

# **Zakat, sadaqa og solidaritet.**

*Unge muslimeres begrunnelser for å gi til bistand.*

Ragnhild Bakke Sjøvollen



Masteroppgave i religionshistorie  
60 studiepoeng

Institutt for kulturstudier og orientalske språk  
Våren 2012

UNIVERSITETET I OSLO

© Ragnhild Bakke Sjøvollen

2012

Zakat, sadaqa og solidaritet. Unge muslimers begrunnelser for å gi til bistand.

Ragnhild Bakke Sjøvollen

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

## Sammendrag

Denne oppgaven er en kvalitativ intervjuundersøkelse som har kartlagt holdninger til bistand og fattigdom blant 15 unge muslimer i Oslo, alle født eller oppvokst i Norge. Informantenes svar analyseres i lys av vestlig og islamsk bistandsdiskurs.

Noen av informantenes holdninger innebærer en viss avstand til tradisjonell islamsk rettslære. Dette gjelder først og fremst spørsmålet om hvorvidt ikke-muslimer er verdige trengende. Informantene tolker islam slik at det *ikke* er noe forbud mot å gi til ikke-muslimer, og flere av dem mener at solidaritet med muslimer er irrelevant i *denne* sammenheng. Informantene er tydelig overbevist om at det er deres oppfatning av islam som er ”den riktige” selv om de åpent anerkjenner at andre muslimer er helt uenig med dem i dette.

Selv om informantenes holdninger ikke var preget av en partikulær solidaritet når det gjaldt religion, var den partikulære solidariteten til *opprinnelsesland* fremtredende. Informantene begrunner bistand med at de er solidariske med mennesker som bor i landet de selv eller foreldrene opprinnelig kommer fra. En slik partikulær solidaritet passer inn i både vestlig og islamsk bistandsdiskurs, men den er i liten grad religiøst begrunnet hos mine informanter.

Informantene oppfatter sin egen islamske tro som en enhetlig etisk tradisjon de kan ta i bruk i Norge når det gjelder veldedighet på global skala. Det er vanskelig å argumentere for at noen av holdningene *er* eller *tilhører* den ene eller andre tradisjonen, ettersom norske, muslimske ungdommer har gjort dem alle til sine egne. Informantene opplever at egen religiøs identitet passer inn i et norsk bistandsengasjement. Flere av informantene ga uttrykk for at det at muslimer og kristne kunne være enige om universelle verdier styrket påstanden om at de er nettopp dét – universelle.

Som mine informanter tydelig viser kan en fint kombinere elementer fra både islamsk og vestlig bistandsdiskurs, noe som kanskje vil overraske noen og være med på å endre den norske bistandssektorens selvforståelse.

## Forord

Denne masteroppgaven har blitt til med hjelp fra flere. Først og fremst står jeg i takknemlighetsgjeld til mine informanter. Uten dere hadde det ikke vært mulig å realisere dette prosjektet. Det finnes så mange flotte og engasjerte unge mennesker der ute. Lykke til videre, vi deler håpet om en bedre verden. Jeg vil også rette en stor takk til min veileder Nora Stene som har gitt meg gode råd helt siden oppstarten. Takk for at du hadde troen på at dette lot seg gjennomføre!

Takk til Alexa Døving for at du tok deg tid til å møte meg, og for at du satte meg på sporet av betydningen av *sawab*. Takk til Kaja Borchgrevink og Marta Bivand Erdal ved PRIO for lesestoff og oppmuntrende ord. Takk til Jonathan Benthall, Pnina Werbner og Kjetil Fretheim for nyttige lesetips.

Jeg vil takke alle mine medstudenter ved IKOS for følget, jeg hadde ganske sikkert ikke holdt ut uten selskap fra Marie, Ingrid, May – Lisbeth og resten av gjengen. Fatema og Fatima – dere er gull! Takk til familie og gode venner for uvurderlig støtte. Takk til Ida og Ingeborg for samvittighetsfull korrekturlesing – en ekstra stor takk til Vati for hjelp med transkriberingen av intervjuene. Tone, jeg hadde ikke kommet i mål uten deg. Takk til Kråkesølv, Kate Bush, Katzenjammer, Motorpsycho, Susanne Sundfør og Rim Banna for musikk til arbeidet.

Takk til min bestevenn, kjæreste og ektemann Martin for å trofast støtte gjennom to intense år. Vi har allerede klart de utroligste ting sammen, tenk hva vi kan få til!

Denne oppgaven er tilegnet to av mine viktigste forbilder. Kari Synnøve Margrethe og Sidsel, dere er kunnskapsrike, nysgjerrige og kloke kvinner. Sånn vil jeg bli når jeg blir stor.

Oslo, Mai 2012

# Innholdsfortegnelse

1 Innledning.....	9
1.1 Mine to hypoteser .....	10
1.2 Bakgrunn og tidligere forskning.....	10
1.3 Forskning på minoriteter og frivillighet i Norge .....	11
1.4 Nøkkelspørsmål .....	13
1.5 Unge muslimer som bistandsgivere.....	15
1.6 Betydningen av religiøs tilhørighet .....	16
1.7 Oppgavens relevans.....	18
1.8 Oppgavens avgrensninger.....	18
1.9 Oppgavens oppbygning .....	19
2 Vestlig bistandsdiskurs.....	20
2.1 Hva er fattigdom? .....	20
2.2 Menneskerettighetene som etisk rammeverk .....	21
2.3 Tradisjoner for sivil engasjement i Norge .....	23
2.4 Hvem er verdige trengende: holdninger til tigging i Norge .....	24
2.5 Norsk bistand.....	25
2.5.1 Moralsk diskurs i norsk bistandssektor.....	26
2.5.1.1 Veldigighet og almisser i vestlig bistandsdiskurs .....	26
2.5.1.2 Plikt og ansvar.....	27
2.6 Holdningsundersøkelser i den norske befolkningen.....	27
2.7 Kjennetegn ved vestlig bistandsdiskurs.....	29
3 Islamsk teologi og bistandsdiskurs.....	30
3.1 Introduksjon til sentrale begreper i islamsk teologi og rettsvitenskap .....	32
3.2 Hvem gir, og hvem får zakat? .....	33
3.3 Ideer om verdige trengende i islamsk rettspraksis og historie.....	35
3.3.1 De verdige trengende i islamsk rettslære .....	36
3.3.2 Historiske endringer i islamsk velferdstradisjon .....	39
3.4 Islamsk bistandsarbeid – en kort presentasjon .....	41
3.5 Kjennetegn ved en islamsk bistandsdiskurs .....	42
4 Metode.....	44
4.1 Intervjumetode og erfaringer fra feltarbeidet .....	45
4.1.1 Betydningen av sosial likhet og ulikhet.....	47
4.1.2 Misjon og motivasjon for å delta i undersøkelsen .....	48
4.1.3 Betydningen av kjønn .....	48
4.2 Kvalitativ metode: styrker og svakheter.....	49
4.3 Forskningsetiske utfordringer.....	51
4.4 Anonymisering .....	53
4.5 Presentasjon av datasett.....	54
4.5.1 Presentasjon av Minhaj Velferd.....	55
4.5.2 Presentasjon av Rahma Islamic Relief Fund .....	56
5 Presentasjon av datamaterialet .....	57
5.1 Hvem bør vi gi til.....	58
5.1.1 Begynn med dine nærmeste .....	58
5.1.2 Dit nøden er størst.....	60
5.1.3 Rasmusbruk og tigging - finnes det verdige trengende i Norge? .....	60
5.1.4 Medias rolle .....	62
5.1.5 Hvem gir vi til: betydningen av tilhørighet til opprinnelsesland .....	63
5.1.5.1 Mobilisering av minoritetsgrupper.....	64

5.1.5.2	Hvorfor er tilhørighet viktig? Informantenes egne refleksjoner .....	65
5.1.5.3	Generasjonsforskjeller.....	66
5.1.6	Hvem gir vi til: betydningen av religion.....	67
5.1.6.1	Bør pengene helst gå til muslimer?.....	68
5.1.7	Hvem gir vi til: ”ikke diskriminere på bakgrunn av troen din” .....	70
5.1.8	Hvem bør vi gi til? En oppsummering.....	71
5.2	Hvorfor bør vi gi? .....	72
5.2.1	Religiøse tradisjoner og ritualer.....	72
5.2.2	Zakat og ramadan.....	73
5.2.3	Veldedighet som religiøs plikt.....	74
5.2.4	Veldedighet som religiøs fromhet.....	74
5.2.4.1	Belønning og intensjon .....	75
5.2.4.2	Er resultatet viktig? .....	78
5.2.4.3	”Det er for guds skyld” .....	78
5.2.5	Takknemlig for å bo i Norge.....	80
5.2.6	Ansvarsfølelse og systemkritikk .....	81
5.2.7	Universelle verdier? .....	83
5.2.7.1	Mennesker er like mye verdt uansett religion .....	83
5.2.7.2	Medmenneskelighet – et instinkt?.....	84
5.2.7.3	Betydningen av oppdragelse og idealer .....	86
5.2.8	Hvorfor bør vi gi? En oppsummering.....	87
5.3	Hvordan bør vi gi? .....	87
5.3.1	Gi i det skjulte.....	88
5.3.2	Private overføringer versus bistandsorganisasjoner .....	89
5.3.3	Valg av bistandsorganisasjon.....	90
5.3.3.1	Hvorfor gi til en islamsk bistandsorganisasjon? .....	92
5.3.3.2	Betydningen av nettverk .....	94
5.3.4	Hvordan bør vi gi? En oppsummering.....	95
6	Oppsummering og konklusjon .....	96
6.1	Hvem bør vi gi til.....	96
6.2	Hvorfor bør vi gi? .....	99
6.3	Hvordan bør vi gi.....	100
6.4	Vurdering av hypotesene .....	102
6.5	Islamsk solidaritet eller islamsk universalisme? .....	104
6.6	Oppgavens tema og muligheter for videre forskning .....	107
7	Litteraturliste .....	109

## Ordliste og forkortelser

*Al fuqara'*: de fattige (de som lever i absolutt fattigdom)

*Al-masakin*: de trengende (de som ikke kan dekke grunnleggende behov)

*Barelwi*: en bevegelse innen sunni-islam med opprinnelse på det indiske subkontinentet, grunnlagt som et forsvar for tradisjonell tro og praksis mot reformistisk islam.

*Dar al-islam*: "islams hus", område hvor islamsk lov gjelder

*Dawa*: islamsk misjon, "invitasjon til tro".

*Dhikr*: "ihukommelse", sufi-rituale

*Fatwa*: juridisk erklæring

*Fiqh*: islamsk rettslære, studiet av sharia, den islamske loven

*Hadith*: overleveringer om profeten Muhammads uttalelser og handlinger

*Hanafi*: islamsk lovskole (sunni)

*Hanbali*: islamsk lovskole (sunni)

*Id al-adha*: årlig feiring som avslutter hajj, til minne om Abrahams vilje til å ofre Hassan

*Id al-kabir*: "den store Id", alternativ benevnelse på Id al-adha

*Ijtihad*: selvstendig tolkning av Koranen og hadith

*Iman*: tro, indre overbevisning.

*IMQ*: Idara Minhaj ul-Quran

*Jafari*: islamsk lovskole (shia)

*Jihad*: «anstrengelse på veien»; «hellig krig»; juridisk begrep

*Jihadisme*: ekstremistisk islamsk retning

*Khums*: islamsk skatt på krigsbytte (sunni) og andre inntekter (shia)

*Madrasa*: islamsk skole, koranskole; kan også brukes om høyskoler og universitet

*Maliki*: islamsk lovskole (sunni)

*Maslaha*: felles beste, samfunnets beste; juridisk uttrykk

*Marja' al-taqlid*: "kilde til etterlikning"; ayatollah av høyeste rang

*Mujahedin*: ”hellige krigere”

*Mufti*: juridisk rådgiver

*MWF*: Minhaj Welfare Foundation

*NGO*: Non- Governmental Organization

*Nisab*: Nedre grenseverdi for å være pliktig til å betale *zakat*

*Niyyah*: Intensjon om å gjøre noe godt (for guds skyld)

*NORAD*: Norwegian Agency for Development

*Qadi*: islamsk dommer

*Qurbani*: ofringen av husdyr under Id al-adha

*Ramadan*: muslimenes fastemåned (9.måned i det muslimske måneår)

*Sadaqa*: frivillig veldedighet, omfatter alle former for hjelp og gode handlinger

*Sawab*: religiøs belønning som resultat av gode gjerninger akkumulert gjennom livet

*Shafi'i*: islamsk lovskole (sunni)

*Sharia*: den islamske loven

*Sufi*: medlem av sufibrorskap

*Sure*: kapittel i Koranen

*Sunna*: profetens tradisjon

*Sunni-islam*: ”de som følger profetens sunna (tradisjon)”, største retningen innen islam, forskjellig fra shia-islam

*Shia*: ”parti”, islamsk trosretning

*Tafsir*: forklaring, korankommentar; sunni-islamsk tolkningstradisjon

*Tariqa*: ”vei”, ”metode”, sufibrorskap/sufiorden

*Ulama*: ”de lærde”, religiøse lærere; brukes både i sunni- og shia-islam

*Umma*: det islamske trosfellesskapet

*Waqf*: donasjon til veldedig formål i form av legat eller stiftelse

*Zakat*: det rituelle bidraget, obligatoriske almisser innen islam.

*Zakat a-fitr*: obligatorisk pengegave gitt til de fattige på slutten av fastemånedens ramadan



## 1 Innledning

Høsten 2010, da jeg begynte på masterprogrammet i religionshistorie, leste jeg en reportasje i Aftenposten Aften (W. K. Riatz 16.09.2010) som fortalte at nordmenn med innvandrerbakgrunn hadde samlet inn store summer til flomofrene i Pakistan gjennom egne innsamlingsaksjoner og organisasjoner. Bøssebærere fra organisasjonen Rahma Islamic Relief Fund ble intervjuet, og en av dem uttalte at ”Vi føler at det er folk med samme bakgrunn som oss som er aktive i organisasjonen. Derfor tror vi stadig flere unge med minoritetsbakgrunn melder seg inn” (W. K. Riatz 16.09.2010). Organisasjonen hadde på daværende tidspunkt samlet inn 2,7 millioner kroner, mer enn både Flyktningehjelpen og Leger Uten Grenser, ifølge Aftenpostens artikkel. Jeg ble nysgjerrig på hvorfor engasjementet var så stort blant norsk-pakistanere, og på hva som motiverte de unge bøssebærerne jeg kunne se på bildet. Var de motivert av de samme idealene og følelsene som jeg hadde da jeg selv var aktiv i Operasjon Dagsverk? Jeg gikk ut fra at vi helt sikkert ville ha mye til felles, men at det, slik de selv antydte i intervjuet, også lå en annen motivasjon og et annet engasjement bak. Et av fredsforskningssenteret PRIOs forskningsteam skrev en kronikk som stod på trykk i Aftenposten 8. november samme år («Bidrar 'her' og 'der'»):

Det er vanlig å anta at innvandrere som sender penger til sitt opprinnelsesland, som følge av sterk tilknytning «der», automatisk har en svakere tilknytning «her». (...) Det viser seg at de innvandrerne som er mest aktive i det norske samfunnet, ofte er de samme menneskene som har størst overskudd til å hjelpe personer i opprinnelseslandet (Erdal, Horst, Carling og Ezzati, Aftenposten 2010).

Jeg lurte på hvordan ressurssterke, unge muslimer med innvandrerbakgrunn selv ville forklare og begrunne en slik tilbøyelighet til å sende penger til opprinnelsesland, og videre hvordan de satte disse overføringene inn i en større, etisk kontekst hvor det også inngikk bidrag til utviklingshjelp i *andre deler av verden*. Jeg kom fram til at dette var et interessant tema å utforske gjennom min masteroppgave, og fant raskt ut at det fantes lite tilsvarende forskning på muslimsk veldedighet i norsk kontekst. Det var slik jeg kom fram til mitt forskningsspørsmål:

*Hvordan opplever unge muslimer i Norge samspillet mellom en universalistisk, humanitær profil på bistandsorganisasjonene de donerer til, og en muslimsk eller nasjonal solidaritetsfølelse?*

Dette spørsmålet har vært med meg helt fra begynnelsen. Mitt primære kildemateriale har vært dybdeintervju av 15 unge muslimer i Oslo. Analysen tar utgangspunkt i mine to hypoteser om i hvor stor grad unge muslimer i Oslo er påvirket av henholdsvis vestlig

bistandsdiskurs<sup>1</sup>. og islamske ideer om veldedighet. Hypotesene, presentert under, er i utgangspunktet uavhengig av hverandre, og ikke gjensidig utelukkende. Det vil være interessant å avdekke hvorvidt, og i så fall på hvilke områder, det oppstår konflikt mellom disse perspektivene. På samme måte vil analysen også kunne vise eksempler på hvorvidt ungdommene med suksess kombinerer disse to.

## 1.1 Mine to hypoteser

- 1) De moralske begrunnelsene for velferdsarbeidet til unge muslimer i Norge preges av vestlig bistandsdiskurs om universell, humanitær støtte til alle uansett religion og nasjonalitet, med utgangspunkt i menneskerettighetene.
- 2) De moralske begrunnelsene for velferdsarbeidet til unge muslimer i Norge preges av islamske trosforestillinger. Islams oppfordring til solidaritet mellom muslimer og religiøst fellesskap er særlig avgjørende for hvilke bistandsprosjekter de velger å støtte.

Med *velferdsarbeid* menes her alle former for engasjement, frivillig arbeid og pengedonasjoner til organisasjoner eller privatpersoner som ikke er familiemedlemmer. Denne typen velferdsarbeid omfatter alle mulige former for veldedighet og bistand som etter giverens intensjon er rettet mot verdens fattige.

## 1.2 Bakgrunn og tidligere forskning

I Koranen beskrives de gudfryktige som de som anerkjenner at tiggere og utstøtte har en rett «i det de eier» i sure 70, vers 22-25<sup>2</sup>. Videre sier Koranen at rikdommen ikke bare skal resirkuleres blant de rike og bli «til en utdelingsrunde blant de velstående blant dere» (Sure 59, vers 7). *Zakat* omtales i Koranen som påbudet om at alle troende skal gi et rituel bidrag årlig, en viss andel av ens økonomiske overskudd. Dette rituelle bidraget *zakat* er ikke bare et uttrykk for fromhet, men handler også om den enkeltes plikt overfor fellesskapet. Nest etter bønn er *zakat* det som gir størst fortjeneste i det hinsidige, skriver Kari Vogt. Målet med ritualbidraget er en mer rettferdig fordeling av godene (Vogt, 2005, s.77). Islamske lærde har utlagt religiøse lover basert på kildene, og disse inkluderer regler for arv, renteforbudet, og selvfølgelig den obligatoriske almissen *zakat*. Rettferdig fordeling er ikke bare en religiøs

---

<sup>1</sup> Diskursbegrepet henviser i denne oppgaven til at begreper, problemstillinger og formuleringer er deler av et språklig materiale som brukes innen et gitt felt, i denne sammenhengen bistand og veldedighet. Slike diskurser preger institusjoner, språk og individers erkjennelse av virkeligheten.

<sup>2</sup> Gjennom hele oppgaven er henvisninger til Koranen gjort ut fra Einar Bergs norske oversettelse, uten andre referanser enn henvisninger til sure og vers.

anbefaling i islam, det er et påbud, kommenterer Sohail Hashimi (Hashimi, 2010, s.197)

Det ser ut til å være en generell trend blant muslimer i Norge å samle inn penger til formål utenfor Norge. Dette gjelder også andre migrasjonssamfunn, og trenden med å overføre penger til familie og slekt i opprinnelsesland vedvarer selv om den *kan* være mer fremtredende hos migranter som nylig har ankommet Europa eller forventer å returnere til opprinnelsesland (Carling, 2008, s.589-592). Men denne oppgavens tema er altså veldedige donasjoner *utover* egen familie i opprinnelsesland, et fenomen som kan eksistere parallelt med økonomisk støtte til familie og slekt. Islamske veldedighetsorganisasjoner i Europa har som sin primære virksomhet å samle inn penger til humanitær hjelp til muslimer *utenfor* Europa (Smith og Filipiak 2007, s.82). Tradisjonelt sett har islam oppfordret de troende til først og fremst å benytte *zakat* til sosial utjevning i lokalmiljøet, men dette ser ut til å være i endring. Islamske bistandsorganisasjoner og deres givere i Europa har begrunnet det med at "sann" fattigdom ikke er å finne i de industrialiserte landene og at de føler seg forpliktet til å sende midlene dit det er mest bruk for dem (Benthall og Bellion-Jourdan, 2009, s.11).

Til tross for trenden med å donere til muslimske land og mottakere, har en de siste tjue årene observert et ønske om å tydeliggjøre den "humanitære" profilen på de islamske hjelpeorganisasjonene, og skille dette arbeidet tydelig fra det politiske og ideologiske arbeidet (Benthall og Bellion-Jourdan, 2009). Store beløp samles årlig inn av muslimske veldedighetsorganisasjoner i Europa og Nord- Amerika, og de fleste av disse tar også imot den religiøse skatten *zakat*. Flere organisasjoner tilbyr praktiske kalkulatorer på sine nettsider, slik at en kan beregne hvor mye *zakat* en plikter å gi (Hashimi, 2010, s.203).

Veldedighet er imidlertid mer enn religiøs praksis, det gir også et utgangspunkt for historiske og politiske analyser (Singer, 2008, s.17). Siden begynnelsen av 1990-tallet har islamske veldedige organisasjoner fått økt oppmerksomhet, men stort sett i form av negativ presse som vektlegger koblingen mellom velferdsarbeid, politisk mobilisering og terrorisme. Få har tatt seg bryet med å se nærmere på hvorfor velferds- og veldedighetsdiskursen er så prominent i muslimske samfunn, utover å påpeke det åpenbare: det er en av de fem søylene i islam (Singer, 2008, s.2). Det ser ut til å være et "hull" i vestlig forskning på bistand og islam, det meste som har blitt publisert har hittil dreid seg om terroranalyse, islamistiske bevegelsers politiske side og historiske studier av islamsk teologi og *fiqh* (rettslære). Det etterlyses altså mer forskning på muslimsk velferdsarbeid, uten å måtte hverken fordømme eller forherlige (Benthall og Bellion-Jourdan, 2009, s.2).

### **1.3 Forskning på minoriteter og frivillighet i Norge**

En rapport fra Senter for forskning på sivilsamfunn og frivillig sektor (2010) har vist at

personer med ikke-vestlig bakgrunn er mindre representert i det frivillige Norge, både med hensyn til frivillig arbeid og som medlemmer i frivillige organisasjoner, sett i forhold til personer med vestlig bakgrunn. Rapporten er basert på en empirisk analyse av etnisk ikke-vestlige minoriteters deltagelse i frivillige organisasjoner, sammenlignet med personer med vestlig bakgrunn i Norge. Ifølge forfatterne av rapporten kan disse forskjellene i hovedsak forklares med at personer med minoritetsbakgrunn også har lavere sosioøkonomisk status gjennom bl.a. lavere inntekt og utdanning. Lav sosioøkonomisk status har negativ effekt på organisasjonsdeltagelse, og størst er forskjellene det gjelder *organisasjonsmedlemskap*. Samtidig understreker forfatterne Eimhjellen og Seggaard at andelen som *gjør frivillig arbeid* blant minoritetsbefolkningen i Norge er på et generelt høyt nivå. Andelen av ikke-vestlige som er med som frivillige eller medlemmer innen internasjonal utveksling, nødhjelp og bistand, er høy sammenlignet med flere av de andre områdene for frivillig engasjement (Eimhjellen og Seggaard, 2010, s.55).

Landbakgrunn eller innvandrerbakgrunn har ikke i seg selv noen effekt på sannsynligheten for å gjøre frivillig arbeid, i henhold til rapporten. Derimot har høyere utdanning og samlet husholdningsinntekt samt det å være gift en positiv innvirkning, både for å gjøre frivillig arbeid og medlemskap i organisasjoner. Å ha bakgrunn fra Asia og det å være første generasjons innvandrere har signifikant negativ effekt på sannsynligheten for å være *medlem* i en frivillig organisasjon (Eimhjellen og Seggaard, 2010, s.56). Rapportens analyse viser at det ikke er noen signifikante kjønnsforskjeller når det gjelder frivillig arbeid, dette gjelder for begge grupper. Når det gjelder utdanning er det de med universitet eller høyskoleutdanning som har størst andel frivillige. Dette gjelder både de med ikke-vestlig og de med vestlig bakgrunn (Eimhjellen og Seggaard, 2010, s.17-18).

Andel husstander med henholdsvis vestlig og ikke-vestlig bakgrunn som har gitt økonomisk støtte til internasjonal utveksling/nødhjelp/bistand siste år viser relativt små forskjeller (41-44 %). Det største gjennomsnittsbeløpet gitt til frivillige organisasjoner det siste året var hos de ikke-vestlige blir gitt til internasjonal utveksling, nødhjelp og bistand. Analysen viser at om en er første- eller andregenerasjonsinnvandrere ikke har signifikant effekt på sannsynligheten for å gi økonomisk støtte (Eimhjellen og Seggaard, 2010, s.32-33).

Med engasjement fra den muslimske minoritetsbefolkningen har det etterhvert blitt etablert organisasjoner i Norge med en islamsk profil som samler inn penger til ideelle formål. Eksempler på dette er Rahma Islamic Relief Fund, Minhaj Velferd Norge, Islamic Relief Norge, Alkhair, og Innocents. Det er lite forskning på disse organisasjonene og frivillighet blant muslimer, med noen unntak. Blant annet har fredsforskningscenteret PRIO på oppdrag

for Norad evaluert og rapportert fra Pilot Project Pakistan. Dette er et prosjekt som hadde som hovedmål å bidra til kompetanseheving hos norsk-pakistanske organisasjoner som ønsker å bidra til utvikling i eget opprinnelsesland, men som ikke tilfredsstillt kravene i Norads støtteordninger. Den norske regjeringen har som mål å støtte og legge til rette for diasporagrupperes engasjement i utviklingshjelp, og dette var utgangspunktet for prosjektet (Erdal og Horst, 2010, s.7-9). Denne oppgaven skal imidlertid ikke inngående behandle islamske bistandsorganisasjoner eller islamsk fattigdomsetikk per se, men vil benytte kunnskap om disse temaene som bakgrunn for en analyse av unge muslimers holdninger til det å være bistandsgiver. I PRIOs rapport kommer det frem at noen mener at migranter kan være nyttige ressurser for å drive med utviklingshjelp, ettersom de selv har kjent konflikt og fattigdom på kroppen, eller har slektninger som er i en slik situasjon. Kritikere minner om at slett ikke alle migranter har slike erfaringer, og mener at en ikke bør ta en for gitt at de besitter en språklig og kulturell kompetanse som er nyttig. Særlig vil dette gjelde barn og unge som kom til Norge i ung alder, eller som er født her. Forfatterne av rapporten imøtegår denne kritikken blant annet ved å påpeke at tilknytning og nettverk i opprinnelsesland i mange tilfeller kan gjenopprettes, og at selv om personlige motivasjoner for veldedighet i opprinnelsesland kan reduseres i andre og tredje generasjon, kan andre motivasjoner styrkes:

(...) in other cases the descendants of migrants are interested in contributing to development on humanitarian or religious grounds, and may possess capacities for this work that their parents never had while deliberately overlooking some of the allegiances their parents feel they have to hold on to (Erdal og Horst, 2010, s.11).

#### **1.4 Nøkkelspørsmål**

Ifølge Michael Walzer er fattigdom et egnet tema for å utforske likheter og forskjeller blant både religioner og politiske ideologier fordi fattigdom alltid har eksistert, og alltid vil eksistere. «Poverty is a commonplace of religious as well as secular argument. And the terms of the argument are most commonly also» (Walzer, 2010, s.285). Walzer beskriver videre disse hovedtemaene som motpoler: verdig-uverdig, partikulær-universell, frivillig-motvillig, og privat-offentlig osv. Av disse spørsmålene har jeg i samtale med mine informanter fokusert på spørsmål som berører temaene verdig-uverdig og partikulær-universell.

