

Ziauddin Sardar: om vetenskap, islam och socialkonstruktivism

Perhaps my main assumption is that the ‘purpose’ of science is not to discover some great objective truth; indeed, reality, whatever it may be and however one perceives it, is too complex, too interwoven, too multidimensional to be discovered as a single objective truth. The purpose of science, apart from advancing knowledge within ethical bounds, is to solve problems and relieve misery and hardship and improve the physical, material, cultural and spiritual lot of mankind. The altruistic pursuit of pure knowledge for the sake of ‘truth’ is a con-trick.¹

Vetenskap förknippas allmänt med det moderna, sekulära samhället. Som sådan kan den också kallas västerländsk eller europeisk; byggd på värderingar från den miljö där den föddes. Hur kan vetenskapen passas in i andra – ickesekulära – miljöer? Ett intressant försök att formulera en islamisk vetenskap i relation till socialkonstruktivistisk vetenskapskritik återfinns i den brittiska skribenten Ziauddin Sardars författarskap. Sardars tankar om en islamisk vetenskap spelar en framträdande roll i islamologen Leif Stenbergs avhandling *The Islamiization of Science*. Genom att här ge en presentation av hur Sardar argumenterar för behovet av en islamisk vetenskap vill jag visa att han i mycket högre grad än vad Stenberg visar ingår i den tradition av socialkonstruktivistisk vetenskapskritik som brukar betecknas STS. Presentationen hoppas öppna för tankar kring de komplexa möjligheterna att kombinera till synes ömsesidigt uteslutande teorier i en ideologi.

Ziauddin Sardar föddes i Pakistan 1951, elva år senare flyttade hans familj till London och Zia blev brittisk medborgare. Efter grundskolan studerade han fysik och informatik på City University. Efter det har Sardar aldrig varit en del av den etablerade akademien utan verkat som fri skriftställare. Under 1970-talet arbetade han som informatör vid *Hajj Research Council* i Jeddah i Saudiarabien och reste under flera år genom hela den muslimska världen och studerade dess vetenskapliga institutioner. Han har bland annat skrivit för tidskrifterna *Nature*, *New Scientist* och *New Statesman*; varit redaktör för *Inquiry*

¹ Ziauddin Sardar, *Explorations in Islamic science, Islamic futures and policy studies*, London: Mansell 1989, s. 6.

och *Futures*, skrivit litteraturkritik för *The Independent*; tillsammans med Meryll Wyn Davis startat och drivit ett mediabolag som producerar dokumentärer om islam; på senare år författat en rad böcker i Icon Books serie *Introducing...*; varit gästprofessor i *science and technology policy* vid Middlesex University och i *post colonial studies* vid City University samt varit föreståndare för *Centre for Policy and Future Studies* vid East-West University i Chicago. Hans författarskap har framförallt rört sig kring islam, vetenskap, framtidsstudier och kulturkritik. Sardar är också en grundarna och förgrundsgestalterna i det muslimska tankkollektivet *idjmal*.

Ziauddin Sardar har sedan slutet av 1970-talet varit en av de mest framträdande deltagarna i diskussionerna om muslimsk och islamisk vetenskap.² Lief Stenberg har i sin avhandling *The Islamization of Science* undersökt det han kallar för den moderna diskursen om islamisering av vetenskap. Sardar analyseras där som representant för en av dessa positioner. Stenberg är islamolog, och hans avhandling uppehåller sig främst kring synen på islamisering, snarare än kring olika former av vetenskapskritik. Till skillnad från Stenberg vill jag undersöka vilken roll vetenskapsteoretiker som Thomas Kuhn och andra i en vetenskapskritisk tradition spelar i Sardars texter. Därmed vill jag hävda att denna immanenta västerländska kritik utgör en viktigare del av Sardars tänkande än vad Stenberg tillerkänner den.

Stenberg menar att det går att urskilja fem betydande positioner i diskursen om islam och vetenskap. Hans avhandling handlar om de fyra som på något sätt vill islamisera vetenskapen. Den femte positionen är således den, företrädd av, bland andra, den nobelprisbelönade pakistanske teoretiske fysikern Abdus Salam, som menar att vetenskap och religion är separata enheter. Möjligen skulle det gå att finna radikala islamister som skulle kunna presenteras som en sjätte position som helt förkastar den västerländska vetenskapen, men de ingår inte i den diskurs Stenberg undersökt.³

² Det är vanligt att använda termen 'muslimsk' för att referera till en vidare kulturell mening av islam och dess samhällen, och 'islamisk' för att tala om islam som trossystem och teologi. Så görs även i denna text.

³ Lief Stenberg, *The Islamization of science: four Muslim positions developing an Islamic modernity*, *Lund studies in history of religions*, 6, Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1996, s. 20f.

