp av fornuften, og mennesket som et svakt og "glemsomt" vesen, som er avhengig av profetene for å få kunnskap om Gud (Reynolds 2021, 1). Ideen om Guds nåde, formidlet gjennom profetenes gjerning, forutsetter en "pessimistisk antropologi", et syn på mennesket som "syndig", i betydningen opprørsk og utakknemlig, slik Reynolds ser det. Reynolds skriver at det er mulig å argumentere for at "the Qur'anic vision of humans originally created as good, but subsequently turned bad, is not far from the Christian teaching on original sin" (Reynolds 2021, 2). Reynolds konkluderer med at Koranen inneholder en "fundamentally positive vision of divine mercy, but it also involves a fundamentally pessimistic vision of human nature" (Reynolds, 2021, 10). En forståelse av menneskenaturen som svak og feilbarlig, og i den forstand pessimistisk slik Reynolds velger å omtale det, er, slik jeg ser det, helt klart et fremtredende trekk ved Koranens omtale av den menneskelige natur. Men mitt spørsmål er om bruken av kategoriene "good"/ "bad", eller "pessimistic"/ "positive", som tilsynelatende legger en dikotomisering til grunn for vurderingen av det koranske materialet

kan bidra til at kompleksiteten i koranteksten, som litteratur betrak-  
tet, ikke kommer fram. Jeg vil argumentere for at ambivalens og usik-  
kerhet er de mest karakteristiske og dekkende beskrivelsene av synet på  
den menneskelige eksistens og menneskets natur i Koranen, dersom vi  
først skal velge noen bestemte overordnet kategorier.

Et annet spørsmål, som har metodiske implikasjoner, er: hvordan  
kan vi beskrive Koranens aktive bidrag i samtalen med den bibelske  
tradisjonen? Og i forlengelsen: hva er forholdet mellom symbolske  
strukturer fra den bibelske tradisjonen og de som dannes internt i den  
koranske teksten? I lesningen av Koranen vil jeg bevege meg mellom  
enkelte vers og begreper i deres lokale kontekster, til sammenstilling  
av koranvers og forekomster av ord og begreper (Koranen som global  
kontekst), og dernest til “samtalepartnere” utenfor Koranen.<sup>2</sup> I et fors-  
øk på å beskrive Koranens aktive bidrag i samtalen vil jeg forholde meg  
til litterar stil, overordnede tolkningsrammer, begreper og ord. Begre-  
per og ord, og deres semantiske aspekter, kan belyses både via interne  
strukturer (innad i koranteksten), og ved hjelp av en eventuell relasjon  
til eksterne “samtalepartnere”. Det må understrekes at dette kun er et  
første forsøk fra min side på å formulere noen rammer for en lesning  
av Koranen som også forholder seg til en bibelsk tradisjon. Det kreves  
betydelig mer arbeid å skulle utvikle et solid teoretisk og metodologisk  
fundament, og å gjøre en grundig studie av temaet skapelse, menne-  
skets natur, og menneskelig eksistens.

## 2. Koran- og Bibel-tekster: noen overordnede betraktninger

Skapelsesmytologier er viktige ressurser for å få tilgang til ideer om  
skapelse generelt og antropologi spesielt. I Bibel-forskningen har man  
diskutert forholdet mellom to ulike tradisjoner for skapelsesfortelling-  
er. Disse kan vi se kommer til uttrykk i 1 Mos 1:1-2:4a, hvor fokuset  
er skapelsen av kosmos, og 1 Mos 2:4b-3:24, hvor skapelsen av menne-

---

2. Det må understrekes av Reynolds omfattende arbeid med å koble sammen  
Koranen og bibelsk tradisjon *The Qur'an and The Bible: Text and Commem-  
tary* (2021) har vært helt avgjørende, både som inspirasjon og ressurs i dette  
arbeidet.

sket og det påfølgende syndefallet er i fokus.<sup>3</sup> Terje Stordalen (1999, 45) omtaler disse som skapelsesfortellinger som gjør bruk av hver sine sett av begreper og forestillinger, og som på et vis “lever hvert sitt teologiske liv”. Først i senere tekster, hevder han videre, blir synspunkter fra disse to tradisjonene sammenarbeidet.

Når det gjelder innholdet i skapelsesfortellingene fra Første Mosebok (begge versjoner av dem), og det vi finner av henvisninger til skapelse i Koranen, er det lett å finne paralleller, både når det gjelder hovedtrekk i hendelsesforløp, beslektede forestillinger og bruk av metaforer og begreper. Også i Koranen kan vi finne tekststeder om skapelse som har ulike tematiske tyngdepunkt: mens noen har fokus på kosmogoni, har andre fokus på antropogonien. Se f.eks. Q 2:30ff. og Q 15:26ff. som vektlegger skapelsen av mennesket, og Q 20:53 og Q 41:9ff. som vektlegger skapelsen av kosmos. Samtidig finner vi også tydelige forskjeller, på flere nivåer. En sak er selve den litterære formen. Mens de bibelske fortellingene er relativt lange og detaljerte narrativer, er de koranske tekst-stedene som omhandler skapelse enten ganske korte narrative sekvenser eller kun enkelte vers som henviser til skapelse, som er integrerte i homiletiske ramme-tekster. På den måten kobles skapelse i Koranen alltid til andre viktige tema, som f.eks. Guds allmakt, pakten, tegn i naturen (som vitner om Gud), eller dom og oppstandelse.<sup>4</sup> En følge av dette er at forteller-stoffet slik det framstår i Koranen ofte er ganske kort og kompakt, og at dialogen i mange tilfeller utgjør det bærende elementet i narrative sekvenser. Til forskjell fra Bibel-tekstene, som virker formulert på avstand til en tenkt leser, bærer Koran-teksten et tydelig preg av å reflektere en interaksjon mellom en taler og et publikum,<sup>5</sup> i tillegg til interaksjonen med eksisterende tanker, ideer og fortellinger. Teksten får på den måten karakter av å være en eksegese overfor et publikum, noe hyppige skifter mellom narrative og homile-

---

3. Jeg kommer ikke til å gå inn på spørsmål om datering eller redaksjonshistorie, eller slektskapet mellom de bibelske skapelsesmytene og babylonsk, akkadisk eller sumerisk materiale når det gjelder disse Bibel-tekstene, her må jeg henviser til Appendiks 3 i Stordalen 1999.

4. Se f.eks. sekvensen i Q 2:30-38, hvor skapelsen av mennesket og det påfølgende fallet står sentralt. Denne sekvensen rammes inn av henvisninger til pakten, *'ahd* i vers 27, og en advarsel til de som ikke tror på Guds tegn (*āyāt*) i vers 39.

5. Se f.eks. Neuwirth 2006; Graham 1987; Robinson 2003; Farstad 2008.

tiske sekvenser bidrar til. Perspektivene skifter også ofte i teksten, og det er ikke alltid klart om den tenkte mottakeren befinner seg innenfor et narrativ, eller om diskursen snarere er rettet mot de tenkte eller faktiske tilhørerne av Koranen.