Spørsmålet om hvem som er de verdige trengende er noe alle religiøse tradisjoner beskjeftiger seg med. De verdige trengende fortjener vår hjelp, de uverdige trengende er skyld i sin egen ulykke og fortjener derfor ikke vår bistand. Unntaket her er religiøse klasser hvor et asketisk liv er valgt, som f.eks. kristne tiggermunker. Slike grupper blir ikke sett på som uverdige trengende (Walzer, 2010, s.287). Spørsmålet om *hvem* vi bør hjelpe kan utvides til å

omfatte det moralske ansvar for fattige som partikulært eller universelt. Hvilke fattige er vi forpliktet til å hjelpe: vår familie, våre naboer, brødre og søstre i troen og medborgere? Eller har vi også et ansvar overfor de som vi nesten ikke kjenner, fremmede, de fattigste borgerne i de fattigste landene i hele verden? Noen mener at bistand er vel og bra, men at vi er ikke moralsk forpliktet til å gjøre det (det er kun forventet av helgener). Andre igjen mener at veldedighet er et spørsmål om moralsk forpliktelse, og finner grunnlag for dette i ideen om menneskeverd og at vi alle er en del av menneskeheten. En slik forpliktelse innebærer at vi lindrer menneskelig lidelse, uavhengig av statlige grenser, så lenge vi kan gjøre det uten store, personlige offer skriver B. R. Opeskin:

Although the moral demands for action may appear most compelling when the suffering or distress occurs within our own community, these obligations are arguably universal, and arise in relation to all humans simply by virtue of our shared humanity (Opeskin, 1996, s.23).

Videre sier Opeskin at en selvfølgelig kan ha særlige forpliktelser overfor de som tilhører ens egen samfunn, men de fleste ville likevel følt seg forpliktet til å hjelpe dersom en var vitne til stor menneskelig lidelse mens man f.eks. reiste gjennom et fremmed land. Slike særlige forpliktelser kan gi grunnlag for preferanse dersom man står overfor et valg mellom å hjelpe en fremmed eller en venn, men disse kommer i tillegg til de universelle forpliktelsene som en har overfor alle mennesker. Dette er et viktig grunnlag for bistand, fordi det gir oss et minimum av bekymring for andre mennesker som vi ikke kjenner eller selv har møtt, og som vi ikke har noen lojalitet til ut fra lokalsamfunn, nasjonalitet eller religiøs tilhørighet (Opeskin, 1996, s.23).

Ifølge Walzer er det den lokale, partikulære solidariteten som preger alle verdensreligionene, «Christianity seems to be the only religious tradition that is explicitly committed to a universal concern for the poor». Videre skriver han «International distributive justice has received almost no attention at all from Muslim scholars». Men Walzer poengterer at også kristne mener at «charity begins at home», og denne tankegangen er særlig tydelig i katolsk doktrine (2010, s.292). Han understreker at det varierer i hvor stor grad *sekulære* ideologier som feminisme, marxisme og liberalisme befatter seg med disse spørsmålene på en grundig måte (2010, 293).

Walzer spør seg hvorvidt den moralske oppdragelsen religionene tilbyr hver enkelt er tilstrekkelig for å skape de politiske endringer han mener er nødvendig for å etablere demokratiske velferdsstater. For, som han sier: «Public action on behalf of the poor requires political enforcement, private action requires only moral education» (Welzer, 2010, s.293). I min oppgave er imidlertid hovedmålet ikke å gjøre en vurdering av hvorvidt unge muslimers moralske rammeverk er knyttet til «public action». Mitt prosjekt er å undersøke hvilken moral

som ligger til grunn for nettopp deres *private* og individuelle handlinger. Jeg vil undersøke hvilke moralske imperativer unge muslimer i Oslo selv oppgir som begrunnelse for hvem de gir til, hvordan de gir og hvorfor de gir.

### **1.5 Unge muslimer som bistandsgivere**

Hvorfor er det interessant å finne ut mer om de moralske overbevisningene og motivasjonene til alminnelige givere gjennom å studere den moralske diskursen hos en gruppe unge voksne? ”The history of charity continue to demonstrate the degree to which decisions about donations are determined by factors other than the recipients of the donations” skriver Amy Singer i sin bok om islamsk veldedighet (2008, s.13). Ofte er det givernes motivasjoner som legger premissene for hvordan ideen om fattigdomsbekjempelse og bistand blir satt ut i livet. Synet på fattigdom, rikdom og moralsk ansvar varierer mellom ulike religioner, organisasjoner og enkeltpersoner. Dette har vært tilfellet også i norsk bistandshistorie.

Forskning på norsk bistandsdiskurs (Fretheim, 2007) viser at hvilke begreper vi benytter kan fortelle noe om hvilke moralske verdier vi ønsker å forbindes med: snakker vi om solidaritet, veldedighet, utviklingshjelp, nødhjelp eller barmhjertighet? I norsk bistandsdiskurs fremstilles veldedighet som en form for egosentrisk selvforherligelse av donoren, selve motpolen til den profesjonelle bistanden som yter hjelp i respekt for de universelle menneskerettighetene (Fretheim, 2007, s 214). Sistnevnte er altså idealet, det som *bør* være den moralske begrunnelsen for å gi. Dette innebærer naturligvis ikke at dette er tilfellet i det brede lag av den norske befolkning.

Uansett hvem nordmenn ønsker å støtte – og hvorfor, er bistand og andre velgjerninger overfor mennesker i nød en sentral del av vår selvforståelse, både som enkeltmennesker, og som «gode» nordmenn. Gaver, veldedighet og bistand inngår som fenomener i samfunnets morallhierarki, og kan si mye om hvordan vi ser på oss selv og hvordan vi ønsker å bli sett av andre. Å gi til en bøssebærer for TV-aksjonen kan bli oppfattet som et uttrykk for god moral, noe som plasserer deg høyt i samfunnets statushierarki. I dette perspektivet inngår selvfølgelig også spørsmål om makt, og hvem som har mulighet til å donere, og hvem som er nødt til å være mottaker av hjelpen. Ved å skrive om temaet veldedighet og bistand ønsker jeg å forstå mer av hvordan norske, muslimske ungdommer oppfatter sin egen posisjon og eget moralske ansvar i (det globale) samfunnet. Med den vestlige og islamske bistandsdiskursen som gitte rammer blir det interessant å se hvilke motivasjoner og idealer disse ungdommene fremholder som de ”riktige”.

Jeg har i mitt arbeide forsøkt å kartlegge, de etiske *begrunnelsene* mine informanter selv oppgir for sine handlinger. Til grunn for dette ligger en overbevisning om at aktørens

moralske selvforståelse kan være av betydning for å forstå hvorfor de handler slik de gjør, og er interessant å undersøke nærmere. Jonathan Benthall viser til at det er indikasjoner på at det blant muslimer, slik det er blant kristne, en viss korrelasjon mellom sjenerøse donasjoner til bistandsorganisasjoner og sterkt personlig, religiøst engasjement (Benthall og Bellion-Jourdan, 2009, s.89).

Håkon Lorentzen skriver at det var «den tyske filosofen Friedrich Hegel som først myntet ut ideen om en egen sivil sfære» (2007, s.14). I følge Hegel rommer det sivile samfunnet alle typer sosiale enheter som ikke faller inn under stat og familie. Hegel mente videre at det var i familien og i sivilsamfunnet de moralske normene ble skapt, og at dette var kilden til en felles, offentlig etikk. Moralske normer forteller oss hvordan vi bør oppføre oss, og ved å handle deretter bekrefter vi at disse normene eksisterer. Slik oppstår det moraldannende kretsløpet. Gjennom praksis synliggjør vi verdiene våre, forklarer Lorentzen (2007, s.14). Gjennom sivil engasjement formidler vi moralske normer, og i de fleste tilfeller er det ikke engasjementets *form* som danner de store forskjellene, «men hvordan handlinger forankres i overgripende verdier eller ideologier» (Lorentzen, 2007, s.19). Det er disse overgripende verdiene og ideologiene jeg har ønsket å kartlegge hos mine informanter.

## **1.6 Betydningen av religiøs tilhørighet**

Jeg har vært nysgjerrig på i hvor stor grad unge muslimer kommer med uttalt ”islamske” begrunnelser for å gi, og om disse begrunnelsene er relevant for *hvem* de velger å gi til. Tidligere forskning kan tyde på at dette er en relevant problemstilling, både på organisasjons- og individnivå, noe jeg vil eksemplifisere i avsnittene som følger.

I faglitteraturen beskrives en generell utvikling hvor islamske veldedighetsorganisasjoner gjennom de siste 20 årene i stadig større grad har adoptert verdier og praksiser som preger bistandssektoren for øvrig. Dette gjelder økonomiske og bistandsfaglige sider ved driften av en slik organisasjon, og også grunnlags- og verdispørsmål. Organisasjoner som startet som religiøst begrunnede solidaritetsbrigader i krigsområder hvor muslimer var rammet (i Bosnia og Afghanistan) har utviklet seg til å handle i tråd med det universelle, humanitære prinsippet om å tilby hjelp til alle, uansett religiøs tilknytning, og ikke kombinere hjelpearbeid og forkynnelse. Fagmiljøene diskuterer hvilke strukturelle, religiøse og politiske grunner det kan være til denne utviklingen, og hva mulige konsekvenser kan bli (Benthall og Bellion-Jourdan, 2009).

”Discourses on development stress neutrality as fundamental, which means that Norwegian development actors are reluctant to engage with diaspora organizations that are religiously motivated”, skriver Erdal og Horst i sin rapport fra PRIOs forskningsprosjekt om



norsk-pakistanske initiativer til utviklingshjelp (Erdal og Horst, 2010, s.11). De stiller imidlertid spørsmål ved premisset om at vestlige NGOer faktisk driver med *nøytral* utviklingshjelp. Videre viser de til at forhold på bakken tilsier at felles religiøs tilhørighet kan være en fordel, og om ikke annet, en faktor en uansett må forholde seg til. Diasporasamfunn er allerede tungt involvert i samfunnene de en gang forlot, både økonomisk, politisk og sosio-kulturelt, og mer kunnskap om deres engasjement er noe som kan bidra til å nyansere våre oppfatninger om hva utvikling og bistand er (Erdal og Horst, 2010, s.11). På bakgrunn av forskningen gjengitt ovenfor, var et forventet funn i min studie at ungdommene beskriver motivasjoner og begrunnelser som målbærer i en *kombinasjon* av vestlig bistandsideologi og islamsk ideologi og tradisjon. Vi kan forestille oss at en slik kombinasjon vil kunne være uproblematisk, men en vil også kunne forvente å finne eksempler på friksjon mellom ulike tankesett og verdier.

Slik sett vil funnene også kunne underbygge eksisterende forskning som beskriver de generasjonsspesifikke utfordringer det innebærer å danne seg en identitet som norsk muslim. Dannelsen av denne identiteten vil i mange tilfeller innebære et brudd med foreldrenes tilknytning til opprinnelseslandets tradisjoner. Mange unge, religiøst aktive, muslimer vil derfor vektlegge det universelle ved islam, og en global, delvis politisk, forståelse av sentrale trosforestillinger som *umma* (Døving, Shami og Lindholm 2011). Nasjon og språk er fremdeles avgjørende for tilhørigheten til unge, norske muslimer, men de er i større grad enn foreldregenerasjonen i stand til å samarbeide på tvers av språklige, nasjonale og teologiske barrierer (Vogt, 2008, s.82). Unge muslimer ser ut til å avvise mange av sine foreldres religiøse tradisjoner som irrelevante og unyttige i deres identitetsbygging. De søker en islamsk identitet som er overordnet det etniske og nasjonale (Malik og Hinnell, 2006, s.145).

Dette skyldes gjerne at unge, europeiske muslimer stilles overfor radikalt annerledes utfordringer enn hva foreldrene deres gjorde da de vokste opp. De er første generasjons norske, britiske eller franske muslimer, med foreldre som vokste opp i en annen nasjon enn dem selv. Foreldrenes tradisjon blir gjennomgående oppfattet som negative og begrensende blant mange ungdommer i denne gruppen. De søker en religiøs identitet som kan gå på tvers av disse, noe som antas å være enklere å håndtere i deres livssituasjon (Minganti, 2007, s.138). Autorativ rettleiding søkes derfor ikke hos foreldrene og deres oppfatning av islam, men i religiøse bevegelser som kan tilby handlingsalternativer som fungerer i en europeisk kontekst. Hovedutfordringen for disse unge menneskene er, og blir, å være europeere uten å bryte med islam (Nielsen, 2004, s.118). Er veldedighet et område hvor ungdommenes utfordringer med å danne seg en identitet som norsk muslim kommer fram, eller et område

hvor en kan se tydelige eksempler på at de lykkes med sitt identitetsprosjekt? Mine funn vil kunne støtte opp under, endre eller legge til et nytt aspekt ved allerede eksisterende forskning på dette området.

### **1.7 Oppgavens relevans**

Denne oppgaven vil først og fremst være relevant for minoritetsforskningen. Den har også relevans for det brede forskningsfeltet som omhandler islam i Europa. Eksisterende forskning om bistand- og veldedighetsdiskurser i Norge og innen islamsk teologi danner bakteppet for analysen av mitt datamateriale.

Gjennom denne oppgaven ønsker jeg å øke mengden systematisk kunnskap om unge, europeiske muslimer. Vurderingen av muslimske ungdommers lojalitet og identitet som basert på flere kilder og i opposisjon til foreldregenerasjonen dominerer forskningen på religiøse minoriteter i Europa (Minganti 2007, Jacobsen 2002). Feltet bør fremdeles underbygges av mer empiri, og som nevnt innledningsvis er *zakat* og islamsk bistand et lite studert felt når det gjelder muslimers religiøse praksis i Norge. Min analyse er basert på kvalitativ studie hvor jeg har gjennomført dybdeintervjuer med 15 muslimske ungdommer i Oslo. Min forskning vil derfor ikke kunne brukes for generaliseringer som omfatter *hele* den muslimske befolkningen i Norge, eller alle muslimske ungdommer i Oslo for den del. Mine funn vil likevel kunne anspore til videre forskning på denne gruppen, og belyse hvilke videre forskningsspørsmål som kan være interessante i denne sammenhengen.

### **1.8 Oppgavens avgrensninger**

De religiøse tilnærmingene til fattigdomsspørsmålet ble alle til under historiske omstendigheter radikalt annerledes enn vår tids, under omstendigheter hvor individer, hushold og lokalsamfunn tok hovedansvaret for å identifisere de fattige og hjelpe dem. I dag faller mye av ansvaret på statlige styresmakter og internasjonale institusjoner. En kan spørre seg om det er mulig, eller formålstjenlig, å benytte et religiøst rammeverk, som f.eks. islam under så radikalt endrede forhold (Galston og Hoffenberg, 2010, s.2). Som Hoffenberg og Galston sier er velferdsstaten og sosial rettferdighet nyere fenomener, men velferd og veldedighet har eksistert betydelig lenger (2010, s.12). Jeg vil presisere at min undersøkelse har blitt foretatt på individnivå, og ikke har omhandlet verdien av å applisere islamsk fattigdomsetikk på systemnivå.

Denne oppgaven, og samtalene med mine informanter, dreier seg ikke bare om bistand som sådan, men alle former for veldedighet og velferdsarbeid rettet mot fattige. Fokus har vært på økonomiske donasjoner eller frivillig arbeid til inntekt for fattige og vanskeligstilte i

Norge eller i fattige deler av verden, med vekt på sistnevnte gruppe. I dette har det ikke inngått bistandsfaglige diskusjoner i særlig grad. Hva som er god og dårlig bistand har ikke jeg eller informantene forutsetninger for å uttale oss om. Det har vist seg å være glidende overganger mellom økonomisk støtte til familienettverk i opprinnelsesland og annen veldedighet rettet mot andre fattige i samme land. Temaene som blir gjennomgått i kapitlene om vestlig og islamsk bistandsdiskurs er *hvorfor* en bør gi, *hvem* en bør gi til, og *hvordan* en bør gi. Disse spørsmålskategoriene går som en rød tråd gjennom materialet og strukturerer oppgaven tematisk både når det gjelder teori og empiri.

### **1.9 Oppgavens oppbygning**

I kapittel to følger en gjennomgang av forskning som viser særtrekk ved vestlig bistandsdiskurs. Kapittel tre omhandler islamsk bistandsdiskurs. Dette kapittelet inkluderer en presentasjon av relevant islamsk teologi og rettslære, samt en beskrivelse av muslimske bistandsorganisasjoners utvikling i en global bistandssektor dominert av vestlige organisasjoner. Valg av forskningsmetode og en diskusjon om etiske og praktiske utfordringer som følger med kvalitative studier kommer i kapittel fire. I kapittel fem presenteres datamaterialet fra dybdeintervjuer med mine informanter gjennom sitater i teksten. I kapittel seks gjennomgår jeg mine funn og analyserer disse nærmere.

## 2 Vestlig bistandsdiskurs

Den vestlige veldedigheten bygger på grunnleggende prinsipper som å ”gjøre det du selv vil at andre skal gjøre mot deg”, enten den er motivert av egeninteresser, utilitarisme eller universelle menneskerettigheter, argumenterer Jonathan Benthall (2009, s.86). Alle disse moralske prinsippene kan spores tilbake til den europeiske opplysningstida, som på mange måter var preget av religionskritikk. Samtidig har de alle de vestlige veldedighetstradisjonene til felles premisset om den individuelle sjelens primat, hvilket er dypt jødisk-kristent. Mange viktige bistandsorganisasjoner i dag er kristne, eller sterkt influert av kristne verdier. I følge Jonathan Benthall kan en gå enda lenger og anføre at hele den vestlige veldedighetstradisjonen, som har resultert i en enorm bistandssektor, har historisk røtter som er dypt religiøse (Benthall, 2009, s.87).

Tradisjonell misjonsvirksomhet og utviklingshjelp har gradvis blitt frakoblet hverandre i bistandssektoren, men dette har ikke vært en smertefri prosess. Vestlige bistandsorganisasjoner har de siste årene også blitt anklaget for å bringe med seg sekulære verdier, en slags ”sekulær misjon” skjult som bistand (Benthall og Bellion-Jourdan, 2009, s.153). Til en viss grad har religiøse tradisjoner og verdier blitt erstattet av prinsipper basert på menneskerettigheter, verdige arbeidsforhold, humanitær bistand og så videre. Disse er ment å være universelle og akseptable over hele kloden. Ved nærmere analyse viser det seg imidlertid at de er svært ideologisk ladede begreper og prinsipper, ifølge Benthall. Han mener imidlertid at disse ikke-konfesjonelle prinsippene er de beste vi har så langt, og kan brukes strategisk av grupper over hele verden. Men, ettersom disse prinsippene er av relativt nyere dato, og formulert av en elite, kan en heller ikke forvente at de skal ha dype røtter i folkelig kultur verden over (Benthall i Benthall og Bellion-Jourdan, 2009, s.87). Dette kapittelet vil presentere de overgripende trendene i vestlig bistandsdiskurs, og gi en mer detaljert presentasjon av norsk bistands- og velferdstradisjon. Dette er nødvendig bakgrunn for vurderingen av mine informanternes svar opp mot oppgavens hypotese om hvorvidt ”de moralske begrunnelsene for velferdsarbeid til unge muslimer preges av vestlig bistandsdiskurs om universell, humanitær støtte til alle uansett religion og nasjonalitet, med utgangspunkt i menneskerettighetene”.

### 2.1 Hva er fattigdom?

Hvem en definerer som fattig er avgjørende for hvem som oppfattes som verdige trengende og som vi dermed har et moralsk ansvar overfor. Den konvensjonelle måten å måle fattigdom på er målinger av inntekt og konsum hvor en vurderer mangelen på inntekt og materielle

ressurser som kriteriet for fattigdom. På 1990- tallet kom imidlertid flere perspektiver på banen fordi man så at inntektsvurderingen hadde begrenset verdi ettersom den ikke kunne vise opplevd fattigdoms komplekse virkelighet. Sakiko Fakuda-Parr, tidligere direktør for FN's årlige Human Development Report, beskriver tilnærmingene som har vunnet terreng: Målinger av samfunnsdeltagelse, sosial ekskludering, og menneskelig utvikling, med de beslektede perspektivene på grunnleggende behov og menneskerettigheter (Fakuda-Parr, 2010, s.15).

Menneskelig utvikling (*human development*) er faktoren som ligger til grunn for blant annet FN's målinger av fattigdom og utvikling. Her er tesen at utvikling handler om utvidelse av individets valgmuligheter og muligheten til leve de livene vi ønsker og setter pris på. Etter denne standarden innebærer fattigdom at et samfunn ikke kan opprettholde grunnleggende forhold for at folk kan leve tolerable liv. «Human poverty» skilles fra «income poverty», og eksempler på faktorer som måles er tilgang til rent vann, ernæring og leseferdigheter (Fakuda-Parr, 2010, s.17). Målinger av menneskelig utvikling er nært beslektet med tilnærminger med utgangspunkt i universelle menneskerettigheter. Denne tilnærmingen har blitt adoptert i stadig større grad, i følge Fukuda-Parr (2010,s.18). Med en slik tilnærming er det oppfyllingen av menneskerettighetene som er målet for utviklingshjelp. Sentrale verdier er ikke-diskriminering og likeverd, myndiggjøring av fattige, statlig og korporativt ansvar. I en menneskerettstilnærming er velferdstilbud som helsestasjoner og skoler et spørsmål om å sikre rettigheter snarere enn veldedighet. Et syn på fattigdom basert på menneskerettighetene utgjør et etisk rammeverk som preger vestlig bistandsdiskurs.

## **2.2 Menneskerettighetene som etisk rammeverk**

Naturgitte rettigheter, eller menneskerettigheter, er et moralsk rammeverk som blant annet har historiske røtter i etikken til teologene Thomas Aquinas og Bartholomé de Las Casas. Disse rettighetene er basert på antagelsen om at mennesker har en iboende evne til å leve sammen på en intelligent, fri og fredfull måte. Menneskerettighetenes moral er basert på menneskenes godhet, menneskeverdet og en plikt til å hjelpe dem som er i sosial nød eller rammet av urettferdighet. I dag er menneskerettighetene den vanligste måten å kommunisere enkeltmenneskets iboende verdighet (Pope, 2010, s.281).

Anerkjennelsen av hvert enkelt menneskes verd og rettigheter er kompromissløs, i den forstand at individets rettigheter ikke kan ofres for en god sak, som for eksempel å bedre forholdene for de fattige. Frihet kan ikke byttes mot brød, da begge deler er grunnleggende for menneskelig utvikling, ifølge Stephen J. Pope (2010). Utover denne etiske begrensningen

omfatter ikke denne teorien noen rettningslinjer for hvordan en best reduserer fattigdom. Innenfor det etiske rammeverket menneskerettighetene utgjør, kan flere andre samfunnsteorier og økonomiske teorier operere. I lys av denne oppgavens problemstilling bør en merke seg at dette er en sekulær og rasjonell etikk som ikke er knyttet til noen religiøs autoritet.

Ifølge Pope kan det å appellere til handling på bakgrunn av religiøs identitet (i pluralistiske samfunn) utgjøre en hindring for dialog om sosial moral. Religiøse motiver kan virke splittende, mens de (naturgitte) menneskerettighetene åpner for intellektuell integrering basert på felles goder som alle mennesker søker *fordi de er mennesker*. Han understreker at det ikke er nødvendig å erstatte religiøse lojaliteter med en abstrakt, universalistisk moral, og at det ikke er et problem i seg selv at folk benytter religiøs diskurs når det gjelder fattigdomsbekjempelse. Popes poeng er at de praktiske begrensningene som ligger i religionsbasert solidaritet i en globalisert verden til en viss grad kan korrigeres av menneskerettsperspektivet (Pope, 2010, s.282).

Videre skriver Pope at «Natural law's emphasis on the possibilities of human goodwill and positive action resists the temptation of the poor to lapse into fatalistic acceptance of their lot» (Pope, 2010, s.283). En etikk basert på naturgitte menneskerettigheter forsøker å unngå en radikal, autonom individualisme og en dominerende paternalisme på samme tid. Spørsmålet om moralsk ansvar er også en grunnleggende del av menneskerettslig fattigdomsetikk. Vi skal bry oss om de fattige, men det skal ikke være viktigere enn alle andre ansvar vi måtte ha. Graderingen av moralsk ansvar tar form av konsentriske sirkler hvor våre nærmeste utgjør den innerste sirkelen, og de fremmede fattige den ytterste. Vi kan forvente større kjærlighet, oppofrelse og ansvarstagen overfor familie, lokalsamfunn og nasjon. Samtidig er det de fattige med det mest presserende behovet for hjelp som skal prioriteres. Dette solidaritetsprinsippet sier at de som har de største grunnleggende behovene eller er mest depriverte skal ha størst moralsk prioritet. Staten er ansvarlig for å fremme fellesskapets interesser, og veldedighet kan *ikke* erstatte våre grunnleggende forpliktelser til å opprettholde et rettferdig samfunn (Pope, 2010, s.284).

Politiske tiltak for å redusere fattigdom må først forhindre lidelsen blant fattige som er i overhengende dødsfare. Samtidig må en adressere strukturelle og langsiktige årsaker til fattigdom. For å oppsummere Pope skal handling for å begrense absolutt fattigdom i ens eget land har prioritet fremfor hjelp for å begrense absolutt fattigdom i et annet land. Begrensningen av relativ fattigdom i eget land har på samme måte prioritet fremfor begrensningen av relativ fattigdom i et annet land. Dess mindre alvorlig den relative

fattigdommen i eget land er, dess mer ressurser bør en bruke på absolutt global fattigdom. Dette er generelle morallover som må anvendes med hensyn til gitt kontekst, f.eks. hvilket sivilt og politisk handlingsrom vi opplever å ha som individuelle aktører (Pope, 2010, s.284).

### 2.3 Tradisjoner for sivilt engasjement i Norge

Håkon Lorentzen (2007) beskriver norske tradisjoner for sivilt engasjement og gjennomgår begrepene som assosieres med ulike former for sivilt engasjement i Norge. Ulike betegnelser kan ha ulikt politisk og ideologisk opphav, og begrepene vi bruker endrer seg i takt med våre oppfatninger av samfunnet. Begrepet *solidaritet* knyttes gjerne til arbeiderbevegelsen, og er her et positivt ladet begrep som uttrykker offervilje for at andre skal få det bedre. Begreper som medmenneskelig, humanistisk eller *filantropisk* omhandler et mer individuelt moralsk ansvar for å gjøre noe for andre mennesker som lider. Filantropien har historisk vært knyttet til høyresiden i politikken, og til rikfolk og religiøse stiftelsers veldedighet (Lorentzen, 2007, s.18). Medborgerskap (citizenship) er en mer moderne merkelapp på sivilt engasjement. På bakgrunn av den enkeltes rolle som *borger* ønsker en å bygge en moralsk plattform for engasjement for innfrielsen av offentlig velferdspolitik. Medborgerskapets moralske referansepunkt er gjerne etablerte rettigheter, som f.eks. FNs menneskerettigheter. Ifølge Lorentzen er denne ideologien ment å overskride motsetninger mellom ulike ideologier og mellom «stat» og «samfunn» (2007, s.19).

*Kollektivismen* er en viktig tradisjon innenfor norsk sivilt engasjement. Den kollektive tradisjonen i det norske sivilsamfunnet oppstår med de nye folkebevegelsene rundt 1840. Disse var landsomfattende bevegelser og markerte en overgang fra lokale til nasjonale aktiviteter (Lorentzen, 2007, s.42). Videre ble fellesskapets interessert satt over individets. «Kjernen i kollektivismen er den enkeltes plikt til å underlegge seg bevegelsens overordnede mål og verdier» (Lorentzen, 2007, s.55). Der hvor filantropien baserer seg på en sinnelagsetikk, er kollektivismen mer opptatt av resultater: En står ikke sammen for å *vise fram* sitt solidariske sinnelag, men for å *oppnå noe*. Dette i motsetning til den filantropiske tradisjonen, hvor resultatene er av mindre betydning for praksis (Lorentzen, 2007, s.56).