Stenberg tecknar även en historik över genren islam och vetenskap som utgår från Ernest Renan som på 1880-talet hävdade att islam och vetenskap var inkompatibla, eftersom vetenskapen hör samman med en modern civilisation. Mot Renan argumenterade Djamal ad-Din al-Afghani att vetenskapen faktiskt utvecklats i den muslimska världen och att islam är förnuftets religion som innehåller samma essens som den moderna rationalismen. Tillsammans med Muhammad Abduh är al-Afghani den viktigaste ideologen i *islah*-rörelsen som vid sekelskiftet argumenterade för en modernisering av islam. Denna moderniseringsrörelse har sedan kontinuerligt funnits inom islam och har, beroende på vilken kontext de verkat i, talat för olika reformer av islam och det muslimska samhället för att anpassa det till den moderna världen och bli en del av framsteget. Mot modernisterna stod de som snarare såg lösningen i en islamisering av samhället, en återgång till de ideal som rått under den muslimska guldåldern (ca 750- ca 1300 i vår tideräkning). Mest framträdande bland dessa är det egyptiska *Ikwban-i-Muslimun* (Muslimska brödrskapet) med ideologer som Hasan al-Banna och Sayyid Qutb och även den pakistanska *Jamaat-i Islami* (Islamiska partiet) med grundaren Sayyid Abu al-Ala Maududi.⁴ Sardar själv studerade framförallt Qutb och Maududi noggrant medan han läste fysik vid City University och deltog i det sena sextiotalets vänsterradikalism bland annat genom engagemang i *The Hackney Citizens' Rights group*.⁵

Hur argumenterar då Sardar för behovet av en islamisk vetenskap? Jag har valt att närmare studera boken *Explorations in Islamic Science* för att se hur han bygger upp sin argumentation. Denna analys kommer sedan att underbyggas med utblickar över Sardars övriga författarskap. *Explorations* utgörs av fem löst sammanfogade artiklar som var för sig innehåller en avslutad argumentation och slutsatser. Genom de flesta av de fem kapitlen, och i vissa andra av Sardars böcker om islam, används en liknande argumentationsstruktur. Först hävdas att den muslimska kulturen varit ansvarig för en stor del av de framsteg som lagt grunden för det moderna Västerlandet, ett inflytande som förnekats och bortförklarats av västerländska historiker. Sardar hänvisar som

⁴ Stenberg, *The Islamization of science*, s. 32ff.

⁵ Ziauddin Sardar, »British, Muslim, Writer«, i *Other than identity: the subject, politics and art*, red Juliet Steyn, New York: Manchester Univ. Press 1997, s. 71ff.

exempel till att bara tio sidor av J. D. Bernals 1 325 sidor långa arbete *Science in History* ägnas åt den muslimska världens vetenskap.

För att visa på absurditeten i denna dominerande historieskrivning gör Sardar en tämligen grundlig genomgång över de mest betydande vetenskapsmännen och deras resultat under den muslimska guldåldern. Sardar hävdar även att dessa resultat i mycket högre grad än vad som erkänts låg till grund för den vetenskapliga revolutionen: att den muslimska guldåldern var en ren behållare där den grekiska vetenskapen lagrades innan den plockades upp av renässansen är en myt skapad av sekularismen. Två av de allra viktigaste vetenskapliga förebilderna i den muslimska guldåldern är i Sardars framställning Abu Raihan Muhammad al-Biruni och Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazzali. Det är inte bara deras vetenskapliga resultat som Sardar lyfter fram, utan i lika hög grad deras holistiska syn på kunskap och deras förmåga att med olika metoder söka kunskap, där den vetenskapliga metoden bara är en av vägarna till kunskap.⁶ Viktig är al-Ghazzalis kritik av mutaziliternas rationalistiska filosofi, till vilka Sardar räknar alla som okritiskt accepterade den grekiska filosofins rationalism som satte förnuftet framför den religiösa etiken, till exempel al-Farabi (Alfarabi), Ibn Sina (Avicienna) och Ibn Rushd (Averroës).⁷

al-Ghazzali kategoriserar kunskap (*ilm*) med utgångspunkt i tre kriterier.