De narrative sekvensene innledes også ofte med formuleringer som fungerer som henvisninger til tilhørernes allerede delte kunnskaper, f.eks. Q 14:28: *wa idh*, som kan oversettes med “og [husk, den gangen] da...”, Q 2:30: “*wa idh qāla rabbakum li-l-malā’ika*, og [husk, den gangen] da Gud sa til englene...”. Dette kan forklares ved både det forhold at mye av forteller-stoffet antakelig var kjent i miljøet hvor Koranen vokste frem, og dermed ble forutsatt som kjent kunnskap, og at Koran-teksten som litterær form reflekterer dens bakgrunn som “opplesning” eller resitasjon (det er dette selve ordet Qur’ān betyr).

Et annet forhold som skiller de koranske og de bibelske fortellingene er den overordnede teologiske rammen som fortellingene om menneskets skapelse, og dermed forståelsen av menneskets natur, plasseres inn i. Fortolkningen av ulike sentrale kategorier (som pakt og mono-teisme) spiller en avgjørende rolle her.<sup>6</sup> Forestillinger, uttrykk og begreper som er relevante for koransk antropologi er tett forbundet med det vi kan kalle en koransk teologi. Det betyr at det er en sterk indre sammenheng mellom tematikk som berører synet på menneskets natur (dets ontologi, plass i kosmos, og hensikten med menneskets liv) og tematikk som omhandler sentrale religiøse forestillinger (som eskatologi og Guds allmakt). I denne sammenhengen er det også nødvendig å trekke fram begrepet pakt, som er helt sentralt for forståelsen av både relasjonen mellom Gud og mennesket, og sosiale relasjoner i Koranen. Religiøse og sosiale aspekter ved menneskets liv er tett sammenflettet, noe som kan sees tydelig i pakt-begrepet. De to ulike ordene for pakt, *’ahd* eller *mīthāq*, brukes ofte om hverandre i Koranen, og de ulike sammenhenger der disse begrepene brukes avslører denne doble betyd-

---

6. Jeg kommer ikke til å ta opp diskusjonen om datering av Koranen og dens interne kronologi her. Dette er noen av de mest omdiskuterte spørsmålene innenfor koranforskningen, og det finnes ulike posisjoner i disse sakene. For eksempel er det ulike syn på hvor lang prosessen fram mot en omforent kodifisering av Koran-teksten var, hvordan denne prosessen forløp og hvem som var sentrale aktører i ulike faser. Se Sinai 2017 for en forskningsoversikt og en diskusjon av disse spørsmålene. For en oversikt over andre sentrale spørsmål i Koran-forskningen, se Donner 2008.

ningen (Lumbard 2015, 3).<sup>7</sup> Jeg vil ikke se nærmere på pakt-begrepet i forhold til sosiale relasjoner og etikk her, dette har jeg skrevet om tidligere (Farstad 2017). Pakt-begrepet er imidlertid også sentralt for å forstå ideer og begreper som omhandler menneskets natur slik det presenteres i Koranen. Ideen om den originale, opprinnelige pakten mellom Gud og mennesker, etablert gjennom skapelsen, utgjør med andre ord en viktig fortolkningsramme (jf. Q 2:83; 7:172; 20:115). Q 7:172 er et eksempel på dette, her sies det at: “En gang lot Herren fremstå etterslekten fra Adams barns lender. Han tok dem til vitner overfor seg selv: ‘Er ikke Jeg deres Herre?’ De svarte: ‘Jo, vi stadfester det!’ Dette for at dere ikke på oppstandelsens dag skal si: “Dette var vi sannelig ikke oppmerksomme på”. Det koranske begrepet om pakt kan forstås i relasjon til en ide om en slags “naturlig tilstand”, som er universell og allmenngyldig, og som ikke er begrenset til å gjelde en bestemt folkegruppe eller en bestemt hendelse i historien.

### 3. Konseptualisering av skapelse

De ulike tekststedene om skapelse i Koranen har som nevnt ulike tematiske tyngdepunkt, som henger sammen med anliggender, tema og motiver i den øvrige teksten som rammer inn den aktuelle sekvensen. Det er imidlertid mulig å peke ut noen grunnleggende felles trekk i hvordan skapelsen av kosmos visualiseres i de ulike tekststedene. Når det gjelder kosmogoni, finner vi for eksempel ofte bruk av metaforer fra bygningkonstruksjon og møblering av et hjem (se Farstad 2012,

---

7. Mens de fleste vers bruker *‘ahd* med referanse til pakten mellom Gud og mennesker (Q 2:100; 9:75; 16:91; 33:15, 23; 48:10), finner vi også andre vers som bruker det samme begrepet for å referere til pakter mellom mennesker (for eksempel Q 8:65; 9:1, 4, 7, som alle angivelig viser til pakter inngått mellom gruppen under Muhammands ledelse og andre grupper i området på den tiden). Begrepet *mīthāq* brukes på tilsvarende måte for å betegne en gjensidig avtale mellom to parter, enten mellom Gud og mennesker (Q 2:63, 83, 84, 93; 4:21, 154; 5:14, 17, 70; 33:7), eller mellom mennesker (for eksempel en ekteskapskontrakt, jf. Q 4:21). I Q 2:177, finner vi en generell referanse til å oppfylle en pakt som innebærer å overholde en liste med ideelle dyder og handlinger, som inkluderer både etikk (for eksempel omsorg for de svake og fattige) og religiøse plikter (bønn).

2017). Det hyppigste ordet som brukes for å betegne selve handlingen å skape i Koranen er *khalaqa*<sup>8</sup> (dets aktive partisipp er *khāliq*, “Skaperen”, som er et av Guds mange navn). Dette er et begrep som også brukes i en generell forstand, med betydningen “å konstruere” eller “å lage”, også når det er snakk om håndverk.<sup>9</sup>

En vending vi finner flere steder er basert på ideen om skapelse ved ordet *bli*, på arabisk *kun* (*fa yakūn*, “og det blir”, se Q 2:117; 3:47; 3:59; 6:73; 16:40; 19:35; 36:82), en ide som vi også finner i 1 Mos 1, eller i Salme 33:9. Men i Koranen er det også slik at dette uttrykket *kun fa yakūn* også brukes i polemiske sammenhenger, hvor ideen om at Gud skulle ha en sønn avvises. Den koranske diskursen kobler med andre ord konseptualisering av skapelse til et teologisk argument om mono-teisme, og i den sammenheng polemikk mot en kristen forståelse av Jesus som guddommelig eller del av en guddom.

*Faṭara* er et annet ord som brukes mye i sammenheng med skapelse i Koranen, og som har semantiske aspekter som “å dele” eller “splitte”. Dette verbet brukes både til å betegne skapelsen av universet og av mennesker (Q 6:79; 11:51; 17:51; 20:72; 36:22; 43:27). Flere vers refererer også til Gud som *al-fāṭir* (Q 12:10; 14:10; 39:46; 42:11; 35:1; *sūrat al-fāṭir*, Q 6:14), og en mye brukt henvisning til Gud er *fāṭir al-samāwāti wa-l-arḍi* (“skaperen av himmelen og jorden”).<sup>10</sup> En annet av Guds navn som indikerer at skapelse konseptualiseres som splitting eller spalting finnes i Q 6:95-96, hvor Gud kalles *fāliq*, (“den som splitter”). Skapelse blir altså i mange tilfeller konseptualisert gjennom ord som har deling eller spalting som semantiske aspekt. Her er vi

---

8. Verbet *ja'ala* brukes også relativt ofte i sammenhenger med kosmogoni, og er et generelt ord for “å lage”, I tillegg er verbet *bara'a* er et synonym til *khalaqa*, men brukes bare noen få ganger i Koranen. I et tilfelle som del av et guddommelig attributt (Q 59:24), to ganger som referanser til Gud som “din skaper” (Q 2:54 og 59:24), og en gang med referanse til skapelse av en Skrift (Q 57:22).