*Filantropien* er en annen tradisjon for sivilt engasjement i Norge. Ettersom filantropien har religiøse røtter er denne tradisjonen av særlig interesse, oppgavens tema tatt i betraktning. Kilden til denne tradisjonen er den kristne parolen om å *elske din neste som deg selv*; hver enkelt er pålagt å ta vare på sine medmennesker. Et annet viktig fundament for denne tradisjonen er at mennesket har universelle og ukrenkelige rettigheter. I motsetning til dugnaden er ikke filantropien en dyd av nødvendighet, det er tvert i mot (de religiøse)

normene som går foran. Det er ikke om å gjøre å yte noe for fellesskapet, men for det enkelte menneske. Filantropien springer ut av ens eget forhold til gud, ens etiske normer og samvittighet. Lorentzen poengterer at denne tradisjonen lett kom i konflikt med den sekulære arbeiderbevegelsen, tuftet på å stå sammen om felles interesser (2007, s.52). Filantropiske organisasjoner har hatt likhetstrekk med arbeiderbevegelsen når det gjelder organisasjonenes arbeidsmåter og struktur, men det er sentrale forskjeller: «Nestekjærlighetstanken hever seg opp over politiske stridigheter, og det er derfor sjelden en kan spore *systemkritiske* trekk i filantropien» (Lorentzen, 2007, s.40).

#### **2.4 Hvem er verdige trengende: holdninger til tigging i Norge**

Denne oppgaven omhandler holdninger til *bistand*, vanligvis definert som utviklingshjelp til personer, organisasjoner og stater i utviklingsland. Imidlertid har jeg (og informantene) hatt en bredere tilnærming til temaet global fattigdom og veldedighet, og vi har fokusert på den enkeltes ansvarsfølelse og pengeoverføringer fremfor utviklingspolitikk og bistand i tradisjonell forstand. Spørsmålet om geografisk nærhet og gradering av sosialt ansvar har vært sentralt, jamfør avsnittet ovenfor om menneskerettighetene som etisk rammeverk. Jeg har derfor også brukt temaet tigging i Oslo som utgangspunkt for samtale med informantene. Jeg vil i det videre gi en kort beskrivelse av hvilke holdninger tiggere møtes med, med utgangspunkt i kartleggingsrapporter fra Fafo og Kirkens Bymisjon Oslo.

På oppdrag fra Sosial- og helsedirektoratet produserte forskere ved Fafo i 2005 en rapport om frivillige organisasjoners hjelp og tilbud til fattige i Norge (Fløtten, 2005). Om veldedige/frivillige organisasjoners egen oppfatning av sin rolle i fattigdomsbekjempelsen i Norge skriver Fløtten at «ingen gir uttrykk for å ha en direkte funksjon i fattigdomskampen, i den forstand at arbeidet de gjør, bidrar til å utjevne forskjeller mellom fattige og andre i samfunnet». De deltar, etter egen oppfatning i liten grad som politiske aktører som bekjemper fattigdom (Fløtten, 2005, s.10). Rapporten viser videre at brukerne er mer fornøyde med tilbudet og behandlingen de får i møte med frivillige organisasjoner, enn offentlig sosialtjeneste. I sosialtjenesten er rettferdighetsprinsippet sentralt, de som oppfyller visse kriterier har rett på visse tjenester. Det frivillige tilbudet, på den andre siden, er ikke basert på en idé om hva som er rettferdig, men idealer om verdighet og barmhjertighet (Fløtten, 2005, s.20).

Kirkens Bymisjon i Oslo har publisert rapporter basert på egen kartlegging av tigging i Oslo. Deres rapport fra 2006 (Brattvåg 2006) beskriver hvordan norsktalende tiggere selv oppfatter at de blir møtt når de tigger på gata i Oslo. Etter at løsgjengerloven ble opphevet i januar 2006 mener noen å oppleve at folk oppfører seg annerledes mot dem. Noen beskriver



at folk er mindre redd for dem, men at dette igjen kan ha negative konsekvenser og nevner eksempler på at de blir utskjelt og spyttet på. Andre forteller at folk har blitt snillere etter at det ble lov å tigge, folk stopper opp og prater. Flere mente at magasinet =Oslo skulle ha noe av æren for endrede holdninger i befolkningen overfor tiggere fordi flere nå har større forståelse av tiggere og rusmiddelavhengiges situasjon (Brattvåg, 2006, s.7). Det fremkom av intervjuer med tiggere og selgere av =Oslo at det var flere negative assosiasjoner og mer skam knyttet til tigging enn salg av magasinet. Å begynne å tigge hadde vært en høy terskel, fortalte noen. Flere informanter var avhengig av å ikle seg andre klær og/eller ruse seg for å klare å innta rollen som «tigger», og Brattvåg antyder at dette kan ha sammenheng med at tigging er skambelagt (Brattvåg, 2006, s.13).

Informantene i undersøkelsen skiller også selv mellom verdige og uverdige tiggere. Forskning på holdninger til tiggere i vår samtid viser at verdige tiggere karakteriseres ved at de er kjent for giveren, at de ikke snyter og at de er villige til å arbeide hvis muligheten er der. Det er avgjørende at tiggerens liv er åpent for inspeksjon, og en som er passiv har større sjanse for å bli oppfattet som en verdig tigger. Denne passiviteten er sentral i norske tiggers strategi for å bomme penger i Oslo, ifølge Brattvåg (2006, s.8).

## **2.5 Norsk bistand**

Ifølge Store Norske Leksikons nettartikkel (*Utviklingssamarbeid* [26.04.2012]) kommer norsk utviklingshjelp fra to hovedkategorier av aktører: offentlige (statlige) og private bistandsdonorer. I Norge har norske frivillige organisasjoner mottatt statlig bistand siden 1963, hvorav de fleste var misjonsorganisasjoner til å begynne med. Dette bildet har endret seg gradvis. I henhold til leksikonets artikkel blir tilnærmet en sjettedel av det totale bistandsbudsjettet kanalisert via frivillige organisasjoner. I 2010 gikk 5.6 milliarder kroner av det samlede bistandsbudsjettet på cirka 28 milliarder kroner til frivillige organisasjoner. I henhold til samarbeidsavtalen mellom NORAD og Norsk Misjons Bistandsnemd er det en forutsetning for støtten til misjonsorganisasjonene at det skilles mellom evangelisering og bistand (Norads bistandswiki, *Misjon og bistand* [26.04.2012]).

Videre i artikkelen står det at ”tradisjonene som bygger på arbeiderbevegelsens solidaritet og kirkens nestekjærlighet har stått sterkt i utviklingen av norsk utviklingssamarbeid, og har sikret den politiske støtten som har ført til at Norge er et av de land som gir mest offentlig bistand”. Norge tilhører den håndfull stater som har nådd FNs mål om 0,7 pst. av brutto nasjonalinntekt (BNI) til bistand. Stortinget har fastsatt 1,0 pst. som et nasjonalt mål. I følge Norads hjemmesider (*Norsk utviklingspolitikk*) er målet for den norske

utviklingspolitikken «fattigdomsreduksjon og fremme av menneskerettigheter. Bistand er et viktig virkemiddel i utviklingspolitikken, som ett av flere verktøy». Det er bred politisk enighet om hovedtrekkene i norsk utviklingspolitikk, særlig knyttet til overordnede mål om bekjempelse av fattigdom, mens det har vært større, både politisk og faglig, uenighet om metodene og kanalene, ifølge Store Norske Leksikon.

### **2.5.1 Moralsk diskurs i norsk bistandssektor**

Kjetil Fretheim har i sin doktorgradsavhandling fra 2007 sett nærmere på hvilke moralske diskurser som dominerer norsk bistandssektor gjennom intervjuer med norske bistandsarbeidere i felt (Fretheim, 2007). I Norge ønsker myndigheter og organisasjoner å praktisere en rettighetsbasert bistandspolitikk basert på universelle rettigheter hvor menneskeverdet er ukrenkelig. Fretheim trekker i den sammenheng frem Stortingsmeldingen «Felles kamp mot fattigdom» (St.meld. nr. 35, 2003-2004), hvor menneskerettigheter blir brukt mye oftere enn ordet rettferdighet. Dokumentet vektlegger mottakernes ansvar og kontroll over egen utvikling (Fretheim, 2007, s.82-83). I Stortingsmeldingens innledning står følgende: «Utviklingspolitikk er ikke veldedighet. Det dreier seg om å bidra til at menneskerettighetene kan innfris for alle (...) Også utviklingspolitikk blir dermed en rettighetsagenda» (St.mld. 35 2003-2004, s.5).

Fretheim spekulerer videre i hvilke grunner norsk bistandssektor kan ha for å ville distansere seg fra veldedighet. Kanskje kan det komme av de historiske røttene til begrepet. Det engelske *charity* (veldedighet) kommer at det latinske *caritas*, termen har den etymologiske betydningen kjærlighet. Utviklet fra denne termen kunne veldedighet historisk referere mer spesifikt til individuell utdeling av almisser, slik det er lang tradisjon for i Vesten. Almisser ble forventet av dem med økonomiske ressurser, men det ble samtidig sett på som prisverdig når det var gjort. Det er ikke en plikt i ordets strengeste betydning, men heller å gjøre mer enn det man kan forvente (Fretheim, 2007, s.81).

#### **2.5.1.1 Veldedighet og almisser i vestlig bistandsdiskurs**

Fretheim finner at det i den hegemoniske bistandsdiskursen er politisk ukorrekt å bruke begrepene veldedighet og barmhjertighet. Her presenteres hovedtrekkene i hva norske bistandsarbeidere assosierer med veldedighet: Veldedighet betyr lite ansvar, noe du gjør for å føle deg bedre og få bedre samvittighet. Veldedighet innebærer å si takk til donoren, det sees på som det motsatte av å få oppfylt sine rettigheter. Veldedighet ledes av donor, mens bistand er samarbeid. Veldedighet har ikke respekt for andres verdier. Veldedighet handler om en selv og ikke resultatene (Fretheim, 2007, s.232).

Almisser benyttes blant Fretheims informanter som kontrast til rettigheter. Begrepet almisser har sterke bånd til religiøse diskurser. Det samme kan sies om veldedighet og barmhjertighet, begreper som også er «religiøst ladet». Det å sette disse i kontrast til den rettighetsbaserte tilnærmingen innebærer ikke at sistnevnte er ateistisk eller agnostisk, men heller at den ikke avhenger av noen religiøs motivasjon er begrunnelse, og ingen spesifikk religiøs tradisjons verdensbilde (Fretheim, 2007, s.218). Fretheim oppsummerer funnene slik på Det Teologiske Menighetsfakultets hjemmesider [26.04.2012]:

Ofte og med ettertrykk vektlegges de fattiges rett til å motta utviklingshjelp, samt giveres ansvar til å yte slik hjelp. Det blir imidlertid skjelnet mellom denne forestillingen om ansvar, og forestillingen om å ha en plikt til å yte slik bistand. Mens rettighetsdiskursen vektlegger mottakernes rett til å motta bistand, synes givernes plikter å bli nedtonet.

Hva er det som bør motivere oss til å gi? Følelser eller forpliktelser? «Generally, charity seems to be more closely associated with having feelings drive one's commitment, in contrast to the rights based approach,» (Fretheim, 2007, s.232). Kritikken fra Fretheims informanter mot bistand basert på følelser er at det ikke er nok å gi, du må også søke å forstå. Hvis bistanden er basert på godhet mister vi strukturelle årsaker av syne. Den humanitære, apolitiske bistanden tør ikke komme med (politiske) krav ifølge Fretheims informanter (2007, s.228).

### **2.5.1.2 Plikt og ansvar**

Mange vil nok mene at Norge har et «særskilt» ansvar for å hjelpe. Kan det finnes det grenser for hvor omfattende plikten til å hjelpe er? Fretheim finner at rettighetsdiskursen kombineres med en rettferdighetsdiskurs. Informantene vektlegger forestillingen om å dele ens rikdom med andre, men de avviser et hvert årsaks- og virkningsforhold mellom nordmenns rikdom og mottakernes fattigdom. Fordi plikt blir så kraftig nedtonet blant informantene, blir også rettighetsperspektivet tilsvarende uthult for mening og konsekvens, mener Fretheim (2007, s.329). Bistandsarbeiderne vektlegger individets frihet, og statens ansvar for bistanden. Staten kan i motsetning til enkeltindivider pålegges ting, og staten er snill (i hvert fall den norske). Fretheims informanter ser ut til å mene at norsk bistand er styrt av nøytrale verdier eller universelle verdier som alle støtter, eller som de bør støtte (Fretheim, 2007, s.336).

## **2.6 Holdningsundersøkelser i den norske befolkningen**

Så melder spørsmålet seg om holdningene som preger norske bistandsarbeidere også resonnerer blant vanlige nordmenn som ikke jobber i bistandssektoren. Statistisk sentralbyrå gjennomfører med jevne mellomrom holdningsundersøkelser blant nordmenn, og disse ser blant annet på holdninger til norsk bistand. I rapporten som baserer seg på undersøkelsen gjort

i 2010 står det blant annet at oppslutningen om norsk utviklingshjelp er høy og stabil, 87 prosent av befolkningen er positive (SSB, 2011, s.4).

Seks av ti nordmenn mener bistanden gir gode eller svært gode resultater. Flertallet av de spurte mente bistand gitt av frivillige organisasjoner og FN gir best resultater. Videre viser rapporten at korrupsjon og styresett er den årsaken flest mener er viktig i sammenheng med utviklingsproblemer (hele 65 prosent). Seks av ti mener at krig og konflikt hindrer utvikling i fattige land. Disse to årsakene mener klart flest er avgjørende hindringer for sosial og økonomisk vekst i utviklingsland (SSB, 2011, s.4).

Landsrådet for Norges Barne- og ungdomsorganisasjoner (LNU) har gjennomført en undersøkelse blant 607 ungdommer i alderen 15-24 år. Denne undersøkelsen er av særlig interesse fordi flere av mine informanter tilhører aldersgruppen 19 – 24 år. Undersøkelsen har forsøkt å kartlegge ungdoms kunnskap og holdninger om fattigdom i «sør», klima, hiv/aids, barnekonvensjonen, handel, flyktninger og bistand. I en presentasjon av undersøkelsens resultater på Bistandsaktuelt's hjemmesider (*Vil ikke redusere levestandard for å hjelpe fattige*), blir funnene beskrevet. To av tre ungdommer mener det er vår plikt som medmennesker å hjelpe mennesker i fattige land, mens bare 13 prosent oppgir å være uenige i utsagnet. Om årsaker til fattigdom mener norsk ungdom i hovedsak at manglende utvikling i fattige land kan forklares av interne forhold i landene, som dårlig styresett og korrupsjon, krig og manglende utdanning. Relativt få mener eksterne forhold som utnyttning gjennom globale finans- og handelssystemer eller feilslått bistand er den viktigste forklaringen. Det er samtidig store skiller innad mellom ungdommer som driver med organisert fritidsaktivitet, og de som ikke gjør det. De ”uorganiserte” ungdommene er i mindre grad opptatt av bakenforliggende årsaker som skjev fordeling, utnyttning og naturlige årsaker til fattigdom. Forståelsen av strukturelle årsaker til fattigdom, eller mangel på sådan, er noe jeg vil komme tilbake til i analysen av mitt materiale fra feltarbeidet i kapittel seks.

## 2.7 Kjennetegn ved vestlig bistandsdiskurs

Her presenterer jeg hvilke deler av den vestlige bistandsdiskursen jeg vil oppsummere og ta med videre med når jeg analyserer datamaterialet mitt opp mot hypotese 1. På denne måten vil jeg vurdere om informantenes begrunnelser er preget av vestlig bistandsdiskurs.

Hvorfor bør vi gi:

- fordi bistand er en *rettighet* for mottakeren og et *ansvar* for giveren
- fordi vi har et ansvar for å opprettholde menneskerettighetene for alle
- fordi vi ikke er egoister som driver med veldedighet og almisser for å føle oss bedre, men er solidariske med våre medmennesker
- fordi fattige i Sør har rett til å leve verdige liv (men det er ikke de rike landene i Nord sin feil at land i Sør er fattige)
- fordi vi gjennom bistand kjemper for universelle verdier som er hevet over politikk, ideologi og religion

Hvem bør vi gi til:

- en bør gi til alle mennesker i nød, uansett etnisitet, religion, seksuell legning osv.
- en bør prioritere sine nærmeste, men en har størst ansvar for de aller fattigste i verden
- tiggere og rusmisbrukere har rett på hjelp fra offentlig sosialtjeneste
- tiggere og rusmisbrukere bør ikke få hjelp fra privatpersoner

Hvordan bør vi gi:

- ikke skryt av at du gir, ikke forvent takknemlighet
- misjon/evangelisering og bistand skal holdes adskilt
- profesjonalitet og effektivitet er et ideal, resultater er viktig

### 3 Islamsk teologi og bistandsdiskurs

De fattiges rettigheter og de rikes forpliktelser blir omtalt i hundrevis av koranvers, og *hadith*-litteraturen er også rik på fortellinger som gir moralsk og praktisk veiledning for troende etter profetens eksempel (Hashimi, 2010 s.180). *Fiqh*-litteraturen viser at de fire lovskolene innen sunni-islam sammen med den dominerende skolen innen shia-islam i hovedsak er enige om hvilke etiske prinsipper som ligger til grunn for å avgjøre hvem som er fattige og hvem som har ansvar overfor dem. Disse juridiske tolkningene av Koranen og profetens tradisjon er også i dag av betydning for mange muslimer, og har også innvirkning på utformingen av lovverk i flere muslimske stater (Hashimi, 2010, s.181). Det er disse juridiske tekstene, lovskolenes tolkninger og senere domsavsigelser som utgjør islamsk rettslære, *fiqh*. Velledighet er et universelt fenomen, selv om praksis varierer historisk og geografisk. Slik er det også i islam, og islamsk rettspraksis har da også variert opp gjennom historien. Praksis varierer rimelig nok i enda større grad på individuelt og lokalt nivå enn mellom de autorative lovskolene. Islamsk lov, eller *sharia*, er historisk sett et svært fleksibelt rettssystem som har vist seg å tilpasse seg ulike forhold samtidig som en beholder de grunnleggende prinsippene foreskrevet i Koranen. Dette gjelder også *zakat* og *sadaqa* (Hallaq 2009, Lundblad 2011).

Et sentralt tema i Koranen er at å tro på gud innebærer å tjene menneskene, og en av de beste formene for dette er å vise barmhjertighet overfor fattige. Sure 74, vers 43-45 sier at det på dommens dag er de som ikke ber og ikke gir de fattige mat som vil føres til helvetes ild (Hashimi, 2010, s.182). Koranen gir ingen systematiske svar på hvorfor noen er fattige, men fokuserer i stedet på hvordan man skal forholde seg til fattigdom. Koranen sier tydelig at gud alene har herredømme over himmel og jord, menneskene er bare stedfortredere og forvaltere av hans eiendom, og skal tjene ham i henhold til islamsk teologi. Det er likevel ikke noe i Koranen som tilsier at menneskene ikke skal ha eiendomsrett i sine jordiske liv. Og med eiendomsrett kommer uvegerlig sosial ulikhet – i islam er disse ulike livsskjebner forstått som moralske prøvelser, både for fattige og rike. Koranversene som fremstiller ens lodd i livet som predestinert blir balansert av andre vers som oppfordrer menneskene til å anstrenge seg, arbeide, produsere ressurser og forbruke rikdom – så lenge det ikke er snakk om noe ulovlig. Vi er ikke forutbestemt til å leve og dø under de samme forholdene som vi ble født, vi kan ta egne valg og slik forme vår skjebne. Denne frie viljen er da også sentral for å gi mening til Koranens fremstilling av livet som en test for etterlivet (Hashimi, 2010, s.183-184). Koranen oppfordrer med andre ord ikke til et fullstendig fatalistisk syn på fattigdom. Ifølge Hashimi er det et populært koranvers blant islamske reformister som sier at «Gud forandrer ikke et folks

vilkår, før de forandrer seg selv!» (sure 13, vers 12 ). Islamsk lov og moral kaller menneskene til å bekjempe fattigdom (Hashimi, 2010, s.195).

Videre er det ikke slik at Koranen eller *hadith* tillegger fattigdom eller rikdom noen moralsk verdi. Det følger av at rikdom og fattigdom ikke alltid er fortjent og et resultat av egne valg og handlinger. Derimot er det avgjørende hva du gjør i din situasjon, enten du er fattig eller rik skal du opptre moralsk. Ekstrem fattigdom og rikdom bør man imidlertid unngå, ettersom begge deler vil sette mennesker på store prøvelser. Flere *hadith* forteller at de fattige vil slippes inn i paradiset før de rike. Selv om du har ervervet all din rikdom på en moralsk forsvarlig måte vil denne rikdommen uansett være et hinder for frelse etter døden. Ordet *zakat* kommer av verbet *zaka*, som betyr å rense (med konnotasjoner for vekst og økning). *Sadaqa* betyr både almisser og renselse/bøte/avhjelp. Rikdommen må renses gjennom veldedighet, og en av betydningene av *zakat* er da også «renselse» og «rettferdiggjøring». *Zakat* er det fremste virkemiddelet i islam for å motvirke menneskelig grådighet, gjerrighet og pengepuging (Hashimi, 2010, s.186; Bonner, 2003, s.14).

Islam beskrives gjerne som en religion som vektlegger ortopraksi fremfor ortodoksi, og almisser er nettopp en *handling* som uttrykker fromhet (Lundblad, 2011, s.28). *Zakat* kan sies å være et av de fremste eksemplene på denne siden ved islam, men Koranen sier også klart at handlingene er verdiløse uten indre overbevisning og riktig intensjon, *niyyah*. Den islamsk juristen Al-Ghazali (d. 1111) understreker at *zakat* ikke er uten «devotional significance», men i motsetning til pilegrimsreisen omfatter *zakat* både «rational benefits and the devotional act» (Al- Ghazali i engelsk oversettelse, 1966, s.22). *Zakat* er både en solidarisk handling og en bekreftelse på egen gudstro (Benthall og Bellion-Jourdan, 2009, s.24-26), noe dette koransitatet er et godt eksempel på: ”Om dere gir bort gaver, så er det til deres eget beste, såfremt dere gir bort for å vinne velbehag for guds åsyn” (Sure 2, vers 274).

Dette blir vanligvis forstått som at ved det å gi vekk en del av ens egen rikdom renser man den gjenværende delen, og renser på samme tid seg selv gjennom å begrense sin egoisme, grådighet og ufølsomhet. Mottakeren blir også rensset fra misunnelse og hat mot de som er rike. *Zakat* er altså ikke bare en praktisk forordning, men har en moralsk funksjon for begge parter. Generøsitet blir belønnet av gud, i form av at ”avlingen vokser” – altså at du får en plass i paradiset. Gjennom gode handlinger forbereder man en plass i paradiset, en får *sawab*: De fattige ber gud om hjelp, og hvis du er den personen som gir hjelp vil belønningen for disse bønnene gå til deg (Benthall, 2009, s.17, Lundblad, 2011, s.38). Veldedighet slik som å donere penger til sykehus eller hjelpe noen som er i vanskeligheter gir også poeng på

ens personlige konto (Momen, 1985, s.234). *Zakat* er en obligatorisk skatt, men i praksis ble det som regel overlatt til den enkelte å overholde dette påbudet. *Zakat* er obligatorisk for alle muslimer som har mulighet til å gi, men det er ikke foreskrevet noen straff for de som bryter påbudet i Koranen eller *sunna*, annet enn det gud måtte ha i vente for dem på ”Dommens dag” (Benthall og Bellion-Jourdan, 2009, s.13). I videre avsnitt vil jeg se nærmere på hva som er de religiøse idealene, og hvilke konsekvenser dette har for praksis.

### **3.1 Introduksjon til sentrale begreper i islamsk teologi og rettsvitenskap**

*Zakat*, det påbudte rituelle bidraget, er omtalt flere ganger i Koranen, sammen med mer generelle oppfordringer til å opptre gavmildt overfor de som trenger det (*sadaqa*). Dette skillet opprettholdes i islamsk rettslære. *Zakat* er de obligatoriske almissene foreskrevet i Koranen, mens *sadaqa* er å forstå som veldedighet eller filantropi slik vi er vant til å bruke begrepene i Vesten (Singer, 2008, s.20). Den tradisjonelle andelen man er forventet å gi til *zakat* er en førtidel, eller 2,5% av ens formue. Det er imidlertid ulike retninger innenfor islamsk rettslære som har forskjellige måter å regne ut hvordan en beregner andelen *zakat* for ulike former for rikdom. Muslimer med inntekt over en viss grense er forpliktet til å betale *zakat*. I tillegg til denne skatten er det også forventet at alle skal gi et mindre bidrag til *zakat al-fitr*. Dette er et bidrag som går til feiringen av at man bryter fasten ved slutten av fastemåneden *ramadan*. Under *ramadan* er det forventet at fasten skal minne de troende på hvordan det er å være fattig, og at de dermed skal være mer gavmilde enn vanlig. Almisser gitt under *ramadan* blir sagt å være sytti ganger mer ”meritterende” for giverne enn almisser gitt til andre tider av året. All rikdom tilhører gud, og muslimene ser på seg selv som formyndere over guds skaperverk og dets ressurser. Alle ressurser vi måtte ha skal brukes til å bringe oss nærmere gud (Benthall og Bellion-Jourdan, 2009, s.9).

*Zakat* som religiøs plikt er klart adskilt fra *sadaqa*, som er frivillig gavmildhet. *Zakat* kan ikke gå til alle typer formål, som f.eks. bygging av moskeer. *Sadaqa*, derimot, kan du til og med gi til medlemmer av din egen familie. De to begrepene er imidlertid brukt om hverandre i Koranen, og i verset som spesifiserer hvem som kan motta *zakat*, benyttes faktisk begrepet *sadaqa* på arabisk. Selv om det er ordet *sadaqa* som benyttes i dette koranverset blir det avsluttet med at «dette er guds forskrift» (sure 9, vers 60). Derfor er den vanlige tolkningen at disse reglene kun gjelder for *zakat*, og ikke for andre veldedige gaver (*sadaqa*). Listen over verdige mottakere inkluderer grupper som ikke er fattige, så det er mulig at den opprinnelige hensikten var mer omfattende enn kun å begrense fattigdom. Likevel har *zakat* først og fremst blitt oppfattet som et tiltak for å nå islamske mål om sosial og økonomisk



rettferdighet, noe som går igjen i *hadith*-litteraturen (Hashimi, 2010, s.187).

Almissegavene er for de fattige og trengende, for dem som arbeider med dem, for dem hvis hjerter skal forsones, til frikjøping av slaver og skyldnere, til fremme av guds sak og til veifarende. Dette er guds forskrift. Gud vet, er vis. Koranen, sure 9.60

Koranverset ovenfor forteller oss hvem som er berettigede mottakere av *zakat*. Den vanlige tolkningen av verset fordeler de verdige mottakerne slik ifølge Benthall og Bellion-Jourdan (2009, s.10):

1. De fattige (*al-fuqara'*).
2. *Al-masakin*: vanligvis forstått som de trengende (som i den norske oversettelsen)
3. ”Dem som arbeider med dem”, vanligvis forstått som de som er utpekt til å administrere innsamlingen og utdelingen av *zakat*
4. ”for dem hvis hjerter skal forsones”, vanligvis forstått som hjelp til de som nylig har konvertert til islam
5. De fleste korankommentarene har tolket det dit hen at slaver betydde muslimer som var blitt tatt til fange og hvor løsepenger måtte samles inn.
6. Skyldnere, særlig de som mister sin sosiale status dersom de skal betale ned all gjelden sin
7. Veifarende, altså reisende.

Det er naturligvis ulike tolkninger innen islam når dette versets praktiske betydning skal defineres. Hovedtrekkene og de sentrale diskusjonstemaene i islamsk *fiqh* på dette området vil presenteres nærmere i 3.2.