- 1) Källan: kunskap kan vara uppenbarad eller icke uppenbarad.
- 2) Kunskapen kan vara nödvändig för individen eller för samhället.
- 3) Kunskapens sociala funktion: det finns lovvärd och klandervärd vetenskap.⁸

⁶ Denna historieskrivning är Sardars gängse och förekommer i flera av kapitlen, mest utförligt i Sardar, *Explorations in Islamic science*, kap 1. Se även Ziauddin Sardar, *Muhammad for beginners*, Cambridge: Icon Books 1994, s. 78-125. I en bok om Rushdieaffären skriven tillsammans med *idjmal*-kollegan Merryl Wyn Davis kommer denna positiva historia om den islamiska traditionen först efter en kritik av Västerlandets förvrängda fantasier om islam och en lika kritisk analys av koloniala medlöpare (*Brown sahibs*); se Ziauddin Sardar och Merryl Wyn Davies, *Distorted imagination: lessons from the Rushdie affair*, London/Kuala Lumpur: Grey Seal/Berita 1990. Kritiken av föreställningen om islam i väst återkommer och utvidgas i Ziauddin Sardar, *Orientalism, Concepts in the social sciences*, Philadelphia, PA: Open University Press 1999

⁷ Sardar, *Explorations in Islamic science*, s. 13ff.

⁸ Ziauddin Sardar, *Science, technology and development in the Muslim world*, London: Croom Helm 1977, s. 30.

Enligt Sardar är det den uppenbarade kunskapen som sätter ramarna för allt annat kunskapssökande, men vilka slutsatser som skall dras av den uppenbarade sanningen måste hela tiden förstås i ljuset av den vetenskapliga kunskap och sociala situation som utgör samtiden.

Sardar är djupt kritisk mot *taqlid*, den auktoritetstro som uppkom ur kritiken av rationalismen och som han kallar för det dominerande paradigmet som är orsak till islams nedgång. Motsatsen till *taqlid* är *ijtihad*, att sträva och kämpa med att göra en egen tolkning. Genom *ijtihad* kan den islamiska vetenskapen åter bli en levande del av ett muslimskt samhälle. Det islamiska vetenskapsparadigmet hålls uppe av begreppen *tawbeed* (enhet), *khilafa* (ansvar för Guds skapelse) och *ibadab* (vördnad och kontemplation). Inom dessa ramar kan den islamiska vetenskapliga kunskapen främja *adl* (social rättvisa) och *istislah* (det allmännas intresse).⁹

Sardar framstår här som en tänkare djupt rotad i den islamiska traditionen. Men hans analys har också en annan, lika viktig sida. Detta är bara ett (nummer 2) av fyra argument för en islamisk vetenskap, enligt Sardar.

- 1) Olika civilisationer har skapat olika, särskiljda vetenskaper;
- 2) islamisk vetenskap har en egen och tydlig historisk identitet;
- 3) Den västerländska vetenskapen bär på en inneboende destruktivitet som hotar mänsklighetens fortlevnad;
- 4) den västerländska vetenskapen kan inte möta muslimska samhällens fysiska, kulturella och andliga behov och önskningar.¹⁰

Det första argumentet har Sardar framförallt sökt föra som redaktör, framförallt i antologin *The revenge of Athena* där olika traditioners förespråkare samlats i en kritik av

⁹ Sardar, *Explorations in Islamic science*, s. 63ff. Denna modell för islamisk vetenskap presenteras även i Ziauddin Sardar, *Introducing science*, Cambridge: Icon Books 2002, s. 93ff.

¹⁰ Sardar, *Explorations in Islamic science*, s. 5. Dessa fyra argument strukturerar framställningen i Sardar, *Introducing science*, passim. Även den introduktion till matematik som Sardar skrivit med Jerry Ravetz vilar på denna struktur. Den framställer matematiken som en social konstruktion som kan byggas på olika likvärdiga grunder, den presenterar aztekisk, maya, babylonisk, egyptisk, grekisk, indisk, kinesisk, islamisk och europeisk matematik och diskuterar sedan matematik, vetenskap och eurocentrism. Ziauddin Sardar och Jerry Ravetz, *Introducing mathematics*, Cambridge: Icon Books 1999.

den västerländska vetenskapen.¹¹ Det andra argumentet har presenterats ovan, där det som oftast är sammanvävt med det som Sardar presenterat som ett fristående fjärde argument. Men en minst lika viktig del för att påvisa behovet av en islamisk vetenskap är det tredje argumentet om den västerländska vetenskapens destruktivitet. Också detta argument vävs samman med det fjärde och vilar på att först visa att tron på den västerländska vetenskapens objektivitet inte längre är möjlig i ljuset av det arbete externalistiska vetenskapshistoriker och teoretiker presenterat under 1900-talet. I de tidiga skrifterna är det framförallt Jerome Ravitz och Thomas Kuhn som Sardar bygger på och hänvisar till för att visa att vetenskapen alltid är beroende av samhällsliga värderingar. Den objektiva observation som den västerländska vetenskapen sagts sig bygga på är en myt. Alla fenomen filtreras genom vår världsbild och vår kultur.