9. Se Ibn Manzūr 1981, 1243ff.

10. Begrepet *fiṭra*, av den samme roten *f-t-r*, brukes også for å betegne menneskets naturlige tilstand eller disposisjon (se Q 30:30), en tilstand som er koblet til etableringen av pakten. Konseptualiseringen av natur og hentydninger til den “naturlige tilstand” (*fiṭra*, jf. Q 20:30) tjener til å støtte opp under ideen om en opprinnelig religion som blir gjenopprettet gjennom Koranen og Muḥammads profetgjerning.



inne på noe som også er karakteristisk for Koranens fortellinger om skapelse: det finnes en del tematiske og begrepsmessige forbindelser mellom skapelsen av kosmos og skapelsen av mennesket, som inkluderer ontologi og etikk, synet på ideelle dyder og kroppen (se Farstad 2012, 2017).

I Q 21:30 sies det at to – himmel og jord – ble frembrakt fra en original, tredje enhet som ble delt opp av Gud (“vet ikke de vantro at himlene og jorden pleide å være bundet sammen og at vi rev dem fra hverandre?”). Dette reflekterer også ideer fra 1 Mos, hvor Gud skaper kosmos ved å dele opp vannene, og deretter skilles vann fra land. Et annet interessant eksempel på Koranens omtale av skapelse er Q 41:11, hvor himmelen og jorden, som personifiseres i dette verset, blir til i det de villig underkaster seg Gud: “Så reiste Han seg over himmelen da den var røyk, og sa til den og til jorden: ‘Kom, begge to, villig eller uvillig’. De svarte: ‘Vi kommer villig!’”. Dette bildet er ikke helt klart, men Abdel-Haleem tydeliggjør aspektet med skapelse i sin oversettelse, som lyder “Come into being, willingly or not!” (se Abdel-Haleem 2004, 307). Her alluderes det til den ideelle troende som frivillig underkaster seg Guds vilje. Skapelsen av kosmos slik den formuleres i Q 21:30 og 41:11 hentyder dermed til både skapelsen av de første menneskene (som splitting av en enhet) og den opprinnelige pakten; den sanne, eller ideelle, troende blir til gjennom å frivillig akseptere, eller underkaste seg Guds vilje.

#### 4. Skapelsen av mennesket

Referanser til skapelsen av de første menneskene finnes også spredt rundt i Koran-teksten, enten som relativt korte, fortellende sekvenser, eller enkeltstående vers. Vi kan se enkelte variasjoner i disse skapelseshistoriene når det gjelder detaljer. For eksempel varierer det litt hva som er materialet mennesket blir skapt fra. I en del vers blir mennesket skapt fra støv (*turāb* eller *ṭīn*), se Q 3:59; 30:20; 40:67; 45:11, 23:12; og 6:2; 32:7; 37:11. I andre vers sies det at de første menneskene blir skapt av leire (*ṣalṣāl*), se Q 15:26 og 55:14.<sup>11</sup> På tross av slike variasjoner kan vi si at fortellingene deler visse hovedtrekk, og at de forsøker å formidle

11. Se også Q 3:59; 6:2; 32:9; 40:67; 64:3; 82:7.

noen sentrale, overordnede poenger som ikke nødvendigvis er avhengig av slike detaljer. At mennesket er skapt av støv har sin parallell i 1. Mos 2:7, hvor Adam blir skapt av jorden, *hā-ādām*. Ordspillet mellom jorden og det første menneskets navn overtas ikke i den koranske teksten, selv om koblingen mellom mennesket og jorden (eller støvet), og Gud som skaper er sentralt poeng også i disse fortellingene.

I Q 38:71-72 blir skapelsen av menneskene presentert i tre trinn eller faser (*aṭwār*). Først ble beslutningen om å skape tatt. Neste skritt var selve utformingen. Begrepet som brukes for å gi menneskets det spesifikke form er *ṣawwara* (Q 40:64; 95:4), I noen vers blir det å gi en form presentert som et andre trinn i prosessen (jf. Q 7:11, *wa-laqaḍ khalaqnākum thumma ṣawwarnākum*, “og vi skapte dere, så formet vi dere”).<sup>12</sup> Begrepet *ṣawwara* forekommer også i vers som bare henviser til antropogoni, for eksempel i Q 40:64, hvor temaet er Guds barmhjertighet mot menneskeheten: “og han formet dere, formet dere vel” (*wa-ṣawwarakum, fa-aḥsana ṣuwarakum*, se også Q 64:3). Understrekingen av menneskets form som “den beste form” kan settes i sammenheng med hva som er det endelige formålet med menneskelivet, ifølge Koranen. I den forbindelse kan “den beste form” forstås som den formen som gjør at menneskekroppen passer for sitt tiltenkte formål, som er å tilbe Gud og være hans tjener (*‘abd*).<sup>13</sup>

Som det siste trinnet i skapelsen av mennesket blåses Guds *rūḥ*, livgivende pust eller ånd, inn og gir liv til skapningen (jf. Q 15:29; 32:9; 38:72). Temaet “gudelighet” som man gjerne snakker om i forbindelse med den bibelske tradisjonen, jf. 1 Mos 1:27, blir ikke eksplisitt tematisert i Koranteksten, men har blitt diskutert i islamsk teologi (se Watt 1990). Men det finnes noen ansatser til slike ideer, som også har blitt videreutviklet innenfor islamsk teologi. Ideen om Guds innblåsing av sin *rūḥ* er et eksempel på dette. Dette kan leses som etablering av en slags forbindelse mellom Gud og menneske, og noe som markerer mennesket som spesielt: det er denne innblåsing som skiller mennesket fra

12. Uttrykket “å gi form” brukes også i sammenheng med menneskets reproduksjon, hvor utformingen av et menneske refererer til utviklingen av et barn i mors liv (Q 3:6: *huwa lladhī yuṣawwirukum fi l-arḥāmi kayfa yashā’u*, “han er den som former deg i livmorene som han vil”).

13. Det sies lite i Koranen om hvorfor Gud skapte mennesket, bortsett fra i Q 51:56, der det er angitt at Gud skapte mennesker og jinner i den hensikt at de skulle tjene ham.

andre skapninger. Dette er også utgangspunktet for utviklingen av den islamske mystikkens lære om sjelen. I sufi-teologien opererer man med en ide om at menneskets sjel er to-delt: den består av en lavere (*nafs*) og den høyere del (*rūh*), hvor den høyere delen representerer en kobling mellom mennesket og det guddommelige, og det er denne som kan forenes med Gud i den mystiske unionen (se Baldick 1989, 17, 25 eller Ernst 1997, 45). Det er også fristende å trekke paralleller til bibelske forestillinger om skapelse og antropologi, og til hvordan bibelforskere har fortolket disse. Terje Stordalen (1999, 36) skriver at:

[t]il forskjell fra disse spesielle åndsmeddelelsene finner vi at *ruach* kan angi en *generell* Guds utrustning av mennesker. Da er vi over i ordets antropologiske bruk. På samme måte som Gud har *ruach* i sin nese, kan GT si at hvert menneske har slik 'vind', altså åndedrett. Og på samme måte som Guds *ruach* betegner hans ånd, har også mennesket sin ånd. Det antropologisk sett brennbare med begrepet likner på det vi så med *neshamah* ovenfor: Det eksisterer en uanskelig sammenheng mellom den *ruach* som er i Gud og den *ruach* Herren blåser inn i hvert enkelt menneske.