### **3.2 Hvem gir, og hvem får zakat?**

Alle frie muslimer må betale *zakat* på spesifikke typer eiendom og inntekter over en viss verdi. Det verserer ulike regler innen *fiqh* når det gjelder hvorvidt mindreårige, slaver og ubemidlede er betalingspliktige. Som regel må enten de eller deres formyndere betale. Til og med en *waqf* (legat eller stiftelse, flertall *awqaf*) kunne måtte betale, dersom den ikke er i form av en offentlig institusjon som kan benyttes av allmuen (f.eks. et suppekjøkken). Sultaner og andre herskere må også gi *zakat* på privat rikdom, men det er ikke tradisjon for at det blir trukket *zakat* av statskassa (Singer, 2008, s.38-39).

*Zakat* betales årlig på eiendom hvis verdi har økt på en eller annen måte. Det er tradisjonelt fem kilder til rikdom i islam: husdyr, avlinger, gull og sølv, gruver og salgsvarer.

Du skal ha vært i besittelse av eiendommen i minimum ett år. Al- Ghazali advarer mot å betale *zakat* på forhånd, altså før du hadde hatt de aktuelle verdiene i minst ett år. Denne regelen skal sørge for at *zakat* ikke hindrer menn fra å oppfylle sitt forsørgeransvar, og Al- Ghazali minner om at en ikke får tilbakebetalt *zakat* selv om donasjonene skulle føre til at en selv og ens familie må leve i fattigdom (Singer, 2008, s.64). Den nedre grenseverdien (*nisab*) er bestemt for hver enkelt vare, selv om verdien av noen ting som for eksempel gull og sølv kan kombineres i utregningen. Måten man beregner *zakat* på er gjort med tanke på å unngå urettferdig skattlegging, f.eks. blir det tatt høyde for endret verdi på husdyr på grunn av alder, og beregnet ulik verdi på kunstig og naturlig vannet avling (Singer, 2008, s.40). Som veiledning for å betale inn *zakat* har organisasjonen Innocents forklart hvordan en kan finne riktig verdi av *nisab* i dag. Da tar man utgangspunkt i dagens markedspris på gull eller sølv i det landet man bor i. «Hvis man regner at man trenger 200 NOK for å kjøpe et gram gull i Norge, utgjør 85 gram gull 17 000 NOK. Det vil si at 17 000 NOK tilsvarer en *nisab* i Norge» (<http://www.innocents.no/>).

Koranen sier ikke så veldig mye om hvordan en skal beregne *zakat*, men til gjengjeld er den ganske spesifikk når det gjelder hvem som skal motta pengene. Alle kategoriene presentert ovenfor er brede og fleksible, hovedregelen er at de som ikke kan motta *zakat* er de rike, slaver og ikke-muslimer. *Zakat* kan heller ikke gis til slektninger eller arvinger, koner og ektemenn. Slektinger og slaver er du uansett forpliktet til å forsørge, *zakat* er ment for folk utenfor familien. Mindreårige og sinnsyke kan motta *zakat*, men må ha en verge til å forvalte pengene (Singer, 2008, s.44).

Fattige og trengende har en grunnleggende rett til å motta *zakat*, uten å måtte overholde de vanlige reglene i *fiqh* for å ha vitner og sverge sannhet. De øvrige mottakergruppene nevnt i Koranen gir oss indikasjoner på hvordan systemet var ment å fungere, for eksempel at noen var ment å ha ansvar for innsamlingen. Det var et eget ”*zakat*-departement” under umayyadenes og abbasidenes kalifat, selv om anklager om at systemet var korrump dukket opp på slutten av 700- tallet (Singer, 2008, s. 46). Donasjonene til nyomvendte forklares i islamsk rettslære med at de skulle integreres i det muslimske samfunnet, og dette ser ut til å ha vært en mer tidsbestemt kategori som i liten grad blir videreført i dag (Singer, 2008, s.51).

Videre har kategorien hvor *zakat* går til frigjøringen av slaver mistet sin funksjon på 1900- tallet. Før slavehandelen opphørte var regelen at en ikke kan frikjøpe egne slaver, ettersom det i praksis er å betale *zakat* til seg selv. Å ettergi gjeld er også en form for *zakat*, og det oppfordres til å gi lån til fattige som senere kunne ettergis i forbindelse med *ramadan*

(Singer, 2008, s.53). Videre kunne *zakat* doneres til hellige krigere, og i noen tilfeller ble slike donasjoner brukt for å finansiere hæren i muslimske stater. Ifølge Al-Ghazali var det flere kategorier av verdige mottakere av *zakat* som allerede på hans tid hadde forsvunnet fra de fleste land. Disse kategoriene av mottakere som ikke lenger eksisterer er ifølge ham *de hvis hjerter skal forsones* (konvertitter) og *de som samler inn zakat*. Han nevner også at det er svært få slaver (muslimer som må kjøpes fri) og krigere igjen (Al- Ghazali, 1966, s.23). *Khums* er en annen islamsk skatt, denne skal doneres på bakgrunn av ervervet krigsbytte. Sharia *fiqh* avviker her fra den sunni-muslimske majoritetens tolkning, og det er vanlig praksis blant shia-muslimer å donere en femtedel til denne religiøse skatten ut fra inntekt og økt verdi på eiendom, i tillegg til *zakat* og *sadaqa* (Momen, 1985, s.179).

Gjestfrihet regnes som en religiøs dyd i islam, og *zakat* kan doneres til reisende som trenger bistand. Det er et viktig prinsipp at *zakat* skal gis til ens nærmeste (utenfor familien), de reisende ser ut til å være et unntak fra denne regelen. Denne gruppen har ikke de vanlige familienettverkene å støtte seg til, og ideelt sett skal ingen muslimer være fremmede for hverandre. *Dar al- islam* inkluderer alle muslimer, men i praksis ble denne typen gjestfrihet vist også når kristne og muslimer besøkte hverandres karavaneherberger og klostre (Singer, 2008, s.55).

### **3.3 Ideer om verdige trengende i islamsk rettspraksis og historie**

Veldedighet, filantropi, velferd, bistand eller nødhjelp – uansett hvilke begreper vi benytter er det et spørsmål om rettigheter og plikter. En vanlig definisjon av det engelske ordet *charity* er «en frivillig handling for fellesskapets beste». Det islamske uttrykket *maslaha* blir vanligvis oversatt til fellesskapets interesse, og omfatter et fellesskap som inkluderer den utvidede familien, naboer, medborgere og den muslimske *umma* (Singer, 2008, s.8).

Sett i sin historiske kontekst er ikke *zakat* fundamentalt annerledes fra jødisk og kristen veldedighet. Påstanden om at all rikdom tilhører gud ser ut til å være av jødisk opprinnelse, i følge Jonathan Benthall. Senere ble den adoptert av både kristendommen og islam (Benthall, 2009, s.17). Imidlertid er det tvilsomt hvorvidt noen annen religion enn islam har en ekvivalent til prinsippet om at de sultne har rett til en del av måltidet til de som er velfødde. Dersom en blir nektet mat har man rett til å bruke makt, og skulle en komme til å ta livet av noen er man regnet som uskyldig siden en kjempet for et legitimt krav, i følge *sharia* (Benthall, 2009, s.18). Hvorvidt intensjonen med å innføre *zakat* var en reell omfordeling av ressursene, eller om det tvert imot var ment som en konservativ skatt, er omdiskutert. Uansett forpliktet det muslimer til å anerkjenne et visst ansvar for de svakeste i det muslimske

samfunnet. Ifølge islamske lærde er dette selve kjernen ved *zakat*: *iman*, gudstro, fører til gode handlinger, og skal ha konkrete konsekvenser. Gode handlinger skal altså være et uttrykk for gudstro og underkastelse (Singer, 2008, s.38).

Det islamske idealet er helt klart basert på relasjonen gud - menneske, og at mennesket skal være gudfryktig. I teorien handler dette altså om hengivenhet overfor gud, og hverken om den rike eller den fattige. Men i praksis har giveren den høyeste statusen (Singer, 2008, s.118). Giverens handlinger er nært knyttet til identitet og status, forventninger og ansvar knyttet til giverens embete. Det finnes følgelig flere biografier som forteller om sultaner og andre mektige og rikes store donasjoner (Singer, 2008, s.143). Sure 2, vers 263-81 i Koranen beskriver hvordan en bør gi, blant annet skal en ikke skryte av det, og en skal bare gi ting av skikkelig verdi. Dette er svært viktig, og islamske jurister som Al-Ghazali drøfter hvorvidt det er best å gi i det skjulte eller offentlig for å være et godt eksempel for andre (Al-Ghazali, 1966, s.77-87). Ifølge Al-Ghazali er gode handlinger meningsløse dersom man gir for å oppnå anerkjennelse, fordi «the love of position and rank is more insidious than the love for wealth, and both are destructive in the hereafter» (Al- Ghazali, 1966, s.33). Blant islamske lærde er det enighet om at det å hylle gavmilde givere er på grensen til avgudsdyrking, all rikdom tilhører gud (Singer, 2008, s.60). Utover de kategoriene det allerede er gjort nærmere rede for er de fattige og trengende verdige mottakere av *zakat*. Vi skal videre se på hvordan islamsk rettslære definerer hvem som er fattige, og hva som er deres rolle.

### **3.3.1 De verdige trengende i islamsk rettslære**

Koranen lister opp hvem som er legitime mottakere av *zakat* og *sadaqa* i brede kategorier, mens *hadith* og *fiqh* - litteraturen utdyper og fortolker ut fra dette rammeverket. Dette er et fleksibelt system, men har uvegerlig også ført til ekskludering av noen. Det at kategoriene i det hele tatt eksisterer innebærer at noen er ekskludert (f.eks. slaver). I noen tilfeller var det å motta veldedighet pålagt en, og en rettighet du hadde i kraft av ditt embete, ditt slektskap eller ditt laug. Noen ganger fungerte dette som et forutsigbart velferdssystem, i andre tilfeller var det svært usikkert og personavhengig (Singer, 2008, s.148).

Koransure 2, vers 172 forteller at fromhet innebærer å «gi bort av det man har, om det enn er kjært, til slektninger, faderløse og fattige, veifarende og tiggere». Generelt gjennom Koranen blir termene *fuqara'* og *masakin* brukt for å referere til de som har krav på bistand fra rike enkeltpersoner og det muslimske samfunnet (Hashimi, 2010, s.187). Koranen definerer ikke forskjellen på disse to gruppene. En gjennomgang av *fiqh*-litteraturen viser at de fleste lærde var enige om at skillet gikk på graden av nød og evnen til å kunne bedre egen situasjon, men det varierer hvilken av de to gruppene en identifiserte som den *mest lidende*. I all

hovedsak var distinksjonen irrelevant, ettersom begge grupper har rett på *zakat* (Hashimi, 2010, s.188).

Det var derimot større kontroverser blant islamske jurister når det gjaldt hvem som var verdige mottakere og hvem som var pliktige til å gi *zakat*. Her er ikke litteraturen like konsistent, og den er i tillegg svært omfattende. Den første gruppen (primært Hanafi) benyttet absolutte mål for å vurdere om noen var fattige eller rike. Fattigdomsgrensen ble definert ut fra eiendomsverdi opp til en viss grense, kalt *nisab*. Flere slike grenseverdier ble definert av Profeten Mohammed selv, f.eks. er grensen for å være pliktig til å betale *zakat* på buskap satt til fem kameler, førti sauer eller tretti kuer (Hashimi, 2010, s.188). Har du mindre buskap enn dette slipper du å betale og kan motta *zakat*. Den andre gruppen, lovskolene Maliki, Shafi'i, Hanbali og tolvshiaenes skole Jafari, tok heller i bruk behovsprøving for å vurdere om noen var fattige eller rike. Ingen skulle behøve å gå nakne eller sulte, men forøvrig kunne det variere om behovet ble smalt definert (det du trenger for å overleve) eller om det kunne inkludere behov ut fra forventet levestandard innen ens sosiale klasse. I praksis var det den relative definisjonen av fattig og rik som vant fram hos flertallet (Hashimi, 2010, s.189). Ingrid Mattson oppsummerer den tidlige *fiqh*- litteraturen slik:

(...) there are some indications that there was an increasing tendency over time to recognize the social and economic context into which one was born as the most important factor in determining legitimate need (Mattson, 2003, s. 47).

Fra den fattiges ståsted er det nok enklere å være tigger i muslimske land enn i Vesten fordi det er mindre nedverdiggende i muslimsk kultur, hevder Jonathan Benthall. Det er imidlertid uenighet blant muslimer hvorvidt en bør gi til tiggere (Benthall, 2009, s.16). På bakgrunn av flere *hadith* var flertallets oppfatning at *zakat* ikke skal gis til fattige dersom de er i fysisk form til å arbeide (og passende arbeid er å få). Lediggang og tigging er altså ikke å anbefale. Hanafiskolen er unntaket. I henhold til denne lovskolen kan en gi til fattige som velger å ikke arbeide, men da er det kun mottakeren som begår en synd (Hashimi, 2010, s.190).

Al-Ghazali mente at folk burde hjelpes til å komme i arbeid. Å være avhengig av støtte fra andre var bare greit i særlige tilfeller. Arbeid er en religiøs plikt, og tigging er derfor ikke bra. Tigging var forbudt hovedsakelig av to grunner: det å tigge antydte at en var svak i troen, enten fordi en ikke hadde tillit til at gud ville forsørge en, eller fordi en antydte at et menneske kunne dele guds attributter ved å være gavmild. Dessuten kunne tigging innebære en upassende testing av andres rettskaffenhet når man ba om støtte – de kunne føle seg tvunget til å gi, og ikke av de riktige grunnene (Singer, 2008, s.169).

Sufiene var i en særstilling på dette punktet, selv om det var ulike holdninger blant sufiene selv når det gjaldt hvorvidt de skulle motta *zakat*. Unntaket gjaldt selvfølgelig også

jurister og andre islamske lærde, de kan motta *zakat*. Vanlige folk skal i hovedregelen jobbe for føden (Singer, 2008, 165-167). Middelalderens veldedighet var i praksis lite bærekraftig og utviklende for mottakeren, med et hederlig unntak når det gjaldt sponsingen av utdanning. Det var mulig for både fattige og rike gutter å studere ved *madrassaene*, men etterhvert ble også de klerikale posisjonene arvet (Singer, 2008, s.168).

Koranen og *hadith* gir også retninglinjer for hvem en bør prioritere, hvor stor andel av ens rikdom en bør gi bort, og hvordan disse midlene bør utbetales. *Sadaqa* skal ideelt ikke overføres fra rike i en by til fattige i en annen, ifølge Al-Ghazali. Dette er fordi de fattige da vil bli skuffet over å ikke få den hjelpen de hadde forventet (Al- Ghazali, 1966, s.22). Å gi til «de nære trengende» er mer meritterende enn å gi til fattige fremmede, en bør altså gi til slektninger (men ikke de som har krav på underholdsbidrag som f.eks. ektefelle). Deretter følger nære naboer, muslimer i egen landsby osv. Veldedighet skal gis i ydmykhet, og en skal ikke forvente annen gevinst enn guds anerkjennelse (Hashimi, 2010, s.196).

Opplevelsen av å tilhøre et muslimsk fellesskap, *umma*, er viktig. En kjent *hadith* sier følgende: "The body of believers is one, and when a part of it is unwell, it is like the whole body that suffers" (Benthall og Bellion-Jourdan, 2009, s.69). Når det gjaldt *zakat* til fattige ikke-muslimer var juristene uenige. Majoriteten mente at fordi skatten ble samlet inn blant muslimer, burde den også gå til andre muslimer. Et mindretall mente at fordi koranverset refererer til fattige og trengende generelt (uten å spesifisere tro), kunne pengene distribueres også til fattige kristne og jøder. Majoriteten av muslimske lærde i vår samtid ser ut til å ha omfavnet mindretallets tolkning på dette punktet, ifølge Hashimi. Yusuf al - Qaradawi har blant annet sagt at fattige muslimer skal prioriteres, men at det i og for seg ikke er noe som forhindrer muslimer i å gi støtte til andre fattige dersom det ikke finnes fattige muslimer. Et slikt scenario er ikke særlig praktisk anvendelig på globalt nivå i dag, men Qaradawi minner også om at disse restriksjonene kun gjelder *zakat* og ikke *sadaqa* (Hashimi, 2010, s.190).

Ettersom statlig innsamling og forvaltning av *zakat* ble mindre vanlig fra det niende århundret evt., har spørsmålet om å overholde påbudet blitt et spørsmål om individuell fromhet. Vurderingene av hvem som var verdige trengende ble svært uformelle, og avgjørelsen ble tatt innad i lokalsamfunnet. Denne situasjonen består i all hovedsak i dag også (Hashimi, 2010,s.191). Styrke, status, uavhengighet og ære avhenger både av økonomisk og sosial kapital – og påvirker hverandre gjensidig. I likhet med jødiske og kristne tekster anerkjente muslimske forfattere den relative fattigdommen som noen med høy status kunne komme til å oppleve dersom de gikk ned i inntekt. Dette ville bringe skam, og de kunne i noen tilfeller heller ikke jobbe på grunn av sin noble status. De trengte veldedighet, og de ble

sett på som legitime mottakere. Al-Ghazali skriver at disse mottakerne ikke skulle bli ytterligere ydmyket ved å offentlig motta donasjoner. Singer påpeker at vi finner liknende praksis i brahminerkasten i India: de mottar hjelp i det skjulte (Singer, 2008, s.155). Sure 2.274 i Koranen er blant surene som forteller de troende at idealet er å gi i det skjulte.

Andre faktorer som kan være vel så avgjørende for sosial status som kroner og øre er f.eks. kjønn, alder, religion og etnisitet. Den mest universelle formen for fattigdom rammer enker, foreldreløse, eldre og funksjonshemmede. Disse gruppene vil ofte være permanent avhengig av hjelp fra andre (Singer, 2008, s.151). I dag er det forlatte kvinner, foreldreløse barn og enker de gruppene som er størst mottaker av *zakat* (Hashimi, 2010, s.193). Ifølge den islamske lærde al-Mawardi (d. 1058) skal de fattige være "excluded, by definition, from the virtue of generosity" (Benthall, 2009, s.16). De plikter å være avhengige av den velvilje som de rike viser dem. De fattiges dyd ligger i ikke å la seg ydmyke. Fattige skal søke hjelp kun når det er tvingende nødvendig, og da bare fra dem som er kjent for sin rikdom og gavmildhet. De rike, på sin side, må gi for å rense seg fra de eiendelene som ellers ville slavebinde dem. Rike personer må også vite hvor mye, når, og til hvem de skal gi og bør ikke vente på en direkte forespørsel, et hint bør være nok. De bør gi helhjertet og med velvilje, og holde alle lovnader om hjelp. De skal ikke gi på grunn av handlingens gjensidige nytteverdi, og de bør ikke skryte av eller minne folk om sin generøsitet (Benthall, 2009, s.15-16).

Ulike lovskoler har litt ulike formeninger om hva som er det endelige *målet* med *zakat*. *Hanafi*-skolen fremholder at målet er å bringe de fattige opp til (den absolutte) fattigdomsgrensen (*nisab*) slik at de selv blir pliktige til å betale *zakat*. Derfor satte de også et fast beløp som maksimal utbetaling til et fattig individ. De andre lovskolene er mer fleksible, og knytter det til den før omtalte behovsprøvingen. *Shafi'i* og noen *Hanbali* mener at *zakats* mål er å ta et individ ut av fattigdommen permanent, der det er mulig. De fleste *Hanbali* mener, sammen med *Malikiene* at *zakat* skal betales slik at den fattiges behov dekkes et helt år. Disse siste to standpunktene er ikke gjensidig utelukkende, som Yusuf al-Qaradawi har påpekt er det ikke usannsynlig at en person som får ressursene til å tjene til eget livsopphold i ett år har bedre forutsetninger for å klare seg på egen hånd videre (Hashimi, 2010, s.201).

### **3.3.2 Historiske endringer i islamsk velferdstradisjon**

Veldedighet og velferd hadde lenge vært noe som hovedsakelig ble ivaretatt av privatpersoner og stiftelser, men dette endret seg med reformer på 1800-tallet. Gjennom nye statsdannelser, reformer og en blanding av ulike aktører i sektoren (regjeringsapparat og NGO'er) ser vi en dreining i muslimsk velferd fra individer til organisasjoner, sammen med en stadig mer deltakende middelklasse (Singer, 2008, s.177). Tradisjonelle former for veldedighet fortsatte

innenfor rammen av religionen: gavmildhet i forbindelse med *ramadan*, omskjæringsseremonier og etableringen av *awqaf* fortsatte (til tross for at de ble forsøkt fjernet). Nå ble det lagt større vekt på økonomisk nød enn tidligere når en skulle vurdere hvem som var verdige mottakere.

Gjennom islams historie har en av de vanligste og mest effektive formene for velferd vært veldedige stiftelser, *waqf*. Denne institusjonen har ingen opprinnelse i Koranen eller *Hadith*, men oppstod antakelig i løpet av de første hundre årene av islams historie (Hashimi, 2010, s.196). I muslimske samfunn i dag har *awqaf* en mye mindre sentral rolle i velferdstilbudet for fattige, men siden 1960 har man sett en form for renessanse for disse institusjonene i forbindelse med større islamsk aktivisme generelt (Hashimi, 2010, s.197). Med nedbyggingen av *awqaf* rundt århundreskiftet 1800-1900 og utbyggingen av statlige velferdsgoder som blant annet utdanning, endret også holdningene seg til hvem som fortjente støtte fra privatpersoner. Nå hadde studenter muligheten til å ta utdanning ved offentlig finansierte skoler (Singer, 2008, s.197).

Det er naturligvis et betimelig spørsmål hvorvidt statlige velferdsordninger har noe med tradisjonell veldedighet å gjøre, men en kan spore mange likheter i retorikken som ble brukt om ottomanske sultaner og moderne statsledere om ansvarlige for sine undersåtter/borgere. Statens motivasjoner for å yte velferd er noe annerledes enn tidligere herskeres motivasjoner for å gi veldedige gaver. Som Singer påpeker: "Most obviously, spiritual considerations if individual religious belief may have relatively less influence on state agencies" (Singer, 2008, s.179). Likevel er det mulig å finne fellestrekk, ettersom også moderne regimer kan anse velferd som et middel til å sikre seg politisk støtte og allianser. Den mest påfallende endringen er at den veldedige økonomien i muslimske samfunn siden begynnelsen av 1900-tallet har gått fra å være drevet på individuell basis, til å være en *blanding* av private initiativer, organisasjoner og statlige institusjoner (Singer, 2008, s.177, 224).

Moderniseringsprosjekter på atten- og nittenhundretallet influerte folks holdninger til fattigdom, blant annet ved at tigging ikke lenger var tillatt i byene (Singer, 2008, 199). En *moralsk økonomi* var fremdeles viktig for folk, og velferdstilbud og fattigdomsbekjempelse fortsatte å være både et offentlig og privat ansvar. Det ble også mer vanlig å samle inn *zakat* gjennom statlige institusjoner. Individuell organisering fortsatte parallelt, og slik er det også i dag. Mangel på økonomisk trygghet og stabilitet har sammen med undertrykkende regimer som ikke sikrer økonomisk stabilitet vært faktorer som har bidratt til en islamsk, politisk vekkelse de siste femti årene. En sentral del av ideologien er ønsket om å etablere en «islamsk



økonomi» i tråd med *sharia* (Hashimi, 2010, s.180). Islamistiske bevegelser har vært viktige pådrivere for å gjeninnføre *zakat* som velferdsinstitusjon i statlig regi i land som Saudi-Arabia, Libya, Jemen, Malaysia, Pakistan og Sudan (Hashimi, 2010, s.202). Statlig innsamling av *zakat* er normen i sunni-muslimsk sharia. Hovedforskjellen mellom shia og sunni-islam når det gjelder *zakat* er nettopp hvem som har rett til å samle inn skatten og fordele den videre. I sunni-islam er det statens ansvar å samle inn *zakat*, mens det blant shiaene skal doneres av de troende via deres *marja' al-taqlid* (Momen, 1985, s.179). Imidlertid er det ikke slik at disse reglene blir fulgt av flertallet av muslimer i dag, hverken når det gjelder shia eller sunni. I stater hvor *zakat* er en statlig institusjon, som Pakistan, er det mange innbyggere som ikke stoler tilstrekkelig på myndighetene og derfor gir *zakat* privat eller via organisasjoner eller stiftelser (Singer, 2008, s. 201).

### **3.4 Islamsk bistandsarbeid – en kort presentasjon**

Den sovjetiske invasjonen av Afghanistan (1979-1989) var en katalysator for dannelsen av islamske hjelpeorganisasjoner. Etter at første islamske hjelpeorganisasjonene ble dannet har disse organisasjonene vokst og blitt en særegen del av mangfoldet en finner i den globale bistandssektoren. I starten av konflikten var hjelpearbeid en del av et større engasjement under paraplyen 'islamsk solidaritet': denne formen for solidaritet kunne knapt skjernes fra *dawa* (misjon/ vekkelse) eller *jihad*. Begrepet *jihad* refererer i denne konteksten til militære handlinger i Afghanistan, selv om termen *jihad* også har andre betydninger på arabisk (f.eks. bestrebelse for gud, *fi sabil Allah*). Denne sammenblanding av ulike former for innsats preget den første fasen av krigen i Afghanistan. Dette var perioden før *mujahedin* ankom Kabul i 1992, og det hele utviklet seg til en borgerkrig mellom tidligere allierte. I ettertid var det flere som trakk en grense mellom hjelpearbeid på den ene siden og *da'wa* og *jihad* på den andre. Blant de islamske hjelpeorganisasjonene som var virksomme i Afghanistan kunne en observere en generell trend med gradvis tilpasning til de dominerende (vestlige) oppfatningene av hva humanitær innsats er (Benthall og Bellion-Jourdan, 2009, s.76).

Begynnelsen av 90- tallet var et vendepunkt. En kan se to utviklingstrekk: en bevisst strategi om å markere avstand fra politiske og paramilitære aktiviteter, og et ønske om profesjonalitet og aksept for effektivitet som et nødvendig kriterium for å anerkjennes som en humanitær organisasjon. Som en konsekvens av de endrede politiske forholdene ble islamske organisasjoner som ønsket å opprettholde sin aktivitet nødt til å bevise at deres aktiviteter var strengt humanitære, og ingenting annet. De måtte forholde seg til de dominerende oppfatningene av begrepet 'humanitarianism', handlinger som oppfattes som strengt adskilt fra det politiske og militære. De adopterte dermed standarden satt i de dominerende diskursene

om humanitær innsats, felles for vestlige NGO'er og internasjonale organisasjoner (se kapittel 2). Fra nå av søkte de internasjonal anerkjennelse, og det humanitære kortet måtte spilles ettersom de var under press fra både regionale og vestlige myndigheter (Benthall og Bellion-Jourdan, 2009, s.78). Organisasjoner i Vesten oppfordret givere til å donere penger for å støtte sine muslimske brødre og søstre som led under krigen i Bosnia, som medlemmer av den muslimske *umma*. Alt dette skjedde samtidig med at en utviklet en humanitær diskurs med en universell dimensjon. Universalitet ble integrert i islamske hjelpeorganisasjoners retorikk (Benthall og Bellion-Jourdan, 2009, s.78).

Overgangen fra islamsk solidaritet til islamsk "humanitarisme" (i betydningen ideologisk overbygning) har ikke vært smertefri. Det har vært manglende konsensus internt om spørsmål som hvorvidt en skal gi støtte til bygging av moskeer og koranskoler, utdeling av koraner og *da'wa*. Noen ønsker å fokusere utelukkende på humanitære aktiviteter som utdeling av mat og medisiner, men de fleste organisasjonene driver fremdeles en blandet virksomhet hvor også religion er en komponent. Utdelingen av *zakat ul-fitr* er et eksempel på dette. Fremdeles blir enhver antydning om at de er innblandet i politisk aktivitet, blankt avvist. I etterkant av terrorangrepene i USA 11. september 2001 har flere islamske organisasjoner gått til rettsak mot medier som har publisert artikler hvor de fremstilles som terrorfinansierende virksomheter. Disse rettsakene viser med all tydelighet at det at organisasjonene er *humanitære* har blitt en norm det er naturlig å henvise til (Benthall og Bellion-Jourdan, 2009, s.81).