The laws of nature are not expressed in mathematical formulae, in indelible ink across the heavens; they are manufactured in ball-points in laboratories and institutes. [--] Scientists do not seek after truth or collect facts, they solve problems. The choice of the problem, who makes the choice and on what grounds, may well be more important than the solution. The choice is the principle point of influence of society, worldview, political realities of power, prejudice and value systems on even the 'purest' of science.¹²

Detta påstående följs och styrks av en presentation av Kuhns *Structure of scientific revolutions*. Sardar kritiserar också vetenskapens reduktionistiska ideal som fått sitt logiska slut hos B. F. Skinner och behavioristerna. Reduktionismens logik reducerar objektivitet till objektivifiering och följderna av västerländska excesser i kolonialism, sexism, rasism, klasshat och andra sociala problem reduceras till effekter av människans biologiska natur.¹³ Detta kan vi lära av marxistiska vetenskapsfilosofer som J. D. Bernal, men

¹¹ Ziauddin Sardar, red, *The revenge of Athena: science, exploitation and the Third World* London: Mansell 1988. Här medverkar bland många andra Claude Alvares och Susantha Goonatilake vars projekt – som talar för användbarheten av den indiska vetenskapen och försöker att skapa en samtida vetenskap på sydasiatisk grund – Sardar hänvisar till med uppskattning. se bl.a. Ziauddin Sardar, *Postmodernism and the other: the new imperialism of Western culture*, London: Pluto Press 1997, s. 285; Claude Alphonso Alvares, *Science, development and violence: the revolt against modernity*, Delhi/Oxford: Oxford University Press 1992 och Susantha Goonatilake, *Towards a global science: mining civilizational knowledge, Race, gender, and science*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press 1998.

¹² Sardar, *Explorations in Islamic science*, s. 45 & 51.

¹³ Sardar, *Explorations in Islamic science*, s. 98ff. Denna kritik framförs även utifrån den moderna kaosteoriens relation till västerländsk normalvetenskap i Ziauddin Sardar, *Introducing chaos*, Duxford, Cambridge: Icon Books 1998, s. 160ff.

eftersom de fortsätter att tro på vetenskapen som lösningen på dessa problem måste de lämnas där. Denna kritiska hållning till marxismen – som på intet sätt är ett förnekande av dess viktiga kritiska funktion – bygger Sardar på Jerome R. Ravetz. Med honom hävdar Sardar också att vetenskapens verksamhet måste bedrivas inom etiska gränser, gränser som inte kan hämtas i den samtida vetenskapen eller samhället.¹⁴ Det tack vare att de verkade inom ramen för den religiösa vishetstraditionen som al-Birunis och al-Ghazzalis vetenskapliga arbete blir föredömligt och nyttigt i Sardars ögon.

Vetenskapen beror av val, och de val som görs i västerländsk vetenskap handlar inte om att lösa de problem som råder i tredje världen. Istället för att söka bot på folksjukdomar som drabbar stora delar av världens befolkning lägger forskarna sin energi och sina anslag på saker som transplantationsforskning och provrörsbefruktning. Men även om man skulle styra över anslagen till forskning om diarrésjukdomar och schistosomiasis (snäckfeber) som är de vanligaste dödliga sjukdomarna i den muslimska världen, så kan inte den reduktionistiska medicinen lösa dessa problem. För detta krävs en holism som kan behandla sambandet mellan medicin, bevattningsfrågor, utbildningsfrågor, barns lekplatser och landsbygdens utveckling och jordbruk. Den islamiska vetenskapen utgår just från en sådan holism, menar Sardar, och den är därmed att föredra för den muslimska världen och dess behov.¹⁵ Sardars islamiska vetenskap är alltså inte något statistiskt, den formuleras tillsammans med andra ickevästliga alternativ som svar på den västerländska vetenskapens kris, den grundar sig på den islamiska vetenskapen under islams guldålder och riktar sig mot de praktiska problem som muslimska länder idag står inför.

Men denna genomgång av Sardars argument för en islamisk vetenskap har kanske inte tillräckligt tydliggjort vilken roll den vetenskapskritiska och modernitetskritiska västliga traditionen spelar i hans tänkande. För att göra detta tydligare kommer jag att söka svar i några av hans andra, senare skrifter, flera utgivna efter publikationen av Stenbergs avhandling som tillfört ytterligare underlag för en bedömning av Sardars tänkande som

¹⁴ Sardar, *Explorations in Islamic science*, s. 101ff. Se även Jerome R. Ravetz, *Scientific knowledge and its social problems*, Oxford: Clarendon 1971, kap 11, främst s. 311ff. En liknande argumentation finns även i Sardar, *Postmodernism and the other*, kap. 6.