Koransk antropogoni er i likhet med kosmogonien strukturert ved hjelp av metaforer fra kilde-omenet håndverk. Q 55:14 illustrerer dette tydelig, hvor skapelsen av mennesket sammenlignes med arbeidet til en pottemaker: *khalaqa l-insān min ṣalsālin ka-l-fakḥḥār*, "han skapte mennesket av leire, som en pottemaker". Mennesker er laget av dødt materiale, dvs. stoff fra jorden, som mennesker dermed er ontologisk forbundet med. Til sammenligning er englene laget av lys og jinnene laget av ild (jf. Q 55:15). Ideen om at det materialet man ble skapt av avgjør ens plassering i et hierarki av ulike skapninger legges i munnen på Iblis,<sup>14</sup> som hevder at han, som ble skapt av ild, må være mer verd enn mennesket, som ble skapt av støv (Q 7:12: *qāla anā khayrun min-*

14. Iblis og Satan (*al-shayṭān*) brukes begge i Koranen, og det har vært diskusjoner om hvorvidt dette skal forstås som den samme eller to ulike figurer. I bibelsk tradisjon ville de rollene Iblis og Satan har i Koranen bli tilskrevet en og samme figur, nemlig Satan eller djevelen. En mulig lesning er at Koranen bruker egennavnet Iblis i de sammenhenger hvor det er spørsmål om å nekte å bøye seg for Adam. Ellers, når djevelen opptrer som "fristeren", gis han som regel navnet *al-shayṭān* i Koranen. Det kan også nevnes at *shayṭān* (plural

*hu khalaqtanī min nārin wa-khalaqtahu min tīnin*, “han sa [Iblīs]: Jeg er bedre enn ham [Adam]; Du skapte meg fra ild, og du skapte ham fra leire”. Denne forskjellen i status blir gjerne sett på som en del av grunnen til at Iblīs nektet å adlyde Gud som ba ham kaste seg ned for Adam. Episoden med Iblīs’ ulydighet er et tilbakevendende tema i Koranen, som refereres i mange vers.<sup>15</sup>

Fortellingen i sura 2 som omhandler skapelsen av de første menneskene og deres fall, samt Guds tilgivelse av Adam og hans kones ulydighet, inneholder også en interessant dialog mellom Gud og englene (Q 2:30-34). I denne passasjen protesterer englene på Guds beslutning om å gjøre mennesker til hans stedfortredere på jorden, med den begrunnelsen at mennesker bare vil forårsake blodsutgytelse og korrupsjon (Q 2:30) og at de [englene] ville være et bedre valg. Her alluderes det til ideen om menneskets svake natur, som har lett for å gi etter for negative impulser. Men det som later til å være et sentralt poeng i denne fortellingen er en understreking av Guds kunnskap og allmakt, og ideen om at mennesker har evner og et potensial som englene ikke har: muligheten til å lære og til å opptre uavhengig. Selv om ideen om “gudelighet” hos mennesket som allerede nevnt ikke artikuleres tydelig i Koranen, kan vi si at det finnes en viss parallell her til hvordan dette forstås i GTs tekster: at mennesket som bærer av *neshamah* har en særegen evne til å utforske, og til å forstå tilværelsen og seg selv, egenskaper og innsikter som mennesket får overdratt fra Gud (se Stordalen 1999:33ff.).

## 5. Kvinner, menn og kjønnshierakier

Forholdet mellom menn og kvinner i Koranen har vært et tilbakevendende tema i moderne tid. I en muslimsk feministisk diskurs har man blant annet vært opptatt av skapelsesfortellingens ontologiske implikasjoner for kvinners status (se Wadud 1999). Amina Waduds arbeid for å utarbeide et fundament for en kjønnsinkluderende islam baseres på nyanser og tolkningsmuligheter i den koranske teksten. Et sentralt

---

av *shaytān*) forekommer langt oftere i Koranen, som en betegnelse på onde ånder (onde jinner).

15. Q 2:34; 7:11; 15:29ff.; 17:61; 18:50; 20:116; 38:72ff.

vers for henne og senere muslimske feminister er Q 4:1, hvor det sies at menn og kvinner ble skapt fra en *nafs* (sjel, selv). Dette kan leses som at de to kjønnene ble skapt fra en tredje, opprinnelig enhet, en sjel eller “person”, noe som ifølge Wadud (og andre muslimske feminister) tilsier at kjønnene må sees som likeverdige, ontologisk sett.

Hvis vi holder dette sammen med to andre, identiske referanser til skapelsen av mennesket i Q 7:189 og 39:6, ser vi imidlertid at handlingsforløpet er forklart litt annerledes. Her forklares det at først var det en person eller sjel (*nafs wahida*, fem.), og deretter (*thumma*) en annen person, eller en make (*zawj*) som ble opprettet fra den første (*minhā*): *khalāqtum min nafsīn wāḥidatin thumma jāʿala minhā zawjahā* (“han har skapt dem fra en sjel, så skapte han fra den [sjelen] dens partner”). En tredje måte å uttrykke selve skapelsen av de første menneskene på finner vi i Q 30:21 og 42:11 (identiske passasjer), hvor det tydelig sies at kvinner ble skapt fra menn: *wa-min āyātihī en khalāqa lakum min anfusukum azwājan* (og blant hans tegn er at han skapte partnere til dere (maskulin form) av dere (selv).

Tilsynelatende står ideen om en “original enhet”, som uttrykt i Q 4:1, i motsetning til andre vers, som synes å presentere en mer sekvensiell skapelse av kvinner og menn, som er i tråd med det vi finner i 1 Mos 2:21ff. Koranforskeren Karen Bauer mener dette er grunn til å anse alle de ulike elementene i Koranens fortelling om skapelse som “part of the same story, and that, when all of the verses on the creation of Adam’s mate are read together, it becomes clear that the first woman was created from (*min*) and for man (*lahu*)” (Bauer 2015, 105). Det er også slik disse versene har blitt tolket, innenfor tradisjonell muslimsk eksegese, *tafsīr*.