Det faktum at de islamske hjelpeorganisasjonene har blitt mer apolitiske enn tidligere innebærer på ingen måte at de ikke lenger gjør krav på å skille seg fra sine vestlige kolleger. De fremholder en særegenhet, en egen form for humanitær ideologi med røtter i islamsk tradisjon. I de islamske organisasjonenes syn på verden skilles det mellom muslimer og – vel, alle andre. Dette verdenssynet er ikke nødvendigvis inkonsistent med en universalistisk, humanitær praksis, poengterer Bellion-Jourdan. Her blir debatten om hvem som er legitime mottakere av *zakat*, relevant. Noen mener at *zakat* bare kan gis til andre muslimer, mens *sadaqa*, den frivillige gaven, kan doneres til hvem det skulle være. For andre blir ikke-muslimer definert under den fjerde kategorien for verdige mottakere av *zakat*, nemlig dem hvis "hjerter kan forsones" (altså konvertere til islam). Dette ser ut til å være den dominerende holdningen i de internasjonale, islamske hjelpeorganisasjonene, ifølge Bellion-Jourdan (2009, s.83).

### **3.5 Kjennetegn ved en islamsk bistandsdiskurs**

Her presenterer jeg hvilke deler av den islamske bistandsdiskursen jeg vil oppsummere og ta

med videre når jeg analyserer datamaterialet mitt opp mot hypotese 2.

Hvorfor bør vi gi:

- fordi Koranen påbyr oss å gi *zakat* (obligatorisk)
- fordi Koranen og *hadith* oppfordrer oss til å gi *sadaqa* (frivillig)
- gavmildhet belønnes av gud (*sawab*)
- gavmildhet under *ramadan* belønnes ekstra
- intensjonen (*niyyah*) er avgjørende for handlingens verdi
- *zakat* og *sadaqa* bekrefter gudstro
- all rikdom tilhører gud, mennesket er formyndere
- gi for å rense din sjel fra tilknytning til materiell rikdom
- de sultne har rett på en del av måltidet, men de skal takke giveren

Hvem bør vi gi til:

- *zakat* kan kun gå til muslimer, *sadaqa* til alle
- *zakat* og *sadaqa* skal helst gå til dine nærmeste
- vis omsorg for andre fattige brødre og søstre i troen, den muslimske *umma*
- tigging er ikke bra, det ideelle er å arbeide

Hvordan bør vi gi:

- ingen skam knyttet til rikdom eller fattigdom per se
- det er best å gi i det skjulte
- ikke skryt av dine gode handlinger

## 4 Metode

Primærkildene til denne oppgaven er dybdeintervjuer med muslimske ungdommer i Oslo. Hovedmålet med mitt feltarbeid har vært å finne ut hvilke grunner ungdommene selv oppgir for å engasjere seg i veldedige organisasjoner, og hva som motiverer dem til å donere penger til veldedige formål. Gjennom intervjuundersøkelser får en informasjon om personers egne opplevelser, deres synspunkter og selvforståelse (Thagaard, 2009, s.13). Valget av dybdeintervjuer som forskningsmetode var nærliggende da jeg primært ønsket å vite hva ungdommenes egne oppfatninger var.

Jeg har i tillegg til disse intervjuene deltatt under en bøsseaksjon under *ramadan*, deltatt på arrangementer i regi av en muslimsk menighet i Oslo, jeg har hatt samtaler med to imamer, snakket med ledelsen i organisasjonene Rahma Islamic Relief Fund og Minhaj Velferd (begge basert i Oslo), samt sett nærmere på deres nettsider. Dette har inngått i kartleggingsarbeidet og gitt en verdifull kontekst å sette samtalen med informantene inn i.

Da jeg bestemte meg for å starte på feltarbeidet hadde jeg forventninger om at større deler av tiden skulle brukes på deltakende observasjon og uformelle samtaler. Det første halvåret av 2011 forsøkte jeg å delta på så mange arrangementer som mulig i regi av en av organisasjonene, men innså etterhvert at jeg ikke ble ansett som naturlig å invitere. Dette tror jeg ikke skyldes uvilje mot meg, men at mine kontaktpersoner ikke oppfattet disse arrangementene som relevante for meg, til tross for at jeg understreket at jeg ville delta på "alt mulig". Organisasjonen hadde også et *mye* lavere aktivitetsnivå enn jeg først antok. Sommeren 2011 skiftet jeg strategi og kontaktet flere muslimske kolleger og venninner for å høre om de kunne sette meg i kontakt med muslimer engasjert i velferdsarbeid. I tillegg hang jeg opp en lapp utenfor bønnerommet på campus Blindern. Denne strategien genererte nye informanter. Informantene ble kontaktet og intervjuet fortløpende, og deretter oppfordret til å sette meg i kontakt med venner og bekjente. Jeg gjorde hovedandelen av intervjuene i perioden august 2011 til april 2012.

Som nevnt i innledningen har forskning vist at høyere utdanning har en positiv innvirkning, både for å gjøre frivillig arbeid og medlemskap i frivillige organisasjoner (Eimhjellen og Seggaard, 2010). Jeg har derfor valgt å basere mitt utvalg på unge voksne med/under høyere utdanning, ettersom det var mest sannsynlig at jeg ville finne unge voksne som donerer penger og/eller engasjerer seg frivillig i denne gruppen.

Noen av informantene kom jeg i kontakt med via organisasjonene Minhaj Velferd og Rahma Islamic Relief Fund, men det er primært snøballmetoden som har generert nye

informanter for hvert gjennomførte intervju. Tre av informantene hadde tilknytning til Minhaj Velferd, fire hadde tilknytning til Rahma Islamic Relief Fund, åtte av de femten informanter hadde ikke tilknytning til hverken Minhaj Velferd eller Rahma Islamic Relief Fund.

Informantene er et utvalg på femten (15) unge kvinner og menn i alderen 18 – 31 år. Dette var et relevant aldersutvalg for meg ettersom oppgavens mål var å kartlegge holdninger blant unge voksne. Informantene (eller deres foreldre) har opprinnelse i Pakistan, Eritrea, Somalia, Marokko, Sudan, Tyrkia, Irak og Palestina. Informantene er alle norske statsborgere, eller har permanent oppholdstillatelse. Åtte av femten er født i Norge, alle har bodd i Norge de siste 5-20 årene. All kommunikasjon har foregått på norsk.

#### **4.1 Intervjumetode og erfaringer fra feltarbeidet**

Informantene valgte selv hvor vi skulle møtes for intervju, men jeg understreket at et rolig sted var å foretrekke. Intervjuene ble gjennomført på kafé, i organisasjonenes lokaler, og i lokalene til Universitetet i Oslo og Høgskolen i Oslo og Akershus. Intervjuene ble gjennomført på tomannshånd, med opptaksutstyr. Intervjuene tok mellom 45 – 90 minutter, de fleste samtalene varte omtrent en klokke. Alle informantene har gitt sitt samtykke til at materiale fra våre samtaler kan benyttes i min masteroppgave, og har blitt informert om at dette var hensikten med intervjuet. Tove Thagaards gjennomgang av hva som preger et godt og et dårlig intervju nevner blant annet at det å etablere tillit og fortrolighet er avgjørende for at informantene skal gå med på å la seg intervju, og for at de skal ”åpne opp” og tørre å uttale seg om kontroversielle og ømtålige emner underveis. (Thagaard, 2009, s.103). Jeg sørget derfor for å snakke litt uten båndopptakeren på, starten av samtalen ble gjerne brukt på å bli litt bedre kjent med hverandre.

Under intervjusamtalene ble informantene bedt om å fortelle om seg selv og sitt forhold til islam. Jeg ba dem så fortelle hvilken form for engasjement de har hatt for veldedighet og bistand. I den grad informanten hadde vært aktiv i en eller flere organisasjoner ble vedkommende bedt om å fortelle om organisasjonen(e), hva vedkommende satte pris på ved disse organisasjonene og hvordan vedkommende hadde blitt aktiv. De informantene som var aktive i, eller donerte til, en organisasjon med islamsk profil ble bedt om å fortelle mer om hvilken betydning det hadde for dem at organisasjonen hadde en slik profil. Alle informantene ble spurt om hvor de hadde donert veldedige bidrag, og hvorfor de hadde valgt disse organisasjonene eller personene. De ble også spurt om hvem de kunne tenke seg å støtte dersom ”deres” organisasjon ikke hadde eksistert. Det ble også tatt opp hvilke hjertesaker vedkommende hadde, og hvordan de selv forholdt seg til fattigdom i Norge (blant annet rusmisbruk og tigging i bybildet).

Videre ble informantene bedt om å forklare med egne ord noen prinsipper innen islamsk teologi. Dette gjaldt hva de la i begrepene *zakat* og *sadaqa*, og hva det innebar i praksis for dem selv. Hvorvidt en bør gi i det skjulte eller offentlig ble også diskutert. Informantene ble bedt om å forklare det islamske prinsippet om at en skal prioritere sine nærmeste først, og hvordan de selv oppfattet og praktiserte dette. Dette ble problematisert i videre diskusjon, og informantene ble bedt om å forklare hvorfor de også donerte til ikke-muslimer og fattige som ikke bodde i Norge eller opprinnelsesland, hvilket alle gjorde. Til slutt ble også ungdommene bedt om å reflektere over årsaker til eget engasjement, generasjonsforskjeller, forbilder og hvordan de hadde fått sine holdninger og verdier. Målet med intervjuene var å få ungdommene til å snakke om egen motivasjon fra så mange vinkler som mulig, og som regel ble de også spurt rett ut hva som var deres motivasjon.

Tove Thagaard skriver at det kreves mye erfaring for å ”komme med relevante spørsmål, lytte til informanten, uttrykke reaksjoner med hensyn til det som blir sagt, og forholde seg til hva informanten formidler verbalt og kroppslig” (Thagaard, 2009, s.98). Dette viste seg å være mer krevende enn jeg hadde trodd, og læringskurven var bratt. En definitiv bommert var å ta notater underveis i det første intervjuet. Dette var svært distraherende for meg, og notatene jeg tok har i liten grad vært nyttige etter at intervjuet er ferdig transkribert. For å sikre bedre flyt i samtalen og større fleksibilitet, har jeg siden basert meg på opptak av samtalen og noterte ned inntrykk og refleksjoner i etterkant (Thagaard, 2009, s.102).

Jeg laget en veiledende intervjuguide foran alle intervjuene, og noen av informantene ba også om å få vite på forhånd hva jeg skulle spørre om. De oppga at de ønsket å forberede seg, men ettersom samtalen forløp og de innså at jeg ikke var interessert i å sjekke deres islamskunnskap opererte både jeg og informantene ganske fritt fra manus. Intervjuguiden ble endret underveis ettersom jeg erfarte hvilke spørsmålsformuleringer som fungerte bra, og hvilken tematisk rekkefølge som var naturlig. Spørsmålene jeg stilte var en blanding av lukkede og åpne spørsmål, med hovedvekt på sistnevnte. Jeg forsøkte å være bevisst på at spørsmålsformuleringene ideelt sett skal oppfordre informanten til å være konkret, samtidig ønsket jeg ikke å være invaderende. Presser du på for mye kan informanten like gjerne lukke seg, dersom en ikke har etablert et tilstrekkelig fortrolighetsforhold først. Samtidig vil det å komme med vurderende kommentarer ofte fungere som en oppmuntring til å utdype og fortelle mer (Thagaard, 2009, s. 99). Å være trygg på emnet man snakker om gjør det enklere å komme med gode oppfølgingsspørsmål uten å måtte miste konsentrasjonen om hva informanten faktisk sier (Thagaard, 2009, s.90). Jeg har erfart at jeg ble flinkere til dette etterhvert som jeg fikk tematikken ”under huden” og ble mer vant til intervjusituasjonen.

Spørsmålene har vært fokusert på hva som er informantenes personlige erfaringer, og hva de selv tenker om det de har opplevd. Fretheims erfaring fra forskningsintervjuer som omhandler etikk og moral har vært nyttig lesning. Jeg var bevisst på å stille ett spørsmål om gangen, og følge opp med eksempler og presiseringer, etter Kjetil Fretheims råd (Fretheim 2007). Jeg hadde en blanding av faktaspørsmål, deskriptive spørsmål og evaluerende spørsmål. I tillegg forsøkte jeg å unngå «hvorfor»-spørsmål, da det kan oppfattes som at det ligger et kausalitetskrav i det. Men noen ganger må det til, ifølge Fretheim, fordi slike spørsmål kan åpne dører og få fram kompleksiteten i vanskelige spørsmål (Fretheim, 2007, s.39-40). Han minner om at folk ikke har et ferdig «sett» med begrunnelser og verdier de handler ut fra. Noen vil kvie seg for å snakke om moral. Det er viktig å etablere tillit først, og bli mer konfronterende etterhvert (Fretheim, 2007, s.40-41).

Et godt intervju er samtale gjennom samspill, hvilket innebærer at en også må være forberedt på å svare på spørsmål om egne oppfatninger om dette og hint. Jeg forsøkte å ikke komme med spørsmål formulert som normative utsagn, og vaktet meg for å komme med egne oppfatninger med mindre jeg mente det var fruktbart. Imidlertid er det ikke mulig for intervjuer å være aldeles passiv, og i mange tilfeller kommer det fram interessante ting når samtalepartnere sammen utforsker et tema. Som Fretheim sier: "Although there is certainly asymmetry between researcher and interviewee, I understand both of them as partners in the research enterprise where the researchers aim is to explore (rather than control)" (Fretheim 2007, s.39). Fra situasjon til situasjon måtte jeg vurdere hvor deltakende og aktiv samtalepartner jeg kunne være uten å styre samtalens retning og innhold i alt for stor grad. Jeg oppfordret også informantene til å snakke fritt og følge egne assosiasjoner selv om dette gjerne brakte oss på sidespor som ikke var direkte relevant for oppgaven. Ettersom det var noen "overraskelser" og nye vendinger i alle samtalene føler jeg meg ganske trygg på at jeg i intervjusituasjonen ikke har strømlinjeformet informantenes svar i alt for stor grad, men at de gir et sannferdig inntrykk av informantenes *egne tanker* omkring oppgavens tema.

Gjennomgangen av datamaterialet i kapittel fem er gjort tematisk, og jeg har plukket ut sitater som er særlig godt formulert og/eller representative for hvilke trender jeg har funnet i materialet. Mine uttalelser/spørsmål er sitert i fet skrift, i kontrast til informantenes sitater. Jeg siterer alle samtalene i et muntlig språk, basert på lydbåndopptakene.

#### **4.1.1 Betydningen av sosial likhet og ulikhet**

Erfaringer fra flere intervjuer indikerer at sosial likhet mellom informantene og meg kan ha positiv virkning på flyten i intervjuet. Er mitt intervjuobjekt av samme kjønn, med liknende

sosial bakgrunn og status, slapper vi begge mer av. Dette har også innvirkning på samtalen, vi er mer på «nett» og jeg behøver ikke stille ledende spørsmål eller forklare hva jeg mener med mine spørsmål. Informanten vil i større grad føle seg fri til å «tenke høyt», assosiere og uttrykke egne følelser og holdninger uten å være bekymret for min reaksjon. Det er lettere for informanten å dekode meg, og vise versa. I tilfeller med større ulikhet mellom meg og informanten måtte jeg legge ekstra energi i å skape tillit og brukte lenger tid før jeg brakte på bane kritiske spørsmål og vanskelige tema.

#### **4.1.2 Misjon og motivasjon for å delta i undersøkelsen**

Jeg har blitt forespeilet av noen av informantene at jeg vil bli omvendt etterhvert som jeg lærer mer om islam, dog i spøkefulle vendinger. Det ser ikke ut til at det er noen tvil om hvorfor jeg intervjuer dem, og at min interesse ikke skyldes åndelig, men vitenskapelig søken. Spørsmålene jeg stiller vil likevel kunne ligne dem fra en potensiell konvertitt (Pettersen i Gustavsson, 2005, s.196). Å lære opp og hjelpe alle interesserte og potensielle konvertitter i islam anses som en del av *dawa*, og muslimer oppfordres til å gjøre dette frivillig. Har dette påvirket folks motivasjon for å stille til intervju? Kanskje, men det vil ikke nødvendigvis være negativt for meg, ettersom det er liten grunn til å tro at en slik motivasjon har endret svarene deres i vesentlig grad.

#### **4.1.3 Betydningen av kjønn**

Mitt tema er i liten grad knyttet til kjønnsspørsmål, og fattigdomsbekjempelse og veldedighet er et lite kontroversielt tema som sådan. Den tilliten som er vist meg bunner nok også i at informantene (både kvinner og menn) anser det som uproblematisk å fortelle om å samle inn penger til fattige mennesker i nød. Dette er noe de er stolte av, og som Thagaard skriver er det mindre aktuelt for mannlige informanter å skulle dominere intervjusituasjonen dersom de ”beskriver handlinger som indikerer vellykkethet” (Thagaard, 2009, s.107).

Jeg fulgte til en viss grad muslimske kleskoder, og håndhilste på menn i den grad de selv tok initiativ til det. Det så ut til at de mannlige informantene ikke synes det var anstrengende å forholde seg til meg som kvinne, og det var heller ikke noe problem at jeg befant meg alene i samme rom som mannlige informanter. Som Tilde Rosmer skriver i sitt feltarbeid blant ortodokse jøder i antologien *Kulturvitenskap i felt*, har også jeg erfart at du fort bli behandlet som ”honorary man” i slike situasjoner. Du blir uansett behandlet annerledes enn andre kvinner fordi du er utelukket som mulig partner (Rosmer, 2005, s. 64). Det er imidlertid visse unntak, kjønnskodene ble strengere overholdt under *ramadan*.



## 4.2 Kvalitativ metode: styrker og svakheter

Hvilke begrensninger og utfordringer innebærer mitt valg av kilder og metode? Det er viktig å understreke at informantene ikke er plukket ut med tanke på representativitet. Dette er ingen generell beskrivelse av å være ung muslim i Norge. Ved at jeg har gjennomført en kvalitativ studie uten representativt utvalg gir ikke studien generaliserbare data. Imidlertid kan en forstudie som dette identifisere mekanismer. Slike mekanismer er (tilsynelatende) sammenhenger som kan være utgangspunkt for videre hypoteseformulering og studier. Dette kan være faktorer som kjønn, alder, medlemskap i organisasjon/menighet, opprinnelsesland osv. Er det en *mulig kausalsammenheng* mellom opprinnelsesland og donasjonsmønster? Min studie kan ikke gi noen svar på slike spørsmål, men min analyse av datamaterialet vil forsøke å identifisere hvilke problemstillinger og forskningsspørsmål mitt intervjumateriale peker mot.

Det er som sagt ikke mulig å gjøre statistiske generaliseringer på bakgrunn av disse dataene. Vi kan regne med at mine funn hadde vært annerledes dersom jeg hadde snakket med andre unge muslimer fra andre miljøer. Denne studien fokuserer på et begrenset antall tema innenfor en omfattende moralsk diskurs, og har i tillegg et begrenset antall informanter uten annet til felles enn at de er unge voksne med høyere utdanning, som ser på seg selv som muslimer. Etersom det ikke er *store* teologiske diskusjoner og konfesjonelle skillelinjer når det gjelder *zakat/sadaqa* i islam, kan vi anta at andre unge, norske muslimer jeg kunne intervjuet ville hatt samme religiøse rammeverk for sine holdninger til bistand og veldedighet. Men, deres forståelse og tolkning av islam vil naturligvis variere. Den avhengige variabelen i mitt materiale er informantenes *holdninger til bistand*. Mine funn innebærer at vi kan vite at *noen* unge muslimer har disse holdningene. Dersom funnene jeg beskriver og analyserer her er gjenkjennelig for andre norske muslimer, kan det være at analysen er plausibel, selv om den ikke er statistisk representativ. Ifølge Thagaard kan en forståelse av sosiale fenomener på bakgrunn av en kvalitativ analyse ha overførbarhet til tilsvarende situasjoner (Thagaard 2009, s.18). Mitt prosjekt kan først og fremst identifisere tendenser i materialet, og fortolke disse, som Fretheim sier (2007, s.52-53). Jeg presenterer *mine* fortolkninger av intervjumaterialet, og det er ikke gitt at mine informanter vil være enig.

Kildeproblemer er ofte problemer knyttet til *validitet* (gyldige tolkninger) eller *reliabilitet* (er resultatene troverdige). Spørsmålet om reliabilitet er sentralt fordi forskning bygger på en forutsetning om at de resultater forskningen kommer til, kan dokumenteres og etterprøves (Alver og Øyen, 1997, s.95). Tradisjonelt skal resultatene være de samme ved gjentatte målinger. I henhold til Thagaard er slik repliserbarhet vanskelig å oppnå i kvalitative

studier, og det er ikke nødvendigvis et relevant kriterium for kvalitativ forskning. Men en styrker reliabiliteten ved å gjøre forskningsprosessen gjennomskiktig, både teoretisk og metodisk (Thagaard, 2009, s.198). Dette har jeg forsøkt å gjøre gjennom å tydeliggjøre hvilken forforståelse jeg sitter med i kapittel to og tre om henholdsvis vestlig og islamsk bistandsdiskurs.

Ifølge Thagaard inngår reliabilitet i vurderingen om prosjektet er utført på en pålitelig og tillitvekkende måte. Reliabilitet innebærer blant annet at en skiller mellom informasjonen en har fått under feltarbeidet, og ens egne vurderinger av denne informasjonen (Thagaard, 2009, s.198-199). Gjennom forskningsdesign og oppgavens oppbygning har jeg prøvd å gi et så bredt referat som mulig fra intervjumaterialet i kapittel fem, samtidig som jeg tydeliggjør hvilke vurderinger og refleksjoner jeg har gjort omkring datamaterialet i kapittel seks. Full reliabilitet er ikke mulig når ens kildemateriale er basert på intervjuer omfattet av taushetsplikt og personvernlovgivning. Selv om jeg ikke kan gjengi intervjumaterialet i sin helhet (cirka 20 timer med opptak) har jeg forsøkt å klargjøre hvordan jeg har behandlet og fortolket datamaterialet ved å gi en grundig fremstilling av materialet i kapittel fem. I denne fremstillingen er det også redegjort for opplysninger som avviker fra hovedtendensen i materialet.

Validitet dreier seg om hvorvidt forskerens tolkninger av kildene er gyldige, både ut fra teori og forskerens utformelse og gjennomføring av undersøkelsen. I følge Fangen er fortolkningens kraft avhengig av hvor grundig forskeren redegjør for fortolkningene (Thagaard, 2009, s.201). De fleste validitetsproblemene har derfor sitt utspring i operasjonaliseringen av problemstillingen. Det vi ønsker å finne svar på må operasjonaliseres til en empirisk målbar størrelse vi kan vurdere og tolke, slik jeg gjør det gjennom mine intervjuer. Hvordan kan vi generere data som gir oss svar på de spørsmålene vi har, data som er ”gode å tenke med”? De ovennevnte spørsmålene har vært en påminnelse om å forholde meg svært kritisk gjennom hele prosessen til hvorvidt jeg stiller de ”riktige” spørsmålene. Intervjusamtalen har i seg selv iscenesatt disse menneskene i rollen som *bistandsgiver* og *muslim*, og denne koblingen har jeg lagt til grunn for våre samtaler. Likevel er ikke koblingen fullstendig ny for informantene, ettersom jeg har kontaktet folk som allerede identifiserer seg som praktiserende muslim og bistandsgiver gjennom medlemskap i, eller donasjoner til, ulike organisasjoner. Bevissthetsnivå omkring disse spørsmålene vil selvfølgelig variere, ikke alle mine informanter hadde tenkt like mye gjennom denne problematikken før. Jeg vil også understreke at en bør ha en viss tiltro til disse unge menneskenes evne til å stå for det de mener. Skal man finne ut hva folk tenker må man til slutt spørre dem og stole på svaret de gir.

Et eksempel på et metodisk reliabilitetsproblem kan være dersom intervjuobjektet tolker det dit hen at det er et riktig svar på spørsmålet. Ettersom undertegnede var lik informantene i alder og utdanningsnivå, anser jeg det som lite sannsynlig at noen oppfattet meg som en stor *faglig* autoritet på islam og bistand. Jeg vil med all tydelighet understreke at jeg var bevisst at informantene (i varierende grad) var opptatt av å hjelpe meg og gi de svarene som de anså å være nyttige for meg. Likevel ga de i ofte etterkant uttrykk for at de tvilte på om de hadde kommet med noe som var nyttig for meg. Dette kan tyde på at informantene, i den grad de forsøkte å tilpasse seg mine ønsker, ikke selv opplevde å få det helt til.

Dersom informantene ikke er trygge på at de er anonyme vil det også kunne påvirke svarene. Det at jeg som forsker kommer utenfra er i så måte en styrke, fordi jeg ikke har grunn til å «sladre» til andre i deres miljø. Men av samme grunn kan de nære mistanke til meg og mine motiver. De kan for eksempel være opptatt av å presentere islam og organisasjonen positivt for å kompensere for det de mener er urettmessig kritikk i media (Thagaard, 2009, s.105). Dette var en kommunikativ utfordring jeg fikk erfare i rikt monn i møte med noen av informantene, mens det var uproblematisk i møte med andre. Behovet for korrekt selvpresentasjon handler like mye om hvert enkelt individ, som å oppfatte seg selv om talsperson for en gruppe, religion eller sak. Etter hva jeg kan erfare var informantene tryggere dess eldre de var, og dess høyere utdanning de hadde.

Ingen tenker gjennom alt de sier og gjør. Observasjon er nyttig for å forstå rammen rundt informantene, men ettersom jeg ikke baserer meg på ett case (én menighet), ble det å gjennomføre deltakende observasjon (grundig og over tid) i alle de ulike organisasjonene som disse ungdommene er medlemmer av, praktisk vanskelig. De organisatoriske rammene for informantenes engasjement og muslimske tro (menigheter og organisasjoner) er heller ikke nødvendigvis sammenlignbare størrelser. Tross alt var det *individuelle* holdninger og givermønster jeg ville kartlegge, og ikke organisasjoner. Hvilke moralske begrunnelser unge oppgir, ideologien som ligger på ”toppen” av bevissthetsnivået, variere sterkt mellom grupper og individer, og det er nettopp dette jeg har ønsket å lære mer om.

### **4.3 Forskningsetiske utfordringer**

Som student ved UiO er jeg forpliktet til å ta hensyn til lovverket om personvern i mitt arbeid med masteroppgaven. Jeg vil komme nærmere inn på anonymisering senere i dette kapitlet. Mine forskningsetiske beslutninger er en avveining mellom behovet for å gjennomføre forskningen og skaffe informasjon (forskningens egenverdi), og vernet om individets behov for selv å bestemme hvilken informasjon som når ut til hvem, og med hvilket formål (Alver

og Øyen, 1997, s.77). Dette har jeg forsøkt å imøtekomme med grundige og tydelige presentasjoner av mitt prosjekt og de rettigheter informantene har.

Feltarbeidets egentlige hensikt er å forstå noe om andres virkelighet, skriver Line Esborg (Esborg, 2005, s.92). Dette innebærer å gi ens informanter en stemme i det ferdige resultatet som masteroppgaven er. Vi bringer kildemateriale inn i vår egen sammenheng og *vår* kunnskaps- og tolkningsverden. Tilgang på informasjon er makt, men det er det også om en hindrer adgang. Dersom en skal gi den religiøse aktøren eller informanten krav på godkjenning av enhver fortolkning av deres tro, vil forskeren ganske enkelt aldri bli ferdig, som Esborg påpeker (2005). Som forsker kan du aldri bli sikker på at du har forstått informantene dine. Da blir det i denne sammenhengen meningsløst å skulle overlate tolkningsansvaret til de religiøse aktørene alene. Men min fortolkning må selvfølgelig skje på et vitenskapelig grunnlag. Det kan imidlertid være nyttig å minne seg selv om at forskningen alltid virker forenkende på virkeligheten, ettersom det kreves at vi konsentrerer oss om noen få variabler av gangen (Eriksen, 2008, s.89). En kritisk analyse er vitenskapelig interessant og viktig for å beholde en viss personlig integritet, men en må ikke glemme at det er noen som utsettes for kritikken i en slik analyse.