¹⁵ Sardar, *Explorations in Islamic science*, s. 106f.

samtidigt fotat i västerländsk kritik och islamisk tradition. Men först en fundering kring de mer samtida islamiska tänkare Sardar bygger på.

Två av de han speciellt lyfter fram att han studerat noga i sin ungdom är, som tidigare nämnts, den islamistiska rörelsens ledande ideologer Sayyid Qutb och Maulana Maududi. Av dessa är framförallt Sayyid Qutb närvarande genom hela Sardars författarskap och kallas för "[one] of the most noted Muslim sholars of our time".¹⁶ Qutb, medlem i Muslimska brödrskapet, fängslades ett flertal gånger och hängdes slutligen av den egyptiska regimen 1966 för de åsikter han framförde i sina skrifter. David Pryce-Jones kallar i en artikel i *National Review* Qutb för "the spiritual father of bin Ladenism".¹⁷ Även många islamologer beskriver Qutb som en radikal fundamentalist driven av ett intensivt modernitetshat.¹⁸ Med den logik som driver amerikansk säkerhetspolitiskt influerad forskning om islam riskerar även Sardar att uppfattas som fundamentalist och en säkerhetsrisk genom sin koppling till dessa terrorismens ideologer.

*

I *Thomas Kuhn and the Science Wars*, utgiven i småskriftserien *Postmodern Encounters* 2000, tecknar Sardar den vetenskapskritiska traditionens historia, från första världskrigets stöt mot framstegstanken och J. D. Bernal's framträdande på scenen till STS och Sokal-affären i tidskriften *Social Text*, med Thomas Kuhn som berättelsens hjälte och centrum. Den historik Sardar här skriver är egentligen bara en samlad presentation av den kritik av den västerländska vetenskapen som han tecknat i *Explorations in Islamic Science*, även om framförallt Kuhn blir föremål för en fylligare presentation med biografisk kontextualisering. Denna bok slutar i en öppning för det Sardar i linje med Jerome

¹⁶ Sardar och Davies, *Distorted imagination*, s. 64.

¹⁷ David Pryce-Jones, »Treason of the cleric: The spiritual father of bin Ladenism«, *National Review* 2001, s. 22.

¹⁸ Emmanuel Sivan menar att Qutb tillhör fundamentalismens radikala kärna: "They are above all united by an intense hatred of the 'evil of evils', modernity". Emmanuel Sivan, *Radical Islam: medieval theology and modern politics*, New Haven: Yale U.P. 1985, s. 138. Andra som ger liknande bilder av Qutb (och även Maududi) är: Youssef M. Choueiri, *Islamic fundamentalism, Themes in right-wing ideology and politics series*, London: Pinter 1990, s. 69ff; John L. Esposito, *The Islamic threat: myth or reality?*, New York: Oxford Univ. Press 1992, s. 7ff & 125ff. Esposito menar dock att Qutb är radikal islamist, medan Maududi kommer undan med den mildare etiketten neo-revivalist. Även Bruce Lawrence ser Qutb och Maududi som den sunnitiska fundamentalismens huvudideologer: Bruce B. Lawrence, *Defenders of God: the fundamentalist revolt against the modern age*, London: Tauris 1990, s. 191ff.

Ravetz kallar för postnormal vetenskap. Den postnormala vetenskapen ger möjlighet för en vetenskap som tar moraliska hänsyn, t.ex. en islamisk vetenskap.¹⁹ Den enda betydande skillnaden i denna framställning jämfört med den Sardar givit i sin diskussion om islamisk vetenskap är att Rachel Carsons *Silent Spring* tydligare lyfts fram vid sidan av Kuhns *The Structure of Scientific Revolutions* som moment som undergrävt vetenskapens legitimitet.²⁰ Sardar menar också att radikaliteten i Kuhns kritik har tonats ned och hans teorier har approprierats av försvarare av vetenskapen. Detta har lett till att det sanna arvet efter Kuhn, som det formulerats av Feyerabend och Ravitz har marginaliserats och radikal vetenskapskritik har kommit att förknippas med irrationalitet.²¹ Samma argument utvecklas ytterligare och en än fylligare historik över den vetenskapskritiska traditionen ges i *Introducing Science* från 2002.²²

Även i *Cultural Studies for Beginners* presenterar Sardar Kuhn, Ravetz, Feyerabend och Bruno Latour och Steve Woolgar som viktiga kritiker av vetenskapen. Denna gång framställs de istället som en del av den bredare traditionen av kulturkritiska studier: Sardar för samman traditionen från Birminghamskolan och *New Left* och den vetenskapskritiska traditionen i Donna Haraway. Även i denna bok presenterar Sardar en radikal kritik av den västerländska moderna – och postmoderna – kulturen, han är mycket noga med att framhålla att *cultural studies* inte kan producera nya värden. Vägen leder inte till det postmoderna tvivlet hos den av honom mycket hårt kritiserade Salman Rushdie. Han avslutar med att öppna för den andra delen av sitt skriftställarskap:

Champions of cultural studies should not make claims on its behalf that cannot be substantiated. Cultural studies is not an ideology. It is not a religion. It does not give meaning and direction to those who follow or use it. It does not, and cannot, teach us how to live a god, moral life. [...] However, as a collective term for a number of diverse and often contentious intellectual endeavours that expose power in all its ubiquitous forms, cultural studies has a great future. As a dissenting movement, cultural studies can remain open to unexpected,

¹⁹ Ziauddin Sardar, *Thomas Kuhn and the science wars, Postmodern encounters*, Cambridge: Icon Books 2000, s. 61ff.

²⁰ Sardar, *Thomas Kuhn*, s. 37.

²¹ Sardar, *Thomas Kuhn*, s. 60f.

²² Sardar, *Introducing science*, passim.

unimagined, uninvited possibilities – especially those that come from outside the West.²³

Möjligheterna att lära sig att leva ett gott moraliskt liv, och att skapa en god och moralisk vetenskap återkommer Sardar till i *Muhammad for Beginners*. I dessa mer populärt riktade böcker blir naturligtvis argumentationen en något annan. Presentationerna kan inte vara lika fylliga vilket gör att de värderande omdömena blir tydligare. Återigen framför Sardar al-Baruni (i *Explorations* och *Distorted Imaginations* transkriberad som al-Biruni) och här även ibn Haytham som några av de mest föredömliga muslimska vetenskapsmännen. Sardar hävdar ju att vetenskapen beror av det samhälle där den produceras och presenteras, men ändå säger han till exempel att al-Majriti bevisade principen om kemiskt bevarande av massa, något som han menar at Lavoisier tog äran för 900 år senare. Han skriver också att Harveys teorier om blodomloppet kommer från ibn Nafis som var verksam under andra halvan av 1200-talet. Men framförallt ägnar han ett omfattande avsnitt åt att visa alla de nya och fantastiska vetenskapliga resultat som skapades under den muslimska guldåldern. Här finns ingen diskussion om på vilket sätt dessa resultat är i linje med islam, till skillnad från den västerländska vetenskap som sägs ha sin förutsättning här.²⁴ Däremot finns i slutet av boken en kort presentation av diskussionen om en islamisering av kunskap där hans egen version av islamisk vetenskap utgör ett viktigt exempel.²⁵

Vilken roll har då islamiska tänkare respektive västerländsk vetenskaps- och kulturkritik i Sardars tänkande? Leif Stenberg skriver.

[I]n his presentation of the *idjmalis*, he [Sardar] criticises the ideas of Thomas S. Kuhn and Paul Feyerabend. Sardar dismisses thier views of science. But, at the same time, Kuhn, Feyerabend, Karl Popper and Michel Foucault are referred to by the *idjmalis* as prestigious names used to substantiate their own position. [---] Sardar argues that both Popper and Kuhn have positive views of science and conceive of science as basically true and good. [---] However, Popper and Feyerabend are quoted in hope that their

²³ Ziauddin Sardar, *Cultural studies for beginners*, Cambridge: Icon Books 1997, s. 170f.

²⁴ Sardar, *Muhammad for beginners*, , s. 98ff.

²⁵ Sardar, *Muhammad for beginners*, s. 165ff.

prestigious names will convince the readers and substantiate the *idjmalī* standpoint in the discourse.²⁶

Stenberg's resonemang bygger här i huvudsak på en enda sida i Sardars *Explorations in Islamic Science*. Men Stenberg övertolkar i min ögon den kritik av Kuhn och Feyerabend som framförs där, Sardar kritiserar dem för att de – trots sin radikala och träffande kritik av den västerländska vetenskapen – i slutändan ändå skyddar etablissemangen. Men att därifrån gå till att säga att deras namn endast används som retorisk fernissa för att övertyga läsaren är väl starkt. För det första så används Popper av Sardar framförallt som en representant för en ohållbar positivism, och snarare än att bara åberopa hans prestigefyllda namn utsätter han Popper för en grundlig kritik av falsifieringens omöjlighet som vetenskaplig metod. För det andra så använder Sardar i sin kritik av Popper argument från Kuhn och Feyerabend för att visa att falsifikationstesen inte kan hjälpa oss avgöra vilken, eller vilka, av ett vetenskapligt paradigms alla sammanvävda antaganden som falsifierats av en specifik empirisk observation.²⁷ Kuhn och Feyerabend är således grundläggande för den argumentation som Sardar för mot Popper. Men hos Stenberg framstår det som om Sardar helt på egen hand utarbetat sin kritik av den västerländska vetenskapen och bara söker stöd för sin hållning genom att referera till ”Popper, Kuhn och andra”.²⁸