Om vi ser det i et historisk lys har det vært ulike holdninger blant muslimske teologer til å bruke Bibel-tekster, eller annet materiale fra jødisk og kristen tradisjon, som kontekstualisering, og dermed hjelp til forståelsen av Koranen. I den tidlige fasen ble både bibeltekster og annet materiale, som jødisk og kristens legendestoff, på arabisk kalt *ʿis-rāliyyāt*, også brukt av islamske eksegeter, noe vi ser tydelig hos Muqatil (d.767), forfatteren av et av de eldste *tafsīr*-verket som er bevart (se Eggen 2007). Senere markerer mange muslimske teologer avstand til Bibel-tekster og bibelsk tradisjon i slikt arbeid, basert på teologiske vurderinger. I islamsk teologi utvikles læren om *tahrīf* (“korrupsjon”,

“forvrengning”), som innebar en oppfatning av at åpenbaringer gitt tidligere enn Koranen var korrupte (i en eller annen forstand, det finnes ulike oppfatninger av hva dette betyr i praksis).<sup>16</sup> Men Bibel-tekster likevel blitt lagt til grunn av muslimske teologer i tolkningen av Koranen i enkelte sammenhenger, fortellingen om skapelsen og relasjonen mellom mann og kvinne er et eksempel på det.

Det må sies at ordlyden i Q 4:1, som mange andre vers i Koranen er uklare, og dermed åpen for flere mulige tolkninger. Det de muslimske feministene gjør er å utnytte et tolkningsrom i teksten, som hjelper dem med å underbygge og legitimere sine ideer om en kjønnsinkluderende islam. Dette krever, slik de ser det, at lesningen frigjøres fra den klassiske tolkningstradisjonen som har lagt den bibelske fortellingen til grunn i lesningen av fortellingene om skapelse, og som derfra har utviklet ideer om at kvinnen er underlegen mannen, både rasjonelt og moralsk (se Stowasser 1994; Barlas 2002). Det krever også, må det tilføyes, at de legger stor vekt på Q 4:1, og mindre vekt på de andre versene som synes å stride mot ideen om kvinner og menn som skapte fra en tredje værensform, sjel eller person (*nafs*). Dette viser litt ulike måter å forholde seg til Bibeltekstene/bibelsk tradisjon i lesningen av Koranen i intern muslimsk teologisk debatt, fra ulike teologiske posisjoner. Den muslimske feminismen er en diskurs preget av islamsk reformtenkning, hvor Bibelen og bibelsk tradisjon vurderes som “uislamsk”, og derfor ikke pålitelige kilder til å tolke til Koranens opprinnelige budskap, eller til “sanne” og “autentiske” islam slik de muslimske feministene ser det. Dette illustrerer også forskjellen mellom det å lese Koranen fra et historisk-kritisk perspektiv, og å forholde seg til Koranen som en semiotisk ressurs, brukt til utvikling av teologi.

---

16. Dette henger sammen med ideen om Koranen som den siste, og avsluttende åpenbaringen i en rekke av flere. I tradisjonell islamsk teologi, slik den utviklet seg i den klassiske perioden, er det først og fremst profeten Muhamads liv, dokumentert gjennom *hadith*-litteraturen, som ansees som egne tilleggsilder for tolkningen av Koranen. Den muslimske tradisjonen for eksegese, *tafsir*, fra den klassiske perioden baseres også i stor grad på disse kildene.

## 6. Fallet og dets konsekvenser

Den koranske fortellingen om fallet, forårsaket av de første menneskenes ulydighet mot Gud, har mange klare paralleller med fortellingen vi finner i 1 Mos 3. Samtidig er det også vesentlige forskjeller. I den koranske fortellingen finner vi for eksempel ikke konsekvenser av fallet som kan sammenlignes med de forbannelser som sies over slangen, mannen og kvinnen i 1 Mos 3:14-19. Denne sekvensen har en etiologisk karakter, hvor Adam og Evas fall fungerer som en forklaring på at slangen er forhatt av mennesker, at kvinner må føde i smerte og underordne seg sin mann, og at mannen må arbeide hardt med jorda for å kunne forsørge seg.

Til forskjell fra historien i Bibelen, forteller Koranen at Adam og hans hustru ble tilgitt (Q 20:121-122; deres bønn om tilgivelse er nevnt i Q 2:37-38 og 7:23). Således, ifølge denne mytologiske modellen, vil oppriktig anger og bot bli akseptert av Gud. Menneskers aksept av Guds veiledning vil også kunne redde dem på dommedag. Historien i Koranen kan leses som en paradigmatisk modell, som sier noe grunnleggende om hvordan menneskets natur forstås: alle mennesker deler de feilene og svakhetene som Adam og hans kone fremviste. De ble utsatt for fristelse, handlet på egne impulser og brøt dermed Guds vilje. Samtidig er det alltid håp: gjennom anger og bot, eller å følge Guds veiledning.<sup>17</sup>

Koranen inneholder også en fortelling om Iblis' (navnet brukt på satan i Koranen, i bestemte sammenhenger) fall. Denne står i sammenheng med skapelsen av Adam, og finnes bl.a. i Q 15:26ff. Her

---

17. Q 2:38 nevner at veiledning (*budan*) kommer fra Gud også i fremtiden, og at de som følger den har ingenting å frykte. Det har blitt påpekt av flere forskere, og kanskje spesielt understreket av muslimske feminister, at den koranske versjonen av syndefallet ikke legger skylden på kvinnen, men heller gir paret likt ansvar for at de utvises fra hagen (se Wadud 1999, 24ff.). Amina Wadud baserer seg på språklige argumenter, og viser til at dette rent grammatisk gjenspeiles i en gjennomført bruk av *dualis* (to-talls pronomen) i den koranske fortellingen om "syndefallet". De ble begge eksponert for Satans fristelse, og de var begge ulydige. Det er imidlertid ett vers som representerer et unntak fra denne "hovedregelen". I Q 20:115-21, brukes entall når det refereres til episoden med fallet: *wa-laqaḍ 'abidnā ilā ādama min qablu fa-nasiya* ("og vi inngikk en pakt med Adam tidligere, men han glemte den").

fortelles det at Iblis' nektet å bøye seg for Adam, slik Gud ba ham om å gjøre. Dette er fortellinger som ikke finnes i den kanoniske bibelteksten, men finnes i syriske kristne tradisjoner (se Reynolds 2018, 251). Et felles trekk ved menneskets og Iblis' fall er at de begge er straff for ulydighet, for å sette seg opp mot Guds vilje. Begge disse hendelsene får konsekvenser for livene til mennesker på svært grunnleggende måter. Selv om Adam og hans hustru ba om tilgivelse (Q 7:23) og fikk den (Q 2:37ff.), lever mennesket fortsatt under den konstante fristelsen og trusselen fra sin egen natur (*nafs*) og fra Iblis, som etter sitt fall ble henvist til å leve som en utstøtt, hvis oppgave er å friste mennesket (jf. Q 7:17 *thumma atiyannahum min bayna aydihim wa-min khalfhim wa 'an aymānihim wa-'an shamā' ilihim*, "så jeg kommer til dem foran dem og bak dem, og fra deres høyre og fra deres venstre side").

I tillegg er eksponering av den nakne menneskekroppen og en tilhørende erfaring av skam (*saw'a*) et resultat av fallet. Ifølge Q 7:20 var Satans intensjon å "avdekke deres [de første menneskenes] skam, som ble skjult fra dem". Når de spiste fra det forbudte treet, ble deres skam eller "det av deres skam som var skjult fra dem" (Q 7:22), åpenbart.<sup>18</sup> Dermed forårsaket de første menneskenes ulydighet at de ble selvbevisste og klar over sin egen nakenhet. Fortellingen følges av en oppfordring til menneskene: "La ikke Satan friste dere, slik han utviste deres foreldre fra paradiset, og tok fra dem deres klær for å vise dem sin nakenhet" (Q 7:27).