Så hvor bør min lojalitet ligge? Til informantenes selvoppfattelse og hvordan de ønsker å bli presentert, eller til min egen analyse av materialet? Forskningens oppgave kan knapt reduseres til en objektiv gjengivelse av religiøse menneskers opplevelser og oppfatninger – om det skulle være mulig eller ønskelig. Religionsforskning er fortolkning, uansett hvilke kilder vi forholder oss til. Vi gjør uvegerlig noe med det når vi behandler et materiale vitenskapelig. Dette betyr ikke at vi må begrense oss til ”trevlighetsforskning”, som Zackariasson skriver (Zackariasson, 2005, s.157). En bør huske at det er en selv, som forsker, som sitter med pennen i hånden og ordet i sin makt. En ønsker følgelig å gi informantene en klar og tydelig stemme i den ferdige teksten, noe som er både etisk og metodisk hederlig. Samtidig er en pålagt å skjule individene, fordi det er etisk mest korrekt (Alver og Øyen, 1997, s.121). Hvordan balanserer jeg krav om personvern mot metodekrav i praksis? I mitt arbeid har en kritisk vurdering av egne teoretiske og analytiske ambisjoner fulgt arbeidet både med å utforme spørsmål og analysen av svarene. Min ambisjon har vært å finne svar på det jeg lurer på, samtidig som jeg ivaretar respekten for meg selv og mine informanter. Respekt innebærer å lytte til hverandre som likeverdige, og se på hverandre som personer som har rett til å definere seg selv.

Respekt formidles også gjennom å vise oppriktig nysgjerrighet og engasjement for det tema du forsker på. Som Berit Thorbjørnsrud skriver er det ingen som gidder å omgås en

distansert observatør (Thorbjørnsrud, 2005, s. 29). Det er ikke noe ideal å være høflig distansert i felt, men heller være hjertelig tilstede og respektfullt si hva man mener, også hvis det innebærer å være uenig med informantene. Det har også vist seg å være lov, og ungdommene har vist stor forståelse for at det også kan være nyttig for meg å spille «djevelens advokat» i intervjusammenheng. Ungdommene har tross alt takket ja fordi de har noe å fortelle, de ønsker å få sagt hva de har på hjertet og hva de står for – da er det også i deres interesse at jeg stiller kritiske spørsmål for å tydeliggjøre nettopp dette.

#### **4.4 Anonymisering**

Jeg har valgt å benytte meg av en viss grad av anonymisering i fremstillingen av mitt datamateriale. Alle informanter har fått nytt navn, og alle referanser til informantenes individuelle landbakgrunn er fjernet. Korrekt kjønn er imidlertid beholdt. Disse anonymiseringene er gjort med tanke på å beskytte informantenes identitet samtidig som jeg ivaretar et helhetsbilde hvor alle relevante opplysninger kommer frem.

Det meste av informasjonen som ble gitt under intervjuene vil informantene mine ikke ha noe mot å vedkjenne seg. Oppgavens tematikk er ikke blant de mest følsomme en kan tenke seg innen feltet migrasjon, integrering, identitet og religion. Jeg har likevel valgt å anonymisere informantenes tilknytning til moskeer og organisasjoner, lovskoler og retninger (shi'a eller sunni). Religiøs tilhørighet og religiøse oppfatninger er per definisjon sensitive opplysninger. Imidlertid er det ikke bare graden av opplysningenes sensitivitet som er av relevans for anonymitetsprinsippet. Som Knut Aukrust minner oss om er det også sentralt at en ikke skal kunne identifisere enkeltpersoner. Dette bør gjøres uten å miste deres stemme i prosessen og gjøre dem til informanter ”uten ansikt” (Aukrust, 2005, s.241).

Ettersom utvalget er lite har jeg anonymisert den enkelte informants landbakgrunn, selv om *gruppens* sammensetning av landbakgrunn er gjengitt. Ettersom informantenes utdanningsnivå er en variabel i min senere analyse har jeg valgt å tilkjenne at alle informantene er under, eller har, høyere utdanning. Jeg mener dette er relativt uproblematisk ettersom det er en høy andel av denne aldersgruppen i den øvrige befolkningen som har/er under høyere utdanning, i tillegg til at denne variabelen er felles for alle informantene. Å gi denne bakgrunnsinformasjonen vil dermed ikke innebære stor risiko for at informantenes identitet avsløres. Ettersom flere av informantene satte meg i kontakt med andre informanter, har jeg forsøkt å ”stokke kortene” slik at det ikke blir enkelt å kjenne igjen hvem som har sagt hva for de som kjenner informantene. Navnene er som nevnt endret (men kjønn beholdt), alder er endret (men er i nærheten av reell alder), om de har innvandret eller er født i Norge er endret, og når og hvor jeg møtte den enkelte er heller ikke gjengitt.

## 4.5 Presentasjon av datasett

Etter anonymiseringen blir informantgruppens sammensetning slik:

Jeg snakket med femten (15) informanter. Av disse var åtte mannlige informanter. Mohammad (21), Hassan (20), Hassan (27) og Mehmet (30) var alle født og oppvokst i Norge. Yusuf (25), Umar (24), Ali (22) og Ahmed (26) var alle født utenfor Norge, men hadde kommet til Norge i løpet av barneskolen. Av de syv jentene var Rayhana (26), Ziba (29), Rukayyah (19) og Aysha (20) født i Norge. Djamila (22), Rayhana (23) og Khadija (25) kom til Norge i løpet av barneskolen.

Bakgrunnen til mine informanter varierte, noen er fra med høy eller medium utviklingsgrad, mens andre kommer fra noen av verden minst utviklede land, såkalte MUL-land (i henhold til FNs Høykommissær for minst utviklede land). I presentasjonen av intervjumaterialet er landbakgrunn fjernet av personvern hensyn, men jeg ønsker at leseren skal gjøres kjent med at det er store variasjoner innad i utvalget hva angår graden av fattigdom i opprinnelsesland. Som vi skal se i den videre analysen er det ikke noe som indikerer at dette er utslagsgivende for informantenes holdninger til fattigdom som sådan, men at det kan ha innvirkning på donasjonsmønsteret.

To av de mannlige informantene var tilknyttet ledelsen i organisasjonene Rahma Islamic Relief Fund og Minhaj Velferd. De øvrige informantene var tilknyttet ulike bistandsorganisasjoner og – initiativer i varierende grad. Alle informantene hadde gitt penger til fattige i den tredje verden i løpet av året som gikk, de fleste hadde også engasjert seg frivillig ved en eller flere anledninger som bøssebærere eller lignende. Informantene oppga tilknytning til, eller hadde donert penger til følgende organisasjoner:

- Rahma Islamic Relief Fund
- Minhaj Velferd
- Leger uten grenser
- Norsk Folkehjelp
- TV- aksjonen (ulike organisasjoner)
- Islamic Relief UK
- Kimse Yok Mu (tyrkisk organisasjon)
- Innocents (norsk organisasjon med prosjekter rettet mot palestinere)
- Utdanningshjelpen (norsk organisasjon med prosjekter i Afrika og Palestina)
- Røde Kors

I tillegg til disse hadde flere av informantene donert via moskeenes innsamlinger av *zakat* og *sadaqa*, og de fleste hadde foreldre som overførte penger til slekt i opprinnelsesland. Ungdommene har i noen grad gjort slike overføringer selv, men mange av dem har ikke tilstrekkelig inntekt til å overføre større summer. Mange av ungdommene er heller ikke forpliktet til å gi *zakat* (almisse) i henhold til islamsk lov, ettersom de ikke er formuende og har lav inntekt og/eller gjeld.

Alle informantene beskriver seg selv som ”praktiserende muslimer”, men det er store variasjoner innenfor denne rammen. Det varierer for eksempel i hvilken grad de overholder tidebønnene, hvor ofte de går i moskeen, hvordan de kler seg osv. Jeg har kommet i kontakt med mine informanter via religiøse nettverk og organisasjoner og arrangementer i forbindelse med fastemånedens *ramadan*. Dette har jeg gjort for å sannsynliggjøre at ungdommene allerede anser religionen islam av betydning for deres identitet, både i betydningen selvforståelse og religiøs praksis. Når jeg har oppfordret informanter til å spørre venner og bekjente om de vil snakke med meg, har jeg understreket kun disse faktorene som avgjørende: at vedkommende anser seg selv for å være troende og praktiserende muslim, og at vedkommende har interesse for spørsmål om bistand, fattigdom og islam.

Ingen informanter har vært valgt ut med tanke på kvalifikasjoner som f.eks. styreverv i bistandsorganisasjoner, med unntak av de to som var en del av ledelsen i Rahma Islamic Relief Fund og Minhaj Velferd. Disse har i tillegg til personlige refleksjoner rundt tema også gitt bakgrunnsinformasjon om sin organisasjon. Denne bakgrunnsinformasjonen har vært nyttig for å sette informantenes synspunkter om egen organisasjon i kontekst, og derfor følger her en kort presentasjon av disse to organisasjonene.

#### **4.5.1 Presentasjon av Minhaj Velferd**

Minhaj Velferd er en del av Idara Minhaj ul-Quran (heretter IMQ). IMQ er en organisasjon innen barelwibevegelsen med base i Pakistan og filialer i over 90 land. Organisasjonen ble grunnlagt i Lahore i 1980 av Muhammad Taher ul-Qadri (f.1951), og han er fremdeles organisasjonens øverste religiøse, organisatoriske og politiske leder. Organisasjonen har mange medlemmer og tilhengere i det norsk-pakistanske miljøet, med menigheter etablert i Stavanger, Kristiansand, Drammen og Oslo siden 1990. Moskeene i Norge er filialer av den internasjonale organisasjonen (Vogt, 2008, s.48).

Minhaj Welfare Foundation ble grunnlagt i 1989. Etter eget utsagn er de «one of the largest non-government international charity organisations in the world, with a network of

branches and projects in over 100 countries worldwide» ([http://www.minhajwelfare.org/?page\\_id=2](http://www.minhajwelfare.org/?page_id=2)). Organisasjonen ledes fra IMQs hovedkvarter i Lahore. Minhaj Velferd i Norge er en del av Minhaj Welfare Foundations (MWF) internasjonale bevegelse. På de norske nettsidene (<http://www.minhajvelferd.no>) presenterer de seg som «en frivillig organisasjon som driver humanitær- og nødhjelpsarbeid i stor skala». Videre skriver de at «MVN arbeider aktivt ute i feltene for at hjelpen skal nå frem der den trengs aller mest. MVN jobber for fattige mennesker uavhengig av alder, kjønn, religion eller politisk overbevisning». Den norske organisasjonen er registrert i Brønnøysundregistrene i Norge, og i Innsamlingskontrollen. De er økonomisk uavhengig av statlige støtteordninger. Minhaj Velferd samler hovedsakelig inn midler fra muslimer tilknyttet IMQ, men har også innsamlinger rettet mot den øvrige befolkningen, som bøsseaksjoner.

Organisasjonens prosjekter er delt inn i tre hovedkategorier: utdanning, helse og velferd. De har også samlet inn nødhjelp under naturkatastrofer, blant annet til Thailand, Haiti og Japan. På verdensbasis har Minhaj Welfare Foundations prosjekter vært blant annet bygging av skoler, sykehus og barnehjem, økonomisk støtte til studenter, velferd for enker, innstallering av vannpumper, gratis helsehjelp. Organisasjonen har også egne *ramadan*-prosjekter hvor giverne kan donere *zakat* til fattige muslimer i Afrika, Sentralasia, Sør-Asia, Kaukasus, Balkan og Midtøsten. I tillegg til dette oppgir de gjennom sitt arbeid ønsker å promotere fred, samhörighet og menneskerettigheter.

#### **4.5.2 Presentasjon av Rahma Islamic Relief Fund**

Rahma Islamic Relief Fund er en ”en humanitær hjelpeorganisasjon basert på frivillig arbeid og nullkostnadsprinsippet” (Rahma.no [online]) som ble stiftet i 2004 av Malik Munir, Ahmed Boukra og Abdelhameed Elamin. Organisasjonen holder til i Oslo, men har tidvis innsamlingsaksjoner i andre store byer i Norge. Rahma er registrert i Brønnøysundregistrene, regnskapene er offentlig tilgjengelige og revidert av ekstern revisor. Organisasjonen har eller har hatt prosjekter i Aserbadjan, Bangladesh, Pakistan, Palestina, Etiopia/Ogaden, Kashmir og Somalia. I tillegg hadde de en innsamlingsaksjon i forbindelse med tsunamien i Japan i 2011. Organisasjonen mottar ikke driftsstøtte fra staten, men har mottatt støtte fra Utenriksdepartementet og Norad i forbindelse med enkeltprosjekter. I 2010 hadde organisasjonen en inntekt på cirka 15,6 millioner kroner.



## 5 Presentasjon av datamaterialet

I dette kapitlet vil jeg presentere hovedtendensene i intervjumaterialet og gi eksempler på dette ved hjelp av sitater fra informantene. Jeg har valgt å kategorisere både teori og empiri i tre kategorier: hvem vi bør gi til, hvorfor og hvordan bør vi gi. Med bakgrunn i gjennomgangen av faglitteratur som allerede er gjort kan de to hypotesene fremstilles skjematisk på denne måten:

	Hvem bør vi gi til	Hvorfor bør vi gi	Hvordan bør vi gi
Islamsk bistandsdiskurs	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Våre nærmeste først: familie, naboer, andre muslimer osv.</li> <li>• Vis omsorg for den muslimske <i>umma</i></li> <li>• Tiggere er ikke verdige trengende, de bør arbeide hvis de kan</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Fordi det er et religiøst påbud (<i>zakat</i>)</li> <li>• Fordi det er en religiøs oppfordring (<i>sadaqa</i>).</li> <li>• For guds skyld</li> <li>• For å rense din sjel</li> <li>• Fordi gavmildhet belønnes</li> <li>• Fordi de sultne har rett på mat fra de rikes bord</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Gi i det skjulte</li> <li>• Ikke skryt, du er kun guds redskap</li> <li>• Uten skam over å være rik eller fattig</li> </ul>
Vestlig bistandsdiskurs	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Alle mennesker i nød, uansett religion, etnisitet osv.</li> <li>• En bør prioritere sine nærmeste, men en har størst ansvar for de aller fattigste</li> <li>• Tiggere er ikke verdige trengende, men de har rett på hjelp fra det offentlige</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Det er vår plikt å opprettholde menneskerettighetene (men det er ikke vår feil at de brytes).</li> <li>• Det er fattiges rett å få oppfylt sine rettigheter</li> <li>• Fordi vi er solidariske med andre mennesker i nød, ikke fordi vi er egoistiske og gir veldedighet</li> <li>• fordi vi står for universelle verdier hevet over religion og politikk</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ikke skryt eller forvent takk</li> <li>• Profesjonalitet, effektivitet og resultater er viktig</li> <li>• Misjon og bistand holdes adskilt</li> </ul>

Med dette skjemaet i bakhodet kan vi gå videre til presentasjonen av selve datamaterialet som analysen baserer seg på. Etter hvert underkapittel (*hvem, hvorfor, hvordan*) vil jeg komme med en oppsummering av hovedtendensene i materialet. Det vil fremkomme av presentasjonen at informantene er influert av både vestlig og islamsk bistandsdiskurs. En nærmere analyse av informantenes svar sett opp mot mine hypoteser vil komme i kapittel

seks.

## 5.1 Hvem bør vi gi til

Med begrensede midler, både når det gjelder økonomiske ressurser og tidsbruk, må enhver avgjøre hvem skal man prioritere å hjelpe. Jeg ville derfor undersøke hvem ungdommene oppfatter som de verdige trengende. Dette var, som nevnt i innledningen, et nøkkelspørsmål. I informantenes refleksjoner omkring *hvem* en bør gi til inngår både skillet mellom verdige og uverdige trengende og om en gir ut fra en partikulær eller universell solidaritet.

I våre samtaler diskuterte vi fenomener som fattigdom, tiggings og rusmisbruk i Norge, og hva som ligger til grunn for den enkeltes valg om å gi – enten man gir til en bøssebærer eller en som ber om penger til seg selv på gata i Norge. Vi diskuterte ungdommenes oppfatning av hva som er riktig og galt å prioritere, både i henhold til religion og andre vurderinger. I tillegg kommer spørsmålet om hvilke følelser vi får når vi ser andre mennesker lide, *medfølelse* handler ikke bare om etiske retningslinjer. I denne sammenhengen blir også mediebildet relevant for hvordan vi velger å handle, ifølge mine informanter.

### 5.1.1 Begynn med dine nærmeste

I islam er det et teologisk prinsipp som ligger til grunn for muslimers økonomiske forpliktelse overfor andre og hvordan en skal fordele velferd. Dette prinsippet går kort fortalt ut på at en starter med ens nærmeste familie og dernest kan hjelpe ens naboer, dersom en har råd til det. En kan forestille seg enkeltindividet som innerste sirkel, hvor de ulike sirklene utenpå indikerer en gradvis forminskelse av ansvar. Slik forklarer noen av mine informanter dette prinsippet:

Begynn med din nærmeste familie, og så går du til slektninger, venner, hjemlandet, så kan du begynne å gå utover verden, andre land og så... ja. Og også organisasjoner, det finnes jo forskjellige organisasjoner du kan støtte.

Aysha

Familien er dine nærmeste på en måte og at du må sørge for å forsørge eller sikre dem først da, før du kan hjelpe andre. Det blir det samme som å... hvis du skal begynne å rette på andres synder på en måte eller rette på andres feil, du må begynne med deg selv først før du kan rette på andre.

Umar

Det handler med andre ord om å ta ansvar for sine nærmeste, og en av informantene forklarte hva som var hensikten bak denne ordningen slik:

Hvis du på en måte er en person som klarer deg bra og du har liksom en familie som er trengende, så vil utenforstående tenke at men vedkommende har jo familie som... og de regner med at familien tar seg av...ikke sant... Så for liksom at alle skal få så må man da begynne med sine nærmeste først da.

Ismail

Denne informanten ser ut til å oppfatte det ovennevnte prinsippet som et slags sikkerhetsnett som skal forhindre at noen faller gjennom. Noen av informantene hadde svært fattige slektninger i opprinnelseslandet, og for dem sammenfalt prinsippet om å hjelpe sine nærmeste først med ønsket om å hjelpe dem som er i størst nød. Samtidig kunne det hende at naturkatastrofer eller andre hendelser gjorde at de følte seg forpliktet til å hjelpe andre også:

For meg så er det like greit å gi penger til de jeg kjenner. For eksempel jeg har familie i hjemlandet, og der tenker jeg... de har mer rett overfor meg da for at jeg skal gi penger til dem enn... Men selvfølgelig, hvis det er for eksempel sultkatastrofe og noe sånne og det er noen som står og samler penger så gir jeg selvfølgelig.  
Khadija

Bortsett fra katastrofer og kriser så har det først og fremst vært hjemlandet. For [opprinnelsesland] er på en måte det jeg har blitt best kjent med via familie...ikke nødvendigvis at jeg har vært der veldig mye, men jeg har vært der to ganger. Og det holdt ganske lenge for meg til å se den virkeligheten (...) Jeg føler at når jeg vet om den realiteten og det er såpass nærme meg, at jeg prioriterer å gi penger sånne ellers [utenom katastrofer] til [opprinnelsesland], da.  
Ziba

Dette er svaret fra to av de tre informantene som har flyktningebakgrunn, noen av disse har ankommet Norge relativt nylig. To av disse tre donerte i liten grad utover private pengeoverføringer, enten til eller via familie i opprinnelsesland. Deres svar avvek noe fra de andre når det gjaldt vektleggingen av støtte til egne slektninger, de assosierte veldedighet først og fremst med støtte til slektninger og lokalsamfunn i opprinnelsesland. De informantene som var ”nylig ankomne” (har vært i Norge fem - åtte år) hadde også noe mindre kjennskap til norsk-muslimske innsamlingsaksjoner. En mulig forklaring kan være at de fleste innsamlingsorganisasjonene (utover innsamlinger i moskeene) står sterkest i det pakistansk-norske miljøet, og at disse informantene hadde annen landbakgrunn.

For andre informanter gikk familiens pengeoverføringer til samme sted som en opprinnelig kom fra, men ikke nødvendigvis til egen slekt:

Noen ganger har jeg gitt penger til dem [familien] selv, men andre ganger har jeg bare sendt penger til [opprinnelsesland] og gitt til naboene våre eller familiemedlemmene våre. Men jeg tenker at i Norge så er det mer sånne organisasjon, i Norge er jo ikke alle fattige, ikke sant.  
Rukayyah

Det varierte også i hvilken grad ungdommene oppfattet disse slektningene som svært fattige, som sitatene under viser.

Jeg kan si at det føles som en selvfølge å hjelpe sine nærmeste først og deretter andre, men samtidig, hvis det er en annen person i større nød så føles det da naturlig å hjelpe den personen. Tanta mi trenger ikke en ny TV hvis naboen hennes dør av sult, ikke sant.

Ahmed

**Og du gir jo til din familie i [opprinnelsesland] som du sier. Men du gir også til andre vilt fremmede folk gjennom Leger uten grenser.**

Ja jeg gjør det. Men det er fordi jeg ser på det som... det er kanskje de som er... har størst behov for hjelp da. Familien min har jo ganske stort behov, men jeg vet at det finnes millioner av folk som har det verre enn dem på en måte, som sulter i hjel, men familien min sulter ikke i hjel.

Umar

### **5.1.2 Dit nøden er størst**

Det er altså ikke slik at informantene slår seg helt til ro med å bare hjelpe slektninger i opprinnelsesland. Som for alle andre nordmenn blir det et spørsmål om prioriteringer, om hvem skal man gi penger til. Intervjuene sier mer om hva som er i samsvar med ungdommenes prinsipper og følelser og hva de prioriterer. En tydelig tendens i svarene fra mine informanter er at de ønsker å prioritere pengeoverføringer dit ”behovet er størst”:

Og så er det spørsmål hva er det som du vektlegger på en måte, vektlegger du, som meg da, (...) jeg føler meg norsk, jeg er norsk. Men spørsmålet er (...) skal du støtte en som på en måte dør av sult eller en som på en måte har... er rusmisbruker, hvem er det du skal prioritere. Det ligger egentlig i prioriteringen. Det er litt vondt å si det, men det blir jo på en måte det.

**Man kan jo ikke hjelpe alle...**

Ikke sant, og da spør man seg selv kanskje vi skal starte med de som sulter, som har på en måte primære problemer med å få mat først.

Ali

En annen informant forklarer det slik:

For meg så er det alltid en ting som er viktig; hvor er behovet størst. Jeg skjønner at det er veldig stort behov her også. (...) men det er mye viktigere å gi til... et lite barn i Afrika som ikke har tak over hodet, ikke har rent vann, har malaria, har HIV-Aids... hva er viktigst egentlig. For meg er begge ting viktige, men så må det jo... du vil jo ikke si nei til den ene eller den andre. Så det kan også ende med at du gir til begge.

Mohammad

### **5.1.3 Rusmisbruk og tiggning - finnes det verdige trengende i Norge?**

Det ser ut til å være vanskelig for ungdommene å definere noen ut av kategorien verdige trengende, og de kvier seg for å definere noen grupper som mindre verdige vår oppmerksomhet og hjelp enn andre. Noen av informantene uttrykker likevel skepsis overfor tiggere de møter på gata i Oslo, men først og fremst skepsis til hvorvidt pengene de gir går til å dekke primærbehov eller finansierer eventuelle bakmenn og kanskje et videre rusmisbruk.

Jeg tenker veldig mye på dem og, og det er litt dilemma. Jeg tenker hvis jeg gir penger til dem, skal de da bruke til å kjøpe mer dop, hva er det de skal gjøre? (...) Og så tenker jeg hvorfor gjør ikke regjeringen eller de som har makten noe ved det? Tenker ok, det her er verdens beste sted å bo i, hva har gått galt.

Khadija

De fleste informantene velger nå og da å gi til de som ber om penger på gata i Oslo. Til tross for at de fleste informantene oppfatter det å tigge som i strid med islamske prinsipper (jamfør kapittelet om islamsk bistandsdiskurs og teologi), vil de ikke kategorisk utelukke dem som tigger som verdige trengende.

Nei det blir jo... et eller annet sted så kommer jo den medmenneskeligheten inn sånn at man... barmhjertigheten, man synes synd på mennesket ikke sant.

**Men hvorfor skal man ikke gi da? Hvorfor skal man ikke bare følge medmenneskeligheten og gi til tiggere – hva er problemet?**

Ja det er jo... nei det er sikkert mange klokere svar på det enn det jeg har, men jeg tenker litt sånn... da har man en grunn for å tigge da, hvis man føler at man får noe ut av det. Istedenfor å jobbe så tjener jeg på å tigge. Det blir jo sånn. Ahmed

En annen sier:

Nå har jeg ikke lest så mye om det [tigging i islam], men det jeg har fått med meg så er det ikke greit (...i hvert fall du skal være glad for det du har og ikke gå og tigge av andre. Hvis folk har hjerte til det så kommer... ser de det og kommer til deg for å gi Aysha

Det er viktig å understreke at informantene har stor sympati med fattige og andre som faller utenfor i Norge. Aysha viser ingen moralsk fordømmelse overfor de som tigger penger, tvert imot:

(...) til slutt så kommer du i en slik situasjon hvor du er skikkelig sulten, jeg tenker det finnes ikke noe verre enn sult. Og da må du... har du på en måte ikke noe valg enn å tigge. Så jeg forstår jo dem til en viss grad også. Men nå har jo ikke jeg vært i den situasjonen selv, så nå kan jo ikke jeg si at jeg ville aldri ha tigget. Aysha

Men, de fleste mener likevel at det er andre mennesker som er i større nød enn de som er rammet av fattigdom i Norge.

Jeg gir noen ganger, noen ganger så gir jeg ikke. Det er fordi jeg tenker liksom at man relativiserer litt da, tenker liksom på hvordan man egentlig har det her og så kommer fra... hvem er egentlig i nød da. Ismail

En annen informant begrunner det med at en i Norge har tiltro til staten, og at en også forventer at staten skal ta ansvar for folks velferd. På spørsmål om hvorfor en ikke prioriterer veldedighetsprosjekter rettet mot trengende i Norge sier hun:

Og det har også litt med... de fattige blir jo ikke tatt hånd om av staten i opprinnelseslandet, mens her i Norge for eksempel så vil man se på fattigdomsbekjempelse, det er statens oppgave, det er ikke noen... vi skal ikke oppgi noe *sadaqa*, vi har stemt en regjering som skal jobbe med det. Jeg tror det har også kanskje litt med det å gjøre da, at man ikke tenker lokalt når man tenker *sadaqa*.

**Det er vanskelig det der med å finne ut hva som er verdige trengende.**

Og derfor er det kanskje... fattige slektninger, da er du safe liksom. Rayhana

For å oppsummere kan en tydelig spore en religiøs legitimering av å prioritere ens slektninger i opprinnelsesland gjennom prinsippet om å hjelpe sine nærmeste først. Dette prinsippet kan imidlertid ikke følges slavisk, ifølge mine informanter. En bør prioritere hjelp til dem som lider aller mest, og denne mekanismen slår inn både når det gjelder overføringer til opprinnelsesland og fattigdom i Norge.

#### **5.1.4 Medias rolle**

En relativisering av fattigdom og lidelse ligger til grunn for å gjøre et ”informert valg” om hvem en skal velge å gi penger til. Men hvem er det som lider mest, hvem er de aller fattigste? Siden mine informanter er helt vanlige mennesker som ikke har forutsetninger for å gjøre en faglig vurdering, er de i likhet med nordmenn flest avhengig av hvilken informasjon de får gjennom mediene.

Sultkatastrofer er katastrofer som går over tid, det er ikke noe som kommer sånn med en gang, og da får du en helt annen respons enn katastrofer som faktisk kommer med en gang, som flom, jordskjelv. Så det eksempelet nå med Afrikas Horn, katastrofen er der fortsatt, men man har på en måte glemt den.

Ali

En annen informant ønsker å gjøre noe fordi hun ikke vil slå seg til ro med bildet som blir presentert av den tredje verden i mediene:

Jeg føler jeg har fått det ansvaret da, media har lagt det ansvaret på meg egentlig, måten de fremstiller verden på har bidratt til at jeg har gjort mer for å prøve å... jeg føler ikke jeg gjør noe nesten (...) de kommer ikke med noen løsning, de bare reproducerer samme type stereotypi om og om igjen, og det er veldig vanskelig å havne i en liten boble der du ikke klarer å bry deg om det.