Det är naturligtvis svårt att belägga när och varför Sardar börjar formulera sin kritik av västerlandet i de ordalag han gör, men det förefaller mig väl idealistiskt att tänka sig att Sardars gedigna beläsenhet inom den vetenskapskritiska traditionen inte skulle ha påverkat innehållet i hans kritik, även om han redan i början av sin läsning hade en kritisk hållning. Men samtidigt motsägs det av flera av Sardars egna uttalanden. I en självbiografisk artikel skriver han att hans första bok *The Future of Muslim Civilisation* inte hade kunnat skrivas utan ”hans egen Maimonides” – Jerome R. Ravetz, vars bok *Scientific Knowledge and its Social Problems* är en ständigt återkommande referens hos Sardar.²⁹ I *The Future of Muslim Civilisation* presenterar Sardar en kritik av det han kallar de dominanta

²⁶ Stenberg, *The Islamization of science*, s. 60f.

²⁷ Sardar, *Explorations in Islamic science*, s. 137ff.

²⁸ “In his criticism he supports his views by quoting Popper, Kuhn and others” i Stenberg, *The Islamization of science*, s. 66.

²⁹ Sardar, »British, Muslim, Writer«, s. 79.

paradigmen i muslimskt tänkande och paradigmbegreppet presenteras även i det *glossary* som finns i boken. Kuhns begrepp paradigm strukturerar alltså från Sardars tidiga författarskap hans framställning av den muslimska traditionen och är det verktyg Sardar använder för att öppna ett utrymme för sin egen syn på vad islam av idag bör vara.³⁰

I introduktionen till *Explorations* skriver Sardar att han under arbetet med boken *Science, Technology and Development in the Muslim World* under mitten av 1970-talet inte var förberedd på den diskussion om islam och vetenskap som han mötte. Fram till dess hade han inte sett någon motsättning mellan vetenskap och islam.³¹ Ravetz och Sardar hade träffats redan innan Sardar gav sig ut på den resa genom den muslimska världens vetenskapsinstitutioner där han kom i kontakt med denna diskussion och Sardar har själv skrivit att det var Ravetz som lärde honom hur han skulle få till en bok av det material han samlat under sina fältstudier.³² Att hävda att den tradition Ravetz tillhör bara skulle vara fernissa på Sardars tänkande är reduktionistiskt. Kanske är det så att Stenberg – trots att han säger sig vilja betona betydelsen som europeiska och nordamerikanska muslimer spelar i den samtida debatten om islamisk vetenskap – har svårt för sammansatta identiteter.³³ Sardar själv talar i en självbiografisk artikel i en antologi om identitet om att andra har problem med att acceptera att han är brittisk, muslimsk och författare i en för honom själv harmonisk blandning som inte ger företräde för någondera.³⁴ Hans identitet är just sammansatt och att hävda att hans argumentation skulle vara exklusivt muslimsk reducerar denna sammansatthet, tycker jag.

Whether it be right-wing Britain or left-wing British activism and the race relations industry; traditionalist or modernist Muslims; secularist or libertarian ideologists or squads of postmodern intelligentsia – it is they who cannot deal with my ease with myself. From their variety and diversity of directions and approaches they all seek to delimit, to define strictly who I am and what I can, should or ought to be.³⁵

³⁰ Ziauddin Sardar, *The future of Muslim civilisation*, London: Croom Helm 1979, s. 56ff & 277f.

³¹ Stenberg, *The Islamization of science*, s. 1.

³² Sardar, »British, Muslim, Writer«, 78f.

³³ Stenberg, *The Islamization of science*, s. 14.

³⁴ Sardar, »British, Muslim, Writer«, s. 80f.

³⁵ Sardar, »British, Muslim, Writer«, s. 81.

Det är sant att Sardar har ett annat mål med sina texter än de flesta socialkonstruktivister och *cultural studies* författare som han använder sig av i sin argumentation. Men att därför säga att Sardar bara använder referenser för att ge legitimitet gör det oklart var han själv fått sina idéer ifrån. Enligt Stenberg använder Sardar samma teknik i relation till muslimska klassiker.

A reference of statements attributed to a historical example leads Sardar to conclusions on the status of science. These conclusions, however, are dependent on contemporary conditions. He points back at historical ideals such as al-Ghazzali's to find legitimate reasons for his own concept of the real nature of science.³⁶

Kan någon framställa tankar som inte är beroende av samtida förhållanden? Och hur ska man förstå Sardars uppfattning av de samtida förhållandena om de varken har formats av de muslimska klassiker han lyfter fram som föredömliga alternativ i sin historieskrivning, eller från de kuhnska begrepp som formar hans framställning, eller från de vetenskapskritiker han skrivit flera böcker om och i vilkas ord han klär sin framställning av den samtida krisen i vetenskapen? Är Sardar enligt Stenberg en ren och obefläckad empirist som oförmedlat tagit in sin samtidssyn från observationer?