Denne sekvensen om Iblis og de første menneskenes fall viser hvordan Koranen både er i samtale med bibelske tradisjoner, og samtidig utvikler egne særtrekk. I 1 Mos 3:7 sies det at Adam og Eva fikk åpnet øynene sine, og skjønnte at de var nakne. Men, som Reynolds påpeker, finnes det mange jødiske og kristne eksegetiske tradisjoner som hevder at Adam og Eva slett ikke var skapt nakne, men at de ble det som følge av fallet. I skrifter etter St. Ephrem sies det at deres kledning av hellighet (*qūdshā*) og herlighet (*shūbhā*) forsvant i det øyeblikket de spiste fra treet (Reynolds 2018, 255). I Koranen, som i bibelsk tradisjon, forbindes nakne kroppen med skam, og skamfølelsen knyttes i den koranske fortellingen eksplisitt til Satans verk. Klær, derimot, omtales som gudgitte, og det refereres både til klær i en fysisk, mate-

---

18. Uttrykket "deres skam" blir vanligvis tolket som en henvisning til kjønnsdeler.



riell forstand (som et dekke for kroppen) og i en metaforisk forstand, ved å henvise til *wa-libāsu l-taqwā* (“plagget gudsfryktighet”) som det beste plagget (*dhālika khayrun*; se Q 7:26). Dette blir “konklusjonen” i eksegesen som foregår i koranteksten, og som ser ut til å være rettet mot en gruppe tenkte tilhørere.

## 7. Menneskets natur og relasjonen til Gud

Menneskets posisjon i forhold til Gud blir i Koranen uttrykt gjennom metaforer og begreper som er relatert til forholdet mellom en herre (*rabb*) og hans tjener (*‘abd*). Gud er herren som gir beskyttelse og sikrer velferden til sine tjenere, gir dem klare retningslinjer og behandler sine tjenere rettferdig (jf. Q 41:46). Til gjengjeld skal tjenerne være takknemlige overfor deres herre, rette seg etter hans vilje og ikke være arrogante eller utakknemlige. Utallige vers i Koranen understreker at tegn i naturen (*āyāt*) er klare og tydelige vitnemål om Guds eksistens og hans allmakt.<sup>19</sup> Menneskets respons på disse tegnene burde, ifølge Koranen, være takknemlighet (*shukr*) og gudfryktighet (*taqwā*) (Izutsu 2002, 200). Vi finner også vers som indikerer at slike tegn er å finne i mennesket selv: Q 41:53 taler for eksempel om tegn i folks selv/sjeler (*fi anfusihim*). I tillegg ser vi at Q 51:20-21 nevner tegn både “på jorden” og “i deres sjeler” (*fi l-arḍi āyātun [...] wa-fi anfusikum*). Det later med andre ord til at disse tegnene både kan forstås som ytre (forstått som manifeste i naturen) og indre (i folks selv/sjeler, deres *nafs*).

Guds absolutte og suverene makt er sterkt poengtert og blir gjentatte ganger understreket, både i homiletiske tekststeder og i fortellinger. Noen av de navnene som brukes om Gud i Koranen er “Den vise” og “Den all-vitende” (*al-ḥakīm wa-l-‘ālim*). Viten og kunnskap er guddommelige attributter, og understrekes stadig som noe som skiller Gud fra andre vesener, som for eksempel englene (jf. Q 2:30: *qāla innī*

19. Dette er et av de aller mest brukte ordene i Koranen. Det brukes i flere ulike tematiske kontekster, tegn i naturen er et av disse. En retorisk figur som ofte brukes i Koranen er en appell til intellekt og fornuft: de som har forstand kan se (de klare og tydelige) tegnene. Samtidig finner vi vers som antyder at kun de som allerede er troende er i stand til å se tegnene. se Q 2:171; 5:58; 8:22; 10:42; 59:14, se også Q 5:103; 29:63 og Q 8:22. Se også Mette de Hemmer Bjerregaards bidrag.

*a'lamu mā lā ta'lamūna*, “han [Gud] sa: ‘Jeg vet hva de [englene] ikke vet’”). Han er i stand til (*qadara*) alt, ser alt og vet alt. Videre kan Gud gi mennesker spesielle kunnskaper og ferdigheter, og velge ut noen av dem til å utføre spesielle oppgaver (jf. Q 12:76). Dermed er Gud, ifølge Koranen, den ultimate kilden til kunnskap, kraft og eksistens, og står øverst i hierarkiet av væren. Den naturlige og ideelle menneskelige posisjonen er å være underordnet (å ha overgitt seg, underkastet seg) (*muslim*) og lydig (*qānit*), noe som også innebærer en anerkjennelse av fastsatte grenser.

Q 14:4 er et vers som ofte henvises til som en indikasjon på fatalisme, dette verset sier at “Gud lar den han vil fare vill og rettleder den han vil”. Q 24:35 uttrykker en lignende tendens til determinisme og bruker en lys-metafor i den forbindelse: “Gud leder hvem han vil til sitt lys”.<sup>20</sup> Det er imidlertid langt flere vers i Koranen som forutsetter at mennesker tar valg (om å tro eller ikke, for eksempel), og at de på den bakgrunn faktisk selv kan påvirke sin egen skjebne i hinsidige (jf. Q 18:29; 25:57; 73:19; 80:11-12). I mange tilfeller inneholder vers om det endelige “regnskapet” på dommedag den enkle logikken at man “får det man fortjener” (se Q 52:13-19), dvs en god handling belønnes mens en dårlig handling straffes, en idé som korresponderer med den koranske forståelsen av pakten og menneskets plikt til å akseptere og følge den (Q 99:6-7). Videre finner vi også ideen om at de kravene som er satt til menneskene ikke er urimelig; ifølge Q 2:286, har Gud ikke lagt en byrde på noen som er tyngre enn de er i stand til å bære.

I flere tilfeller er omtale av Guds kraft knyttet til hans barmhjertighet. Nåde (*rahma*) er et tilbakevendende tema, som uttrykkes på ulike måter, noen har direkte implikasjoner for forholdet mellom Gud og mennesker og forståelsen av menneskelig eksistens. Budskapet fra profetene og Muḥammad kalles for eksempel for “en nåde” til mennesker (se Q 21:107). Guds skaperverk blir også referert til som “en nåde” til menneskeheten, som et tydelig bevis på at Gud har gitt menneskene

---

20. I tillegg finnes det en tradisjon for å hevde at hvert menneske har to engler, en på høyre og en på venstre side, som noterer ned alt det gode og alt det gale et menneske gjør. Det er gjerne to vers som brukes for å belegge denne forestillingen, nærmere bestemt Q 50:17 (som snakker om mottakere på høyre og venstre side, dette blir tolket som å være disse englene, se Abdel-Haleem 2004, 341 note *a*) og Q 6:61, som snakker om voktere (engler?) sendt av Gud.

alt de trenger for å leve (se Q 28:73; 40:61; se også 27:73; 10:60: Gud er “full av godhet for menneskeheten”), og dermed oppfylt sin del av pakten. Til gjengjeld skal mennesket være takknemlig og anerkjenne sin avhengighet av ham.