Djamila

Erfaringer med medias betydning ble trukket frem når informantene fortalte om innsamlinger til flomkatastrofen i Pakistan 2010 og sultkatastrofen på Afrikas horn sommeren 2011:

Jeg tror media har veldig mye å si for mobilisering, både i utlandet og her til lands holdt jeg på å si (...) Nummer en så ser for det meste første generasjon da, pakistanske innvandrere, på pakistansk TV (...) det gjorde at mye av den generasjonen ble veldig mye aktive på det budskapet om at nå må vi hjelpe.

Ali

Det er med andre ord ikke bare det norske mediebildet som er relevant. I tillegg kan familienettverk ha betydning, blant annet kunne en informant fortelle at det at hans egen tante måtte flykte under flommen i Pakistan 2010 gjorde sterkt inntrykk. På spørsmål om hva hun trodde lå til grunn for engasjementet rundt flomkatastrofen blant norsk-pakistanere, svarte en

av informantene at dette dreide seg om fellesskap, og at det er ”identitet som avgjør det her”. I samtale med mine informanter har jeg valgt å fokusere på hva de selv tror har mest betydning for hvilke organisasjoner/enkeltpersoner de ender opp med å gi økonomisk støtte til.

### **5.1.5 Hvem gir vi til: betydningen av tilhørighet til opprinnelsesland**

Det skal nå handle om følelsen av tilhørighet, og hvilke konsekvenser dette har for hvem, og hva, ungdommene gir støtte til. Som allerede vist er tendensen i intervju materialet at ungdommene oppfatter det som at de har en etisk forpliktelse til å prioritere det å bidra økonomisk til familie og slektninger utenfor Norge fremfor andre fattige. Samtidig understrekes det at det er unntak for denne regelen dersom det er andre som er i større nød.

Hovedtendensen i svarene gitt av ungdommene jeg har snakket med, er at tilhørighet til opprinnelsesland er av stor betydning. Denne tilhørigheten fremstilles som avgjørende for eget og andres handlingsmønster, altså hvilke bistandsprosjekter man ender opp med å gi mest støtte til. Denne tilhørigheten ble trukket fram av ungdommene. En informant forklarer det sterke engasjementet for opprinnelseslandet med en følelsesmessig tilknytning:

For det første så er det alltid trist med naturkatastrofer (...) Men når det skjer i ditt eget hjemland... altså, Norge er også mitt hjemland, men det er [opprinnelsesland] også... da skjer det et eller annet med deg som gjør at du automatisk bidrar (...) Det er noe med at det er landet ditt.

Mohammad

En annen beskrev ønsket om å prioritere opprinnelsesland som en naturgitt tilbøyelighet felles for alle mennesker, uansett religion:

Så det er helt naturlig å tenke på de som er... på de nærmeste først. Det er ikke noe spesielt bare med muslimer, det er helt naturlig. Så det er veldig logisk, veldig logisk. Jeg tror ikke at nordmenn som går... som jobber frivillig i andre organisasjoner, humanitære organisasjoner, de skulle gi... bidra til å bygge for eksempel skoler og sykehus i andre land hvis det ble fattigdom i Norge.

Yusuf

Betydningen av tilhørighet er aktuell når det gjelder minoritetsgruppers engasjement i forbindelse med innsamlingsaksjoner. I det videre vil jeg presentere informantenes beskrivelser av hvordan minoritetsgrupper mobiliseres til innsamlingsaksjoner for opprinnelsesland, og hvilke tanker de gjør seg om hvorfor det er slik. Avslutningsvis vil jeg presentere informantenes tanker om generasjonsforskjeller når det gjelder tilhørighet til opprinnelsesland.

### 5.1.5.1 Mobilisering av minoritetsgrupper

Under intervjuene diskuterte vi mobilisering i befolkningen med innvanderbakgrunn, og det så ut til å være enighet om at nasjonal og etnisk bakgrunn hadde noe å si for hvilke grupper som ble mobilisert til å delta aktivt i innsamlingsaksjoner og lignende.

Jeg tror at for folk så er det sånn at hvis du er fra Somalia og det er folk i Somalia som sulter og det er... du kjenner noen eller det er noen i slekta di som sulter, så tror jeg at for somaliere i Norge så vil det være veldig viktig. Ikke fordi de er fra... er muslimer, men det er fordi de selv har bakgrunn derfra (...) når vi samler inn til Somalia så er det flere med somalisk bakgrunn som kommer som bøssebærere enn det er med pakistansk bakgrunn, ikke sant. Når vi samlet inn for flommen i Pakistan så er det omvendt.

Mehmet

(...) flest aktive vil være på en måte folk som har pakistansk bakgrunn eller pakistanske røtter da, hvis det kommer en katastrofe i Pakistan, flertallet vil være det. Men samtidig så har man et antall aktive som også har annen bakgrunn.

Ali

Også i denne sammenhengen blir mediernes rolle tatt opp av informantene. På spørsmål om hvorfor engasjementet blant norsk-pakistanere var høyere under flomkatastrofen i Pakistan 2010 enn under sultkatastrofen på Afrikas Horn, mente blant annet denne informanten at noe av svaret lå i hvilke tv-kanaler en hadde hjemme:

Du har jo den tilknytningen til hjemlandet ditt da. Men igjen så tenker jeg... det er jo et muslimske land begge to, så som en god muslim så bør du egentlig gi like mye til [Somalia] (...) jeg tror du klarer *føle* mer med når du har pakistanske tv-kanaler hjemme.

Aysha

En annen beskriver det slik:

Jeg må jo si at det er media også som påvirker til dette da. Vi får jo sånne bilder på video og vi ser barna gråter, litt sånn her. Og det hadde ikke kanskje... slått på en somalisk TV-kanal når det hadde vært flom i Somalia for eksempel eller alt annet, det blir litt sånn.

Rukayyah

Informantene er samtidig opptatt av å nyansere denne tendensen til at minoritetsbefolkningen er lettere å mobilisere dersom innsamlingen går til eget opprinnelsesland. Det mobiliseres på tvers av etnisk og språklig bakgrunn, og flere poengterte overfor meg at også "vanlige nordmenn" i f.eks. Kirkens Nødhjelp og Røde Kors samlet inn til katastrofene i Pakistan og Somalia. Begrunnelsene til Fatima fra Pakistan, Fatima fra Somalia og Frida fra Frogner vil antakelig være ulike dersom vi spør hvorfor de samler inn penger til sultrammede i Somalia. Mitt spørsmål har vært på hvilken måte de identifiserer seg med ofrene for katastrofen - som medmennesker, medlemmer av et trosfellesskap eller på bakgrunn av nasjonalitet? Bildet er naturligvis sammensatt, noe intervjumaterialet bærer preg av.



### 5.1.5.2 Hvorfor er tilhørighet viktig? Informantenes egne refleksjoner

Informantene kommer selv med flere eksempler på hvilke sympatier og følelser det er som settes i sving:

Veldig mange somaliere var aktive og fordi de har et... de har et fysisk forhold til landet. Mange har bodd der og kjenner folk. Altså... Det er en forskjell på å høre om historier og å oppleve historier da.

Ismail

(...) det er mitt land, det gjør mer mot hjertet når jeg ser at de ikke har mat. (...) Man kan kanskje si det sånn at jeg kanskje ikke hadde følt en like stor relasjon da til Etiopia hvis det hadde skjedd der nede, dessverre. Jeg vet ikke om jeg hadde gjort det, jeg vet ikke om jeg hadde klart å bry meg så mye om det.

Djamila

Jeg er norsk og jeg er pakistaner. Og jeg har bodd i Pakistan til jeg var 4. Så pakistanere har jeg et ansvar for å hjelpe, de som lider der, som har blitt rammet. Og hvorfor jeg har det – det er fordi jeg er pakistaner.

Mohammad

Det er ikke bare nasjonal tilhørighet som er relevant, også regional og kulturell tilhørighet kan aktualiseres i denne sammenhengen, mener noen:

Jeg relaterer meg til dem [organisasjon informantene er aktiv i] fordi de hjelper Afrika, selv om de ikke har noe i [opprinnelsesland] så... hele Afrika er liksom meg så... Vi er samme rase, vi er liksom... jeg føler meg... jeg relaterer meg veldig godt til det.

Djamila

Hvis det skjer ting i Vesten, for eksempel 22.juli i Norge, så følte Sverige også en veldig sterk tilknytning da til den hendelsen, og også andre europeiske land. Fordi det er på en måte i den geografien og den kulturen, ikke sant.

Mehmet

En av informantene mente religionen kunne være en faktor som bidro til mobilisering:

Jeg synes det er veldig lett å samle inn penger, å prate om sånne ting da. Og vi har jo den tilknytning med religionen vår og, ikke sant, vi skal gi bort penger og zakat og litt sånn, så det er automatisk. Det er veldig lett å få ut penger (...) Jeg tror de er litt mer engasjerte fordi de har det i religionen da. Og vi er praktiserende. Og man trenger være praktiserende for å følge akkurat den, men jeg... alle de jeg kjenner, med mindre eller mer de er praktiserende, de følger akkurat den [zakat].

Rukayyah

Ungdommene har flere forklaringer på at en prioriterer engasjement for fattige i eget opprinnelsesland, en av informantene mente det kunne ha sammenheng med at en som ung voksen begynner å søke mot ens egne røtter:

(...) så skjer det et eller annet når man blir litt sånn eldre, at man gjerne også prøver å søke seg til det... til ens egen bakgrunn og opprinnelse og det trygge og sånn. Og jeg vil si at jeg gjør det mye mer nå enn jeg gjorde tidligere, og at jeg kanskje er blitt mer bevisst, jeg vet ikke jeg. Men det er litt sånn som endrer seg fra tid til annen tror jeg

Ismail

Noen mener forklaringen kan ligge i at nasjonal og religiøs tilhørighet i noen tilfeller sammenfaller med at det *er* ekstrem fattigdom i disse områdene, en faktor som selvfølgelig ikke er irrelevant i denne sammenhengen.

(...) de offerkategoriene [for zakat] som er på en måte nevnt i koranen, en del av de kategoriene faller på en måte vekk eller de er jo ikke så synlige.

#### **Hva tenker du på da?**

For eksempel en reisende, at du kan gi zakat til en reisende. Nå... folk som reiser kan jo bare sende en sms til en slektning eller en kompis og så overfører de penger på to minutter, trenger ikke vente til man deler ut zakat for å låne eller for å få. Så da har man på en måte en mindre kategori. Og til slutt så ender det opp med at zakat gis bare til de aller, aller fattigste. Og de aller, aller fattigste lever i muslimske land, gjerne i opprinnelsesland til norsk.. eller muslimsk ungdom da.

Rayhana

Andre igjen forklarer sympatiene som en naturgitt lojalitetsimpuls, og bruker sin egen tilknytning til Norge for å forklare hvordan det oppleves.

(...) jeg vet ikke hvordan jeg skal si det, men det er akkurat som et terrorangrep i et annet land og Utøya her, det er landet ditt, du vil stå sammen med dem, du er i sorg

Mohammad

Hadde skjedd noe med Norge så hadde jeg på en måte gitt penger til Norge uten... da tenker du bare på at det er hjemland og det har skjedd noe med der du bor på en måte eller har bodd tidligere og der du har kjente folk og du tenker på å gi støtte. Men kommer det andre muslimske land som du ikke har noe kjennskap til så gir du på grunn av solidaritet først og fremst.

Ali

### **5.1.5.3 Generasjonsforskjeller**

Selv om forskning viser (Carling, 2004) at innvandrere i aller høyeste grad sender betydelige pengesummer til nettverk i opprinnelsesland, finnes eksempler på at det ikke nødvendigvis er slik at de senest ankomne er de som er mest engasjerte. Det er mange mulige forklaringsmodeller, hvilket ikke er denne oppgavens hovedanliggende. Jeg vil påpeke at dette ikke nødvendigvis undergraver mitt poeng, nemlig at ”formen for”, og graden av, tilhørighet til opprinnelsesland avhenger av hvor lenge en av bodd i Norge og hvorvidt en har vokst opp her. Dette påpeker også flere av informantene, blant annet Ali:

Jeg tror jeg er mer opptatt av solidaritet enn jeg er av å gi til mitt hjemland på en måte, og det... det kan jeg egentlig snakke om for generasjonen min generelt, ikke alle, men generelt. (...) det blir spørsmål igjen om tilhørighet, og den tilhørigheten gjør at vi for det meste tenker mer solidaritet, selv om de [foreldregenerasjonen] også gjør det. Men de tenker mer sånn hjemland på en måte.

Ali

Imidlertid var det en av informantene som mente at det tvert i mot var ungdommene som engasjerte seg mest i innsamlingsarbeid til inntekt for hjemlandet:

Jeg kan se at flere av mine somaliske venninner er mer engasjerte for hjemlandet sitt enn de som bor her, foreldrene deres, slektningene deres. De føler mer for å gjøre mer da. De som har kommet hit nå er litt sånn laidback, de.. ok, nå har jeg akkurat kommet hele veien liksom. Men det kommer an på da, om du er født her... eller bare kommet... bodd her i ti-tjue år. Skjønte du forskjellen? De som er født der er egentlig ikke så engasjert i hjemlandet sitt, dessverre.

Djamila

Djamilas fremstilling avviker fra hovedtendensen i materialet. Ettersom utvalget av informanter er lite er det vanskelig å si noe sikkert om hva som er grunnen til dette. En mulig forklaring er at denne informanten ikke har pakistansk landbakgrunn, og at de nylig ankomne hun beskriver har andre holdninger enn det som er vanlig blant en foreldregenerasjon av norsk-pakistanere som har levd her siden 70- tallet. En kan heller ikke utelukke at ungdommenes engasjement tar en annen form enn de voksnes, og at deres engasjement er mer synlig gjennom f.eks. deltakelse i innsamlingsaksjoner.

At tilhørighet til opprinnelsesland skulle ha så stor betydning for informantene når det gjaldt velferdsarbeid var ikke et forventet funn, og som sådan ikke en del av mine to hypoteser. Imidlertid kan ungdommenes diskusjoner og overveielser angående dette gi oss et rikere materiale å studere med tanke på om begrunnelsene er preget av islam eller vestlig bistandsdiskurs. I det videre vil jeg presentere informantenes tanker om hvorvidt *muslimsk* tilhørighet hadde betydning for dem.

### **5.1.6 Hvem gir vi til: betydningen av religion**

Flere av informantene kunne fortelle om at solidaritet med andre muslimer var viktig i islam, og dette er eksempler på hvordan informantene forklarte hva *umma* betydde for dem:

Og så er det liksom den kulturelle dimensjonen, ikke sant, at disse menneskene som oppholder seg her får ha en kultur som er mye mer kollektivistisk enn individualistisk, hvis man generaliserer litt da, hvor man ikke opptrer som et individ men man tenker gjerne som gruppe og... Og så er det et annet aspekt, det religiøse aspektet igjen som også henger litt sammen med det her... I islam så har du dette konseptet om at (...) om at den muslimske nasjonen er som en kropp da, sant, at hvis den ene lider så vil hele kroppen påvirkes..

Ismail

**Hva innebærer det å være... du sa brødre og søstre i religionen, i troen på islam, hva betyr det sånn i... til hverdags og i praksis?**

Det betyr at du på en måte skal... det du ønsker for deg selv skal du på en måte ønske for dem og. Du skal ønske det beste for dem. Hvis du på en måte ønsker deg et langt og suksessfullt liv på en måte, skal du ønske det samme for dem. Du skal ønske det samme for dem som du ønsker for deg selv da.

**Men hva med de som ikke tror da?**

De skal du behandle som om... de skal du også behandle bra, det er ikke... det er egentlig ikke noe stort unntak, du skal behandle dem bra, men du skal behandle de i samme troen bedre på en måte. Jeg vet ikke om du skjønner... Det er en nyanseforskjell da.

Umar

Denne nyanseforskjellen mellom hvordan en bør behandle andre muslimer og mennesker generelt var det flere som hadde vanskeligheter med å forklare og konkretisere. Ikke alle informantene ga uttrykk for at de følte en slik tilhørighet, Rayhana var en av dem:

Mens jeg føler at, jeg har kanskje gått fra være muslim som en del av et stort muslimsk samfunn til...altså, min forståelse av religion har blitt mer privat, da. Og ikke det der fellesskapet og brorskapet og alt det der. Det som er i mitt hjerte er mellom meg og gud, og det kan ingen andre gjøre noe med.

Rayhana

De fleste informantene hadde klart for seg at man skulle prioritere andre muslimer fremfor andre når det gjaldt veldedighet, i tråd med prinsippet om å hjelpe sine nærmeste først (jamfør kapittelet om islamsk bistandsdiskurs og teologi). Hassan forteller hvordan det påvirker givermønsteret i muslimske land:

Generelt i muslimske land så har man jo det prinsippet om at du må hjelpe dine nærmeste, spesielt hvis det er muslimer. Hvis andre muslimer i verden har det dårlig så må du gjøre ditt beste for at de får det bra, og det kommer alltid på agendaen når det skjer katastrofer eller enkelhendelser i muslimske land og det fører til at det blir delt ut veldig mye midler og det fører at det blir gitt veldig mye til veldedighet i Tyrkia, da.

Hassan

Men Umar var ikke nødvendigvis overbevist om at det hadde så mye å si i praksis:

Jeg tror det at når det kommer til familie så skal man hjelpe familien sin først, men når det kommer til muslim og ikke-muslim så tror jeg man skal hjelpe muslimer først. Jeg har ikke helt skjønt det og jeg er kanskje ikke helt enig heller, men jeg tror det har noe med troen som på en måte binder menneskene sammen da på en måte, bror og søsken i religionen og vanlige medmennesker i ikke-religionen på en måte.

**Ja jeg skjønner, det er en forskjell der. Tror du det har mye å si i praksis?**

Nei, egentlig ikke. Nei.

Umar

### **5.1.6.1 Bør pengene helst gå til muslimer?**

Til tross for informantenes referanse til islamsk teologi og prioriteringen av muslimske brødre

og søstre var det bare én av informantene som ville gi sin entydige støtte til å prioritere muslimer frem for andre på bakgrunn av islam. De fleste hadde moralske betenkeligheter ved å skille mellom mennesker ut fra religion. Noen av informantene uttrykte også direkte motstand mot dette prinsippet, men de fleste anerkjente at det kunne være religiøse følelser i sving noen ganger:

Blant muslimer i hvert fall er tankegangen, noen av de tenker sånn at først til land som er muslimer, muslimske land, islamske land, og skjer det noe i dem så er det først... er det en stat eller et land som ikke er muslimsk stat... land...

**Japan for eksempel.**

Japan... så er det på en måte litt nedprioritert. Det kan på en måte være... det kan være trist. Det kan også være... jeg vet ikke jeg, noen ser på det [å prioritere muslimer] som positivt fordi da på en måte står de sammen på noen ting de gjør da på en måte, at du sørger for at man bikker opp[hjelper] et islamsk land, zakat bistandsprinsippet er litt mer sånn også.

Ali

Det er vel den islamske tilhørigheten da, brorskapet holdt jeg på å si, at man føler, i tillegg til den medmenneskeligheten da, ikke sant. Vi samlet penger for Japan óg for eksempel. Men der var ikke givergleden like stor, ikke sant (...) det har jo vært katastrofer i Afrika tidligere, da har man egentlig ikke stillet spørsmål om de er muslimer eller ikke, om det har vært i Sudan eller det har vært i Etiopia. Selvfølgelig finnes det muslimer i disse landene, men vi har aldri stillet spørsmålet er de i den muslimske delen eller er de i den kristne delen.

Ahmed

Andre ville understreke at det på ingen måte var *i strid* med islam å hjelpe ikke-troende:

Men i forhold til islam, til islamske prinsipper, ikke noe problem hvis man gir penger til folk trenger hjelp uansett om de er muslimer eller de er kristne eller de er jøder, det spiller ingen rolle. Til mennesker, mennesker generelt. Men som du sa i sted, at hvis de som er meg nærmest, penger går til dem først, de som er nærmest ja (...)

Yusuf

Informantene presiserte også at en får like stor belønning fra gud for gode handlinger, uansett hvem man hjelper:

Og så er det liksom dette med at belønningen er den samme uansett hvor jeg sender, jeg trenger ikke sende til Pakistan for at jeg skal få... jeg taper liksom ikke belønning hvis jeg sender til Haiti istedenfor til Pakistan, sant.

Ismail

Muslimsk tilhørighet ble bare i noen grad ble brukt som forklaringsmodell når informantene begrunnet sine valg. Jeg vil understreke at noe annet kan være tilfellet i andre sammenhenger, ettersom identiteter aktualiseres ut fra *kontekst*. Det er mulig at veldedighet og bistandsinnsamlinger ikke er en kontekst hvor muslimsk tilhørighet og identitet aktualiseres i like stor grad som jeg hadde ventet. Det ser i hvert fall ut til å være forståelsen til denne informanten:

Jeg tror ikke jeg har den tanken [umma] når det gjelder veldedighet. Men jeg kan fort bli litt opprørt når det gjelder for eksempel konflikter eller krig, da kan jeg bli fort opprørt om at nå er det mye som går imot muslimer, og da blir man litt sånn....hva er det vi på en måte gjør som er feil.

Ali

Betydningen av religiøs tilhørighet vil bli drøftet nærmere i delen om *hvorfor* vi bør gi. Som jeg allerede har nevnt var det flere av informantene som ikke ville vedkjenne seg at en kunne prioritere å hjelpe noen bare fordi de tilhørte samme religion som en selv, og ungdommenes tanker om dette vil jeg nå presentere nærmere.

### **5.1.7 Hvem gir vi til: ”ikke diskriminere på bakgrunn av troen din”**

Informantene kommuniserte tydelig overfor meg at ønsket om å hjelpe omfattet alle mennesker i nød, uansett hvem de måtte være. Djamila var en av informantene som mente at det ville være urettferdig å skulle prioritere trosfeller fremfor andre mennesker i nød, og hun forklarte hvorfor på denne måten:

Rettferdiggjøring. Ikke diskriminere på bakgrunn av troen din eller rasen din eller... osv. Det er... synes jeg burde være det aller viktigste prinsippet når det gjelder veldedighetsorganisasjoner i islam. Det er veldig mange som tenker veldig lukket, de klarer ikke å se for seg at... hvorfor skal de hjelpe vantro mennesker når de uansett kommer til å gjøre sånn som de gjør, eller hvorfor skal de gjøre det. Og det er det det handler om, du må klare å se bak det (...) hvilken lovskole den og den personen tilhører, om dem er shia eller sunni for den slags skyld, å tenke litt mer sånn universelt da på en måte.

Djamila

Flere antydte også at en slik diskriminering ikke var i tråd med islam, slik de oppfattet det.

Aysha er en av dem som mente at det å hjelpe alle medmennesker var riktig:

Så lenge personen er trengende, uansett bakgrunn, rase, hva som helst, det spiller jo ikke noen rolle. Det er min tankegang da. Du trenger ikke å være muslim, det er et menneske som trenger det, da gir du (...) som en muslim, som et menneske, så skal du hjelpe resten av verden også, fordi verden er jo skapt av gud og det er jo den guden som vi tror på.

Aysha

Rayhana mente at det å ikke gjøre forskjell på folk var en del av hennes religiøse oppdragelse:

En del av den religiøse oppdragelsen at man ikke skal gjøre forskjell på andre mennesker. Og religion er for... religion skal tjene menneskene og ikke omvendt. For hvis man skal begynne å bruke religion for å favorisere enkelte grupper eller gjøre forskjell på mennesker så føles det liksom... det er feil. Da har man blandet inn andre ting, da er det... da har man blandet nasjonalisme på en måte med religion.

Rayhana

Noen av informantene uttrykker i likhet med Rayhana en viss fordømmelse for praksisen med

å prioritere private overføringer til familie og slektninger, og mener at en ikke bør skille på nasjonalitet når det gjelder bistand.

Og når neste innsamlingsaksjon skulle komme så skrev jeg et innlegg på arrangement-siden om at jeg hadde erfart at det kom flere pakistanere når det gjaldt flommen i Pakistan og flere somaliere når det gjaldt sultkatastrofen i Somalia. Og da skrev jeg at det på en måte ikke var bra, at vi er nødt til å hjelpe hverandre uavhengig av nasjonalitet, religion, hudfarge, at på en måte alle er like mye verd og at... alle er like mye verd i guds syn liksom, at hvert menneske er verd like mye, at vi på en måte må støtte alle sammen, uavhengig av om det er vårt hjemland eller ikke.

**Ja, det synes jeg høres fornuftig ut. Hvilken respons fikk du på det?**

Jeg fikk veldig bra respons, det var veldig mange som var enig med meg.

Umar

Det må understrekes at den samme informanten som er sitert ovenfor gir økonomisk støtte til sine slektninger i opprinnelsesland. Det samme gjelder andre informanter som uttrykte en viss kritikk av å prioritere på grunnlag av etnisitet eller nasjonalitet. De fleste så ut til å mene at en ideell praksis var å gi økonomisk hjelp til opprinnelsesland, samtidig som en ikke nølte med å gi støtte til andre land dersom disse ble rammet av større katastrofer (menneske- eller naturskapte).

Det er en kontinuitet i forhold til det jeg gir og sender til [opprinnelsesland] som jeg på en måte føler er på en måte på plass da. Og så kommer liksom alt det andre, avhengig av hvor fokuset er og behovet er størst da.

Ismail

### 5.1.8 Hvem bør vi gi til? En oppsummering

Hovedtendensen i svarene fra informantene om *hvem* en bør gi vil jeg oppsummeres slik:

- Gi til dine nærmeste først: prioriter fattige slektninger, dernest andre fattige i opprinnelsesland, dernest andre fattige muslimer.
- En bør prioritere fattige muslimer fremfor andre fattige. En av informantene var enig i påstanden, tre var helt uenige, øvrige var delvis enige.
- En kan gi til tiggere og rusmisbrukere, men en bør helst gi en form for hjelp som gjør at fattige slipper å tigge.
- Gi dit nøden er størst (sultkatastrofer, naturkatastrofer, krig osv.).
- En bør hjelpe alle medmennesker i nød, uansett hvilken religion de tilhører. Når det gjelder *zakat* bør en følge reglene og kun gi til muslimer.

## 5.2 Hvorfor bør vi gi?

Et av denne oppgavens hovedanliggende er å undersøke hvorvidt unge muslimer har religiøse begrunnelser for å engasjere seg i bistand og veldedighet. Dette er et av sitatene som kan tyde på at det absolutt er en faktor en bør regne med:

Hvorfor skal man hjelpe et annet menneske? Det finnes sikkert tusen gode grunner til, men det... en god nok grunn for muslimer er jo da at fordi det er det vi er blitt bedt om. Selv om man ikke er... har den medmenneskeligheten eller... hva heter det... kjærligheten eller forståelsen for mennesket så vil man gjøre det av den enkle grunn fordi man har blitt fortalt det.  
Ahmed

I det videre vil jeg presentere informantenes uttalelser om sentrale begreper og tradisjoner i islam, som blant annet innbetalingen av *zakat* under fastemånedene *ramadan*. Flere informanter har beskrevet det å gjøre *sadaqa*, gjennom for eksempel å gi til fattige, som en form for religiøs fromhet, og denne tendensen vil presenteres nærmere litt senere i kapitlet. Avslutningsvis kommer en lengre fremstilling av informantenes refleksjoner omkring veldedighetens universelle karakter, og hva de mener er de ideelle motivene for å hjelpe andre.