Visst driver Sardar genomgående och konsekvent en specifik ståndpunkt som är hans egen, och alla de referenser han gör inordnas i den ideologi han skapar. Men av vad skapar han denna ideologi? Vilka ger formen och innehållet för hans tankar? Om referenserna till såväl muslimska klassiker som moderna vetenskapsteoretiker är rent legitimerande förefaller den enda förklaringen vara att Sardar skapar sitt författarskap ur en medfödd etnisk muslimskhet. Det är en slutsats som inte kan förklara hur Sardar bygger sin argumentation. Det förefaller då mer givande att se att det är möjligt att samläsa ett klassiskt muslimskt vetenskapsideal och moderna islamiska ideologer med en radikal konstruktivistisk kritik av den västerländska vetenskapen. Sardar vill inte propagera för en alternativ vetenskap, det skulle enligt honom ge den västerländska, moderna vetenskapen en privilegierad status som normalvetenskap. Sardars slutsats är att den kris för en objektiv positivistisk vetenskap som övertygande kartlagts av Ravetz, Kuhn och hela STS-fältet visat att vetenskapen måste hämta sina värderingar utanför sin

³⁶ Stenberg, *The Islamization of science*, s. 74.

egen sfär. Hans menar då att islam kan stå till tjänst med ett väl genomarbetat och tidigare lyckosamt vetenskapligt paradig, åtminstone för den muslimska världen. Det viktigaste är att vetenskapen själv inte kan producera etiska gränser för sin verksamhet. Sardars version av islamisk vetenskap genomsyras istället av ett grundläggande etiskt-religiöst och holistiskt perspektiv på världen, och däri låter han socialkonstruktivistiska och islamiska argument samarbeta.

Bibliografi

- Alvares, Claude Alphonso, *Science, development and violence: the revolt against modernity*, Delhi/Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Choueiri, Youssef M., *Islamic fundamentalism, Themes in right-wing ideology and politics series*, London: Pinter, 1990.
- Esposito, John L., *The Islamic threat: myth or reality?*, New York: Oxford Univ. Press, 1992.
- Goonatilake, Susantha, *Towards a global science: mining civilizational knowledge, Race, gender, and science*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1998.
- Lawrence, Bruce B., *Defenders of God: the fundamentalist revolt against the modern age*, London: Tauris, 1990.
- Pryce-Jones, David. »Treason of the cleric: The spiritual father of bin Ladenism«, *National Review* 2001.
- Ravetz, Jerome R., *Scientific knowledge and its social problems*, Oxford: Clarendon, 1971.
- Sardar, Ziauddin, *Science, technology and development in the Muslim world*, London: Croom Helm, 1977.
- , *The future of Muslim civilisation*, London: Croom Helm, 1979.
- , *Explorations in Islamic science, Islamic futures and policy studies*, London: Mansell, 1989.
- , *Muhammad for beginners*, Cambridge: Icon Books, 1994.
- , »British, Muslim, Writer«, i *Other than identity: the subject, politics and art*, red Juliet Steyn, New York: Manchester Univ. Press, 1997.
- , *Cultural studies for beginners*, Cambridge: Icon Books, 1997.
- , *Postmodernism and the other: the new imperialism of Western culture*, London: Pluto Press, 1997.
- , *Introducing chaos*, Duxford, Cambridge: Icon Books, 1998.
- , *Orientalism, Concepts in the social sciences*, Philadelphia, PA: Open University Press, 1999.
- , *Thomas Kuhn and the science wars, Postmodern encounters*, Cambridge: Icon Books, 2000.
- , *Introducing science*, Cambridge: Icon Books, 2002.
- , red *The revenge of Athena: science, exploitation and the Third World*, London: Mansell, 1988.
- Sardar, Ziauddin och Davies, Merryl Wyn, *Distorted imagination: lessons from the Rushdie affair*, London/Kuala Lumpur: Grey Seal/Berita, 1990.
- Sardar, Ziauddin och Ravetz, Jerry, *Introducing mathematics*, Cambridge: Icon Books, 1999.
- Sivan, Emmanuel, *Radical Islam: medieval theology and modern politics*, New Haven: Yale U.P., 1985.
- Stenberg, Leif, *The Islamization of science: four Muslim positions developing an Islamic modernity, Lund studies in history of religions, 6*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1996.