Begrepet nåde er også koblet til tilgivelse. Flere vers refererer til Guds barmhjertighet og tilgivelse, som i noen tilfeller sies å være ubegrenset.<sup>21</sup> Guds tålmodighet med syndere er et aspekt av nåden, som innebærer at alle gis en sjanse å forandre seg og vende om (Q 18:58; 25:70).<sup>22</sup> Det finnes også vers som uttrykker at Gud tilgir alle synder (Q 33:71; 39:53), til tross for alle feil (13:6), men anger må komme først. Gud kan også hjelpe folk på dommedag (Q 44:42). I noen vers er barmhjertighet og tilgivelse fra Gud nevnt i forbindelse med streng straff (se Q 5:2; 15:49-50; 59:7). Selv versene som omtaler de såkalte *hudūd*-straffene<sup>23</sup> følges av vers som peker på muligheten for anger og tilgivelse (Q 5:38-39; 24:2-10).

I noen tilfeller ser vi at det settes grenser og gis spesifikke betingelser knyttet til tilgivelse. Q 4:48 begrenser tilgivelsen ved å si at den ikke gjelder for de som har satt noe ved siden av Gud, noe som regnes for en svært alvorlig synd. Andre steder kan vi se at det tas forbehold for de som ikke har akseptert troen før dødsøyeblikket (Q 47:34). Q 6:147 peker også på at det finnes en grense for Guds nåde, selv om den strekker seg langt. Begrepet kjærlighet (*ḥubb*) kan også trekkes inn i denne konteksten. Guds kjærlighet er betinget av at man gjør det gode (Q 2:195; 3:134; 5:13, 96), at man er lydige mot Gud og hans budbringer (3:31), og at man renser seg (Q 2:222; 9:108).<sup>24</sup>

---

21. Noen vers uttrykker ideen at alle synder kan bli tilgitt, se Q 2:160; 5:39; 9:104; 110:3.

22. Guds tålmodighet med syndere omtales også i versene 7:183; 14:42; 16:61; 35:45.

23. *Hudūd* betyr grenser, underforstått “Guds grenser”. Dette er de eneste forbrytelsene hvis straffer er direkte foreskrevet i Koranen. Vi snakker om tyveri, utroskap, falsk beskyldning om utroskap og landeveisrøveri, en forbrytelse som ofte inkluderte drap.

24. De koranske ideene om rituell renhet spiller også en rolle i forståelsen av mennesket, det plassering i kosmos og i samfunnet, og relasjonen til det guddommelige. Relevante arbeider som tar for seg denne tematikken er f.eks. Reinhart 1990; Holmes-Katz 1997; 2001; Farstad 2014.

I fortellingen om Adams fall fra Q 20:115ff. sies det at han “glemte pakten”. Dette kan tas som en implisitt referanse til ideen om den opprinnelige pakten inngått ved skapelsen. Men, sies det videre, når Adam angrer får han tilgivelse og ny veiledning fra Gud (Q 20:122). Forståelsen av pakt i Koranen er altså tett knyttet til selve skapelsen, og til relasjonen mellom Gud og mennesket som skaper og skapning. Men fordi mennesker av natur er svake og glemsomme trenger de stadige påminnelser om sine forpliktelser for å ikke havne på villstrå. Profetenes oppgave blir i dette perspektivet nettopp å minne folk om pakten og de forpliktelsene den innebærer.

Det å motsette seg eller betvile åpenbaringen som ble formidlet av profetene, og Muhammed spesielt,<sup>25</sup> forstås også som en form for degenerering. I noen vers finner vi referanser til de som avviser det guddommelige budskapet som “aper” eller andre ikke-menneskelige skapninger: “så bli elendige aper” (Q 7:166; se også 2:65 og 5:60).<sup>26</sup> I disse versene ser vi at menneskelig overtredelse, det å vende seg bort fra den opprinnelige pakten, konseptualiseres som en handling som strider imot den naturlige, menneskelige disposisjonen, og bringer dem nærmere dyrene.<sup>27</sup> Det at Gud straffer mennesker ved å gjøre dem til aper er noe som finnes i den babylonske Talmud, men her i sammenheng med fortellingen om Babels tårn (Reynolds 2018, 284). Både i tilfellet Q 7:166 (sett i sammenheng med foregående vers, fra 163) og Q 2:65 kobles denne straffen til det å bryte sabbaten. Straff for å bryte sabbaten er nevnt i 4 Mos 15:32ff., men her er det snakk om steining. Her ser vi igjen hvordan elementer fra ulike bibelske tradisjoner kombineres på ulike steder i Koranen, men som alle rammes inn av ideen om den “opprinnelige pakten”, som mennesket, ifølge Koranen, hele tiden er i fare for å “glemme” eller vende seg bort fra i kraft av sin natur.

Begrepet *nafs* (sjel, selv) er i Koranen tett knyttet til menneskelig begjær, drifter eller tilbøyeligheter. I noen tilfeller forstås *nafs* som en

---

25. Et sentralt element i Koranens selvpresentasjon er også knyttet til Abraham: det hevdes at det budskapet som Muhammad mottok og forkynte er en revitalisering av den sanne religionen etter Abraham, se Q 2:135 og 3:67.

26. Q 8:55 sier: “Den mest miserable av levende skapningene er de som ikke tror”.

27. I andre tilfeller blir de som ikke holder pakten, eller nekter å adlyde Gud og hans budbringer, forbannet (jf. Q 13:25) eller fordømt, og henvist til den evige ilden (Q 2:167; 3: 131 og 192, 9:63; 43:74-78; 72:32; 74:26-30).

kreativ impuls som kan produsere godt eller ondt. Men oftest oppfattes *nafs* som en indre pådriver til dårlige handlinger. Et eksempel finner vi i Q 5:30, hvor *nafs* er identifisert som det som fikk en av Adams sønner til å rettferdiggjøre det å drepe sin bror. I Q 53:23 fremheves *nafs* som setet for menneskets (egoistiske) ønsker for seg selv. Underforstått innebærer dette å ønske seg de gale tingene, i motsetning til det som er akseptabelt for Gud. I noen tilfeller blir *nafs* beskrevet som “en stemme innenfra” som hvisker til mennesker (jf. Q 50:16). Videre sies *nafs* å være lunefull (jf. Q 79:40). *Nafs* er med andre ord en litt uforutsigbar dimensjon ved mennesket, og representerer en konstant indre trussel mot menneskers etiske og religiøse integritet.

Parallelt med den hviskende *nafs*, som utgjør en indre trussel, finner vi også forestillingen om den hviskende Satan, som beskrives som den som hvisker i menneskers bryst (jf. Q 114:5), eller presenteres som en som henvender seg til mennesker gjennom hvisken (jf. Q 20:120: *fa-waswasa ilayhi l-shaytānu qāla: yā ādamu*, “og Satan hvisket til ham og sa: O Adam”). Satan/Iblis får også rollen som en ekstern fiende og en konstant trussel, som følge av fallet (jf. Q 7:17). Dermed presenteres den menneskelige eksistens som en tilstand av fundamental usikkerhet, under stadig trussel fra både interne og eksterne krefter, og underlagt Guds suverene vilje.

## 8. Avsluttende kommentarer

Som jeg nevnte innledningsvis, behandles ikke temaet menneskets natur eller den menneskelige eksistens på en filosofisk sammenhengende og stringent måte i Koranen. Som vi har sett finnes det forestillinger, begreper og ideer her som ikke nødvendigvis lar seg integrere i et koherent system. I Terje Stordalens bok (1999) om mennesket i Det gamle testamente oppsummerer han grunnleggende trekk ved den antropologien som formuleres der ved å si at mennesket er støv og livspust. Som vi har sett kunne dette like gjerne blitt skrevet om mennesket slik det presenteres i Koranen. Mennesket formes av støv eller leire, i hendene på den store pottemakeren, som ifølge Koranen gir mennesket “den beste form”. Livspusten som blåses inn i de første menneskene, Guds *rūḥ*, er det som gir mennesket liv og som kan forstås som en

henvisning til en spesiell relasjon mellom Gud og mennesket. Samtidig er menneskets tilværelse preget av ambivalens. Det appelleres til menneskets fornuft og dets evne til å erkjenne Gud, samtidig som det erkjennes mennesket også er underlagt sine følelser, drifter og begjær, og er svakt og glemsomt. Mennesket er derfor ikke alltid i stand til å gjøre det rette, ta de rette valgene, eller innse hvordan de burde leve, selv om de også er “fornufts-vesener”.

Menneskets svakhet kan selvfølgelig karakteriseres som en negativ eller pessimistisk antropologi, jf. Reynolds. Men etter min mening kan man like gjerne si at ambivalens, usikkerhet og skjørhet er en god beskrivelse av den menneskelige eksistens og den menneskelige natur slik den fortelles og fremstilles i Koranen. Mennesket slik det fremstilles i Koranen lever i ulike typer spenningsfelt. Det er ontologisk bundet til jorden, skapt av støv eller leire, men selve livskraften og intellektet er derimot koblet til det guddommelige i fortellingen om innblåsing av *rūh*. Vi har også sett hvordan den overordnede ideen om pakten har betydning for Koranens antropologi, i det mennesket plasseres i et spenningsfelt mellom dets naturlige disposisjon (til å tilbe Gud alene, som var den sanne religionen fra skapelsen av), og de menneskelige drifter og tilbøyeligheter som gjør dem svake, glemsomme og lette å villedes. Koranens rolle ifølge dens egen selvforståelse er å “vekke” menneskene, advare dem, og minne dem på hva som er sant og rett, det naturlige og beste, nemlig å følge den sanne religionen, som er den Abraham fulgte. Og som ifølge Koranen er den religionen både de tidligere profetene og Muḥammad ble sendt for å forkynne.

## 9. Litteratur

Abdel Haleem, M.A.S., 2004, *The Qur'ān: A New Translation*, Oxford World's Classics, Oxford: Oxford University Press.

Arnaldez, R., 1978, 'KhalḲ', i *Encyclopaedia of Islam*, New Edition 4, red. B. Lewis, Ch. Pellat & J. Schacht, Leiden: Brill, 980-988.

Bakker, D.J., 1965, *Man in the Qur'ān*, avhandling avlagt ved Vrije Univ Amsterdam.

Baldick, J., 1992 [1989], *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, London: I.B. Tauris & Co Ltd.

- Barlas, A., 2002, *“Believing Women” in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*, Austin: University of Texas Press.
- Bauer, K., 2015. *Gender Hierarchy in the Qur’an: Medieval Interpretations, Modern Responses*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donner, F., 2008, ‘The Qur’an in Recent Scholarship: Challenges and Desiderata’, i *The Qur’an in Its Historical Context*, red. G.S. Reynolds, Oxon: Routledge, 29-50.
- Eggen, N.S., 2007, *Koranen: Innføring i en tekst- og tolkningstradisjon*. Oslo: Solum Forlag.
- Ernst, C.W., 1997, *The Shambhala Guide to Sufism: An essential introduction to the philosophy and practice of the mystical tradition of Islam*, Boston: Shambhala.
- Farstad, M.H., 2008, ‘Om skriftlighet, muntlighet og muntlighet i skrift: Teoretiske refleksjoner i forhold til studiet av Koranen’, *DIN-tidsskrift for religion og kultur* 3, 3-19.
- Farstad, M.H., 2012, *Chaste, Chosen and Purified: An analysis of the Qur’anic narratives about Maryam*, PhD-avhandling avlagt ved Universitetet i Bergen.
- Farstad, M.H., 2014, ‘And God loves those who purify themselves’ (Q 9:108): Qur’anic notions of purity and purification’, i *Micro-level analyses of the Qur’an*, red. H. Rydving, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 15-46.
- Farstad, M.H., 2017, ‘Anthropology of the Qur’an’, i *Encyclopaedia of the Quran*, Brill Online Supplements.
- Gilhus, I.S., 1997, *Laughing Gods, Weeping Virgins: Laughter in the History of Religion*, London: Routledge.
- Graham, W., 1987, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, New York: Cambridge University Press.
- Guillaume, A., 2007 [1955], *The Life of Muhammad*, Oxford: Oxford University Press.
- Ibn Manzūr, Jamāl al-Dīn (d. 711), 1981 [1311], *Lisān al-‘Arab* 1-6, Cairo: Dār al-Ma‘ārif.
- Izutsu, T., 2002 [1959], *Ethico-Religious Concepts in the Qur’an*, Montreal: McGill-Queen’s University Press.
- Katz, M.H., 1997, *Purified Companions: The Development of the Islamic Law of Ritual Purity*, avhandling avlagt ved the Faculty of the Division of the Humanities, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Chicago.

- Katz, M.H., 2001, 'Cleanliness and Ablution', i *Encyclopaedia of the Qur'ān* 1, red. J. Dammen McAuliffe, Leiden: Brill, 341-344.
- Lumbard J.E.B., 2015, 'Covenant and covenants in the Qur'an', *Journal of Qur'anic Studies* 17, 1-23.
- Nagel, T., 2010 (red.), *Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld*, München: De Gruyter Oldenburg.
- Neuwirth, A., 2006, 'Structure and the Emergence of Community', i *The Blackwell Companion to the Qur'ān*, red. A. Rippin, Malden, MA: Blackwell, 140-158.
- Neuwirth, A., 2010, *Der Koran als Text der Spätantike: ein europäischer Zugang*, Frankfurt: Verlag der Weltreligionen.
- Reinhart, K.A., 1990, 'Impurity/no danger', *History of Religions* 30, 1-24.
- Reynolds, G.S., 2010. *The Qur'an and its Biblical Subtext*. London: Routledge.
- Reynolds, G.S., 2021. "The Human Was Created Out of Haste". On Prophecy and the Problem of Human Nature in the Qur'an', i *Religions* 12 (8), 589 <https://doi.org/10.3390/rel12080589>.
- Robinson, N., 2003 [1996], *Discovering the Qur'ān: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, Washington, DC: Georgetown University Press.
- Sinai, N., 2017, *The Qur'an: A Historical-Critical Introduction*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Stordalen, T., 1999, *Støv og livspust: Mennesket i Det gamle testamente*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Stowasser, B.F., 1994, *Woman in the Qur'an: Traditions and Interpretation*, New York: Oxford University Press.
- Wadud, A., 1999, *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press.
- Watt, W.M., 1990, 'Created in His Image: A Study in Islamic Theology', i *Early Islam: Collected articles*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 94-100.