### 5.2.1 Religiøse tradisjoner og ritualer

Informantene ble bedt om å forklare hva deres religion, islam, har lært dem om fattigdom, veldedighet og etisk livsførsel. Her forklarer tre stykker hva de legger i begrepet *sadaqa*:

Å smile til andre er *sadaqa* for eksempel, ikke sant. Og å hilse på hverandre er *sadaqa*. Alle de gode gjerninger er *sadaqa*. Og moralske, etiske... alt det der er liksom *sadaqa*. Så lenge det er gode formål og god intensjon.  
Iqra

For meg så er *sadaqa* å hjelpe andre hvis jeg har mulighet til det. Og det kan være muslimer/ikke-muslimer, det må ikke nødvendigvis være penger.  
Khadija

Jeg kan ikke motivere ham [en venn] til å gi *zakat*. Fordi han vet at det er obligatorisk. Men jeg kan motivere ham til å gi *sadaqa* (...) Fordi det finnes masse som sier at *sadaqa* er veldig bra for en muslim  
Yusuf

Mange av informantene reflekterte rundt hvilke praktiske konsekvenser islamsk teologi hadde for muslimer generelt, og dem selv. For de fleste var den første assosiasjonen de fikk når temaet *zakat* kom opp, at det er tradisjon for å donere penger til fattige under *ramadan*. For de aller fleste muslimer er dette tiden på året hvor de donerer den obligatoriske almissen.



## 5.2.2 Zakat og ramadan

Mange av informantene har beskrevet det å gi *zakat* som en religiøs tradisjon på en måte som minnet meg om norsk julefeiring – det er svært mange som opprettholder tradisjonen, men det er ikke nødvendigvis et uttrykk for religiøs overbevisning. Ikke alle faster gjennom hele *ramadan*, men mange gir likevel *zakat*, forteller de. Som det neste sitatet viser, kan det gå litt for langt dersom man tror at det å gi almisser kompenserer for mangel på fromhet i andre henseende:

Noen venninner av meg, det er litt morsomt, men de er sånn jeg gidder ikke faste, jeg kan jo gi penger til fattige. Det er sånn erstatning (...)litt sånn praktiserende/ikke-praktiserende, man faster/ikke faster, det er en... vi har sånne folk. Rukayyah

Ramadan er, ikke ulikt norsk julefeiring, den tida hvor muslimer er mer bevisste enn vanlig på å donere til fattige. Informantene mener det er flere mulige forklaringer på hvorfor det er sånn.

Nå var jo det sultkatastrofen under ramadan, så det var jo litt tilfeldig sånn sett, men det er jo det er ikke på en måte bare anbefalt, men det er på en måte en plikt også, og du på en måte har ramadan i samme slengen så blir du på en måte minnet på hvor heldig du er da som har mat og drikke til hvert eneste måltid, mens på andre siden av jordkloden er det folk som ikke har det i det hele tatt. Umar

(...) man blir litt mer obs på hva man gjør og hva man ikke gjør, hva man sier, hvordan man oppfører seg, hvordan man sitter, hvordan man spiser, alt, man er ekstra oppmerksom på det under *ramadan* Ahmed

Ahmed funderer videre på hvorfor folk er ekstra motiverte for å gi under fastemåned, og spekulerer i hvorvidt noen kanskje er motivert av at en får større belønning (i etterlivet) for gode handlinger som utføres under *ramadan*:

Så jeg tror kanskje det er litt av det, og den vi lærer gjennom barndommen om at alle gjerninger blir multiplisert x antall ganger i ramadan da. Så det kan jo hende at noen føler at de bør gi mer under ramadan og at de kan oppnå flere poeng, jeg vet ikke. Ahmed

Hvorvidt ønsket om å oppnå større belønning er en avgjørende motivasjon for mange muslimer, kan jeg ikke uttale meg om. Men hvorvidt mine informanter mener at det er en ”riktig” motivasjon for å gi, vil presenteres grundigere senere i kapittelet.

### 5.2.3 Veldedighet som religiøs plikt

Selv om få blant mine informanter var pliktige til å gi *zakat* ennå, var det enighet om at det å gi *zakat* var en uomtvistelig regel for alle muslimer. En tydelig tendens var det til at det faktum at almisser er en religiøs *plikt* ble oppfattet som en positiv ting – og at slike religiøse påbud er nødvendig for å dytte menneskene i riktig retning:

Jeg har mange norske venner som sier at de tenker på det, men det blir jo ofte i ord og tanker, og ikke i handling. Og det at *zakat* er obligatorisk, at du må fysisk gi noe er en påminnelse om at ord og handlinger, tanker er vel og bra, men du må liksom sette det i handling. Det tror jeg hjelper for mange.  
Hassan

Så det [at det er obligatorisk] på en måte dytter meg i den veien, i tillegg til at du har en form for solidaritetstanke om at du skal hjelpe andre i nød, og da på en måte klynger det opp perfekt til at du kan bidra med noe da, og det skal du gjøre hele livet fordi religionen din slutter ikke en eller annen gang i livet, den er med deg hele livet.  
Ali

Hvis det ikke hadde vært en del av religionen, hvis det ikke hadde vært en pliktoppfordring så tror jeg at med stor sannsynlighet folk flest ikke ville gitt.  
Umar

Det er jo... mennesket trenger å bli fortalt noen ting(...) Så i tillegg til at staten gir bistand til der det er behov og vi alle skatter så er det likevel behov for å gi *zakat* (...) Jeg kjenner flere som gir *zakat* fordi de føler det er en plikt, ikke fordi de har lyst til å gi den. Det er mange som gir den som tenker sånn åh, jeg må gi *zakat*.  
Ahmed

Selv om flere av informantene er stolte av at almisser og veldedighet har en så sentral plass i islam legger de heller ikke skjul på at slettes ikke alle muslimer lever helt i tråd med dette, som sitatet over tyder på. Det ser altså ut til å være en viss kraft i den religiøse formaningen om å hjelpe fattige, men at den ikke alltid strekker til. En annen informant mente at det at *zakat* er obligatorisk ga muslimer en anledning til å bli påminnet, og vise andre gjennom handling, hva som var viktig i religionen deres:

Det [*zakat*] er et must for å være en muslim, tenker jeg. Og det syns jeg er veldig fint i forhold til at du...Altså religionen din, da får du på en måte sagt eller, gjennom handling at religionen din baserer seg på å tenke på andre, på å hjelpe andre og dele ut det du har av goder til andre som ikke har det like godt.  
Hassan

### 5.2.4 Veldedighet som religiøs fromhet

Videre har flere av informantene vært opptatt av å formidle hvordan veldedighet og gode handlinger er tett knyttet til fromhet. Som nevnt tidligere er *zakat* og *sadaqa* knyttet til bønneritualet, og disse to er nevnt sammen flere ganger i Koranen, noe som flere informanter, blant annet Rayhana, understreket:

Jeg kan tenke meg at siden zakat er en av de fem søylene, den viktigste etter bønn, og den nevnes jo i koranen alltid med bønn da, så det eneste det tilføyer er kanskje det at egentlig burde muslimer tenke på det litt oftere enn hva vi gjør, fordi det er et religiøst påbud. Men hvorvidt man vektlegger det på den måten, det tror jeg er varierende. Jeg for eksempel gjør ikke det. Rayhana

Som muslim så skal jeg jo følge de søylene, lover og reglene, og hvis jeg ikke gjør det så vil jeg kanskje ikke føle meg hel som... Altså, jeg ville jo føle meg som jeg var en muslim, men jeg ville kanskje ikke føle meg som en god muslim tenker jeg. Aysha

I tillegg blir det understreket at øvrig fromhet ikke er mye verdt dersom en ikke gir *zakat*, noe blant annet denne informanten fortalte meg:

(...) hvis du ber og faster og ikke gir zakat, det betyr ingen ting det som du har gjort. Ingen ting. Alle dine handlinger som du har gjort blir... går ikke til himmelen på en måte. De stopper, ikke sant Yusuf

#### 5.2.4.1 Belønning og intensjon

Informantene oppga mange ulike motivasjoner for å gi til fattige, men det var to elementer som gikk igjen i intervjuene: medmenneskelighet (jeg ser noen som lider, jeg føler at jeg er nødt til å hjelpe) og *sawab* (belønning fra gud). I henhold til islamsk tro vil en på dommedag stå til ansvar for alle sine handlinger i løpet av ens jordiske liv, og dette vil være avgjørende for hvilket etterliv en dømmes til (Vogt, 2005, s.66). I alminnelig dagligtale blir dette forklart som at en får pluss- og minuspoeng for henholdsvis gode og onde handlinger. Å gi almisser er en god handling, og gir følgelig plusspoeng i englenes oversikt. Vi skal nå se nærmere på hvilken betydning *sawab* hadde som motivasjon for informantene. En av informantene beskrev hvordan andres fattigdom og lidelse setter rike på prøve:

det er en situasjon som setter oss på prøve, hvor ofte vi klager, hvor ofte vi kjøper vann...og hva man prioriterer i livet sitt. Jeg tenker veldig ofte 'hvorfor har de det sånn?', og jeg vet at det har med kontekst og situasjon å gjøre, men jeg spør likevel hvorfor er det ikke akkurat meg som er i den situasjonen? Og hvis jeg kom i en sånn situasjon, ville noen andre i det hele tatt hjelpe meg? Islam sier jo at det lille du gjør av godt, får du tilbake, og det lille du gjør av ondt, får du tilbake. Ziba

Gode handlinger er enda mer verdt dersom du gjør dem under fastemånedens *ramadan*, som vi allerede har vært inne på. En av informantene beskrev *ramadan* som en tid da hun var ekstra opptatt av *sawab* for gode handlinger:

Men akkurat den tiden er vi samlet. Så alt er liksom fellesskap. Vi har flere samlinger i moskeen, vi har flere... kanskje mer motivasjon til å gi zakat da, fordi det er ramadan, det er ekstra belønning, og da tenker man yes, nå skal jeg benytte den muligheten til å liksom få ekstra mye belønning da. Man tenker litt sånn. Rukayyah

De fleste informanter oppfattet ikke bare *zakat*, men også støtte til slektninger og annen *sadaqa* som en form for religiøs praksis. For eksempel uttalte en av informantene dette om det å gi *sadaqa*:

[å] gi bort noe er på en måte en slags bekreftelse på en tro da  
**Hva betyr det i praksis, som praktiserende muslim?**  
Liksom at hvis jeg ser et menneske i nød og jeg tviler eller jeg på en måte... hvis ikke jeg klarer å finne hva jeg skal gi henne, da er det et eller annet som ikke helt stemmer med min tro. Ismail

Det må nevnes at en av informantene mente at en måtte kunne skille ut *sadaqa* fra religionen, ettersom det ikke var obligatorisk slik som *zakat*:

Når du har betalt *zakat* og ønsker allikevel å støtte de andre, da er det... Du får *sawab* for det, men det er ikke religion, det er noe som du selv vil, noe du selv ønsker, mens *zakat* er obligatorisk. Mohammad

Det at en blir belønnet for gode handlinger var ikke nok til å definere *sadaqa* som religiøst motivert som sådan, forklarte han videre:

Men jeg tror ikke noen her tenker at vi får *sawab* for det som gjør at de gir. Nei. Det er først fordi de vet de må hjelpe ham eller ønsker å hjelpe ham, det er det som er intensjonen. Men du får allikevel *sawab* for det. Men jeg vil fortsatt ikke si at det har noe med religion å gjøre. Det er ikke religionen som får deg til å gi, men det er deg selv som får deg til å hjelpe. Mohammad

Denne informanten er altså skeptisk til hvor stor betydning *sawab* har for givernes individuelle motivasjon. Her var det ingen entydige svar fra informantene på hvor utbredt de trodde det var, men de beskrev gjerne hvordan de opplevde *sawabs* betydning for dem selv. Tre informanter (med ulik land- og organisasjonsbakgrunn) forteller blant annet:

Mange driver med veldedighet i islam fordi de vil på en måte få sine engler på venstre side til å skrive ja hun gjorde det og det, og det kan på en måte gjøre det at du får tilgivelse for noen av syndene dine, det er derfor noen mennesker driver med veldedighet. Djamila

Veldig mange av de som bidrar i Rahma, også siden dette her er en religionsoppgave, har jo motivasjon å få...å hjelpe de fattige. Underliggende motivasjon også for å få *sawab* til sitt neste liv. Og det er en sånn motivasjon som for veldig mange er bedre enn lønn, ikke sant. Så det er ikke sånn at de ikke får noe, de får lønn de og, ikke sant, men de får den ikke i form av kontanter. Mehmet

Sadaqa, for meg som religiøs person, hindrer at vanskelige situasjoner skjer med meg. Jeg føler at ved å gi sadaqa så blir det en slags beskyttelse for meg gjennom dagen, at jeg har englene som beskytter meg (...) det gjør også at gode ting skjer. Ziba

Sitatene ovenfor er eksempler på at mange av informantene har et ambivalent forhold til religiøs belønning for gode handlinger. På den ene siden er de stolte av veldedighets prominente plass i den islamske tradisjonen, og det at gode handlinger blir belønnet og onde handlinger straffet oppleves som rettferdig og meningsfylt:

De [ikke-troende] vil bare gjøre noe godt, for det godes skyld. Og jeg... troende gjør vel det kanskje på samme måten, bare at det ikke er for det godes skyld men for guds skyld i tillegg, tror jeg da, hvis du skjønnte hva det...det er litt vanskelig å skille mellom de to da, fordi i bunnen så har man som et religiøst menneske så... ja, det er ikke sånn at jeg går rundt og tenker på gud hele tiden og gud vil synes sånn og sånn, det er bare sånn det er, det er på en måte det grunnleggende, man kommer ikke utenom det. Og så tror jeg at jeg gjør ting for det godes skyld, fordi gud har skapt meg sånn, det er fordi gud vil at det skal være sånn.

Rayhana

Samtidig uttrykker flere av informantene betenkelighet med å ”utelukkende” motiveres av egen vinning i form av en plass i paradiset. Det kan være av den grunn, ofte i mangel på et språk som kunne nyansere, at noen informanter nedtonet religionens betydning for ønsket om å hjelpe fattige. Andre tok utfordringen på strak arm og prøvde å forklare nærmere. Uansett hvor utbredt informantene mente at slik motivasjon var, var alle opptatt av å nyansere hva *sawab* innebar for dem. Intensjon og belønning er tett knyttet sammen i islam. En ting flere ville understreke var at handlingens intensjon, *niyyah*, er avgjørende for om du får belønning. Med de gale intensjonene får du ingen belønning:

(...) du skal ikke gjøre det på grunn av folk, du skal ikke imponere noen andre enn gud. Du skal gjøre det for gud, du skal ikke gjøre det for menneskene Aysha

Og intensjon, det er på en måte det som er liksom hemmeligheten med islam som også viser at det er gud som faktisk har den fulle oversikten, at kun gud vet hva intensjonen er, og på dommedag så var det en som sa at da tror jeg man får mange overraskelser da, fordi ikke sant, noen gjorde noe og så trodde man at de hadde den og den intensjonen, og så viste det seg i realiteten at de faktisk gjorde det av helt andre grunner. Ismail

Det er jo litt av det som er med muslimer, ikke sant, man dømmes etter intensjonen sin og ikke sine... kun sine handlinger. Selvfølgelig blir du dømt etter handlingene du og, men intensjonen er veldig viktig. Og hvilken intensjon man går fram på er jo litt av tanken. Altså, giveren her er tryggere på intensjonen vår [organisasjonens] enn hos andre vil jeg tro.

Ahmed

I informantenes moralske univers er med andre ord viktig å skille mellom ”gale” og ”riktige” grunner for å gi til veldedighet. Å gi fordi man ønsker anseelse og popularitet hos andre, er

ikke ansett som en ren intensjon.

#### 5.2.4.2 Er resultatet viktig?

Når spørsmålet om intensjon kom opp var det rimelig nok noen som uttrykte tvil rundt hvor mye det bør ha å si, og jeg utfordret dem på om ikke det var resultatene av bistanden som var det viktigste:

Noen gir mer penger fordi de føler at de må gi mer penger, fordi de må si det, naboen min ga så og så mye, men jeg skal gi mer på en måte.

**Er det verd mindre da, eller er det...**

Nei jeg personlig synes ikke et er verd mindre annet enn at jeg synes at jeg er helt imot det, men i det siste har jeg tenkt hvorfor skal vi være så veldig mot det, for det fungerer for noen og de gir jo penger. Det går jo til formålet.

Ali

Religiøst sett så vet jeg ikke om det spiller noen rolle, ikke sant, (...) det er jo opp til gud hvem gud gir belønning til, kanskje noen av dem har et bra resultat, kanskje andre ikke har det, kanskje får alle samme belønning for det jeg vet (...)

Mehmet

Vurderingene gjengitt ovenfor dreier seg først og fremst om hvorvidt det har noe å si for handlingens religiøse verdi. Hovedtendensen i svarene jeg fikk var at en giver samvittighetsfullt bør sjekke (så langt det er mulig) at pengene går til de fattige, og ikke blir brukt på noe som er *haram*. Utover dette blir ikke giveren straffet dersom pengene blir skuslet vekk i korrupsjon eller liknende, så lenge vedkommende har handlet i god tro. Selv om informantene ikke trodde resultatene var av stor *religiøs* betydning, bør det her nevnes at informantene gjennomgående var opptatt av bistandsorganisasjonenes resultater. ”At pengene kommer fram” var viktig for dem.

#### 5.2.4.3 ”Det er for guds skyld”

For å oppsummere er det en tydelig tendens til at informantene kan enes om to motivasjoner som ”rene” og ”riktige”. Den ene er den de karakteriserer som den universelle medmenneskeligheten (som vi skal komme tilbake til), mens den andre handler om å gjøre det for guds skyld. En god intensjon, *niyyah*, gir den troende belønning for etterlivet, *sawab*. Men hva betyr det å gjøre noe ”for guds skyld”?

(...) bare ved å gi penger tenker man at det er sadaqa, vær så god. Det er for guds skyld.

**For guds skyld, sier du. Hva betyr det?**

...man tenker at ja vi har et stort hus, det har ikke dem, man tenker litt sånn.. ja at man må vise medfølelse, at jeg kunne også vært ham. Og det er rett og slett vise takknemlighet.

Rukayyah

Det handler jo om medmenneskelighet, at du på en måte skal ønske for andre det du ønsker for deg selv. Og hvis du har vært i den situasjonen som de er i så skulle du sikkert sterkt ønsket at noen hadde kommet til å hjelpe deg. Så jeg takker bare gud for at jeg er heldig og har nok mat og drikke til hvert eneste måltid.

Umar

For flere av informantene var medmenneskelighet og takknemlighet overfor gud nærmest to sider av samme sak – de to ble i hvert fall ofte nevnt i en og samme setning (i likhet med *zakat* og bønn i Koranen). Hassan forklarer hvordan *zakat* påminner oss om at alt tilhører gud:

Vi har jo det prinsippet om at gud gir oss alle våre midler. Selv om du kanskje får lønn fra det-og-det firmaet eller den-og-den arbeidsplassen, men det er gud som på en måte...det er jo hans prøveverden. I hans prøveverden så får du ofte midler fra andre organisasjoner eller andre personer, og du glemmer kanskje ofte at det er gud som står bak. Og jeg mener *zakat* er en påminnelse om det, altså du blir påminnet om at det er guds som har skapt deg med alle dine attributter og egenskaper. Og at når du deler ut så viser du at jeg får, og jeg deler det videre som alt annet her i verden.

Hassan

Flere av informantene ønsket å forklare hvordan ønsket om å få *sawab* for gode gjerninger hang sammen med et ønske om å behage gud. En av dem uttrykte det slik:

Fordi du ønsker paradiset så har du en tro på paradiset, og så at du tror på gud, har en tro på gud og du gjør ting fordi gud har bedt deg, så det er liksom en del implikasjoner da som gjør at det er greit, som gjør at du er innenfor den sirkelen da.

**Så det oppfattes ikke som egoistisk eller...**

Nei, det gjør ikke det.

Ismail

Gode handlinger er ikke one-way ticket to paradise, det at du gir penger til japanere eller hva det måtte være. Jeg kan ikke si det, men jeg tror ikke du får mye *sawab* ved å tenke sånn.

Hassan

Hassan kunne fortelle at den reneste intensjonen er å gjøre det kun for å behage gud, ikke for å få *sawab* eller andre ting. Å gjøre en god handling kun fordi man ønsket seg en belønning i paradiset, ble av de fleste oppfattet som en egoistisk tanke. Dersom du ser på opptjent *sawab* som et slags biprodukt av ønsket om å tjene gud, da er det en ren intensjon som informantene kunne bifalle. At andre kunne være drevet av andre ting, som f.eks. frykt for å havne i helvete, var det ikke noen som tvilte på. Men ingen oppga å ha det slik selv:

At man får en stor belønning for det er bare... det er jo en bonus. Fordi for meg så er.. alt det gode man gjør, altså bare det å være et godt menneske det får man jo belønning for uansett. Så det er på en måte... det er ikke noe jeg tenker over, det er bare sånn det er. Det er på en måte... sånn er mitt livssyn, og da... det er det som er naturlig for meg da, at det er sånn verden fungerer, at man... at gud gir belønning eller belønner de som... de som er snille og straffer de som er slemme, og sånn er det.

Rayhana

Min intensjon bak det hele er ikke å få engelen på venstre eller høyre side til å skrive ned at jeg var med i Utdanningshjelpen, det ville vært veldig egoistisk av meg, og det er ikke det religionen min.

Djamila

Jeg skal gå og hjelpe noen fordi at da kommer jeg til paradiset, ikke sant, det er en egoistisk tanke, selv om mange gjør det. Ikke sant, dette hele konseptet med paradiset og helvete gjør jo at det er en fristelse og det er en straff, ikke sant. Sånn at det er mange som tenker det sannsynligvis, jeg aner ikke. For meg så er ikke det det viktigste.

Mehmet

Mehmet brukte en kjent fortelling om den kvinnelige sufien Rabia Basri (d. 801 e.vt.) for å forklare hva han mente:

Rabia Basri [kvinnelig sufi], ikke sant, som da ble observert løpende med en bøtte... har du hørt den historien? Ja, en bøtte vann og en fakkell, ikke sant, for å si at jeg vil kaste den på... vannet på helvete for å slukke ilden og brenne paradiset, jeg vil ikke at folk skal elske gud for enten være redd et helvete eller ønske paradiset, men elske gud for gud, ikke sant. Så du har liksom den tankegangen, og så har du selvfølgelig vil det jo alltid være folk som også da tenker at nå handler det om å samle bonuspoeng. Jeg tror at hvis intensjonen bare er sånn egoistisk da, så tror jeg ikke at du får den... de bonuspoengene da.

Mehmet

Mitt datamateriale kan ikke entydig si hvorvidt denne historien representerer et ideal for alle mine informanter. Men, det har heller ikke kommet frem noen uttalelser som tyder på det motsatte – ingen har vektlagt frykten for å bli straffet dersom en ikke gir, og de har heller ikke brukt et språk hvor veldedighet er et uttrykk for lydighet overfor gud. Her må jeg understreke at samtalen i hovedsak har dreid seg om den frivillige veldedigheten *sadaqa*. *Zakat* er som vi vet en obligatorisk almisse som inngår i islams fem søyler.

### 5.2.5 Takknemlig for å bo i Norge

Som jeg allerede har vært inne på oppgir flere av informantene å være motivert av å vise takknemlighet overfor gud, det vil si å gi "for guds skyld". Takknemlighet for det man hadde var sentralt for informantene, og mange nevnte sin egen familiebakgrunn når de ble bedt om å forklare nærmere. Mange fortalte om slektninger i opprinnelseslandet som levde i trange kår, og at de derfor var takknemlige for å leve i materiell velstand i Norge.

Om det er å jobbe eller å studere eller hva annet, så jeg må være takknemlig for det jeg har. Og det er... jeg tror det er min motivasjon; å være takknemlig og huske de som ikke har vært så heldige. Så det er det som er hverdagsmotivasjonen min.

Khadija

Jeg føler at vi er veldig heldige for å være i den posisjonen... posisjonen jeg har, vi har gratis utdanning, det har de ikke der nede, det ville vært veldig egoistisk av meg å bare snu ryggen til å tenke ja, ja, sånn er det (...) ut fra mitt eget perspektiv så tror jeg at vi har et ansvar selv.

**Når du sier vi, tenker du nordmenn eller...**



Nei vi minoriteter, afrikanere som har vokst opp her. Så jeg føler at vi har et ansvar. Men dere så vet jeg egentlig ikke det. Jeg kan ikke si... det ville vært veldig fornærmende å si at du har et ansvar fordi du har det så bra. Djamila

Noen av informantene var i likhet med Djamila opptatt av at deres egen bakgrunn som arbeidsinnvandrere eller flyktninger fra fattige og krigsherjede deler av verden ga dem et spesielt ansvar. For noen gjaldt denne ansvarsfølelsen først og fremst overfor ens familiemedlemmer og andre som fremdeles bodde i opprinnelsesland. For andre gjaldt denne ansvarsfølelsen overfor alle fattige i den tredje verden. Djamila avslutter i sitatet ovenfor med å si at hun ikke vil "pålegge" meg, eller andre nordmenn, et tilsvarende ansvar på grunn av at vi bor i Norge. Andre informanter snakket i mer generelle ordelag, og antyder at alle som lever i overflod har et særlig ansvar overfor sine medmennesker:

Ja vi bor i verdens beste land, og derfor må vi gjøre noe for dem. Kanskje det er en plikt for meg. Ja. Ja altså, det blir jo litt sånn (...) Og det er noe som motiverer og inspirerer meg til å jobbe. Det gjør at jeg engasjerer meg mye mer, at jeg har det bra, men at de ikke har det bra. Mohammad

Det jeg tenker på når jeg skal hjelpe andre, når jeg driver med frivillig leksehjelp og sånt, så tenker jeg at gud har gitt meg enkelte muligheter, enkelte forutsetninger, jeg er oppvokst i Norge, jeg har levd et veldig godt liv, egentlig. Jeg har ikke hatt et øyeblikk hvor jeg har gått rundt sulten, jeg har sluppet å tenke på sånne ting (...) Jeg føler det er en plikt, eller det er en...ikke en «price to pay», men jeg føler en plikt for å, som sagt, gjøre noe for andre. Hassan

Jeg har mye mer enn det jeg burde ha, sant, mye mer enn det jeg fortjener (...) Ikke sant, hvis man begynner å sammenligne alt det man gjør som man tar for gitt. Og da mener jeg ikke det man har... alt man har i hverdagen, men det man liksom gjør for å glede seg selv i tillegg til alt det gode man har rundt seg, så får man egentlig... man burde få dårlig samvittighet.

#### **Burde nordmenn flest ha dårlig samvittighet?**

Nei, men de burde bevisstgjøres. De burde være klar over hvor bra de har det. Og de burde også bli mer bevisst på hvor lite som skal til for å gjøre en forskjell. Ahmed

Ahmed avviser at nordmenn bør ha dårlig samvittighet, og antyder at løsningen ligger i at folk bør bli mer bevisst hvor lite de trenger å ofre for å hjelpe andre. Informantene vegrer seg for å antyde at noen har ansvar for andres lidelse, annet enn på individnivå. I den nærmere analysen vil vi se at dette sammenfaller med det vi vet fra større holdningsundersøkelser blant norsk ungdom.

### **5.2.6 Ansvarsfølelse og systemkritikk**

Noen av informantene brukte også intensjonens betydning og særstilling i islamsk etikk som en form for ansvarsfraskrivelse etter at pengene er overført:

I islam så er det sånn at så lenge din intensjon er ren og du vet hva du gjør, så skal ikke du tenke noe mer på det... Og hvis de pengene blir brukt til korrupsjon så er det ikke min feil, da er det de som gjør det.

Aysha

Hvis man elsker gud så ønsker man å gjøre noe for gud. Ikke fordi at du får en straff eller belønning, men kun fordi at du vet at det behager gud at du gjør det. Og så vet du også at gud blir behaget av at du prøver å behage ham. Så om du oppnår et resultat eller ikke blir sekundært fordi at ditt ønske faktisk om å behage gud da er det som er drivkraften i dette.

Mehmet

Spørsmålet som blir drøftet i sitatetene ovenfor handler om hvor mye ansvar hvert enkelt individ har for konsekvensene av egne handlinger. Dette er jo et svært politisk ladet spørsmål, for eksempel vil en kunne anføre at den enkelte nordmanns forbruk er en del av et problemet med tanke på klimaendringer som først og fremst rammer fattige mennesker. Er det da enkeltindividets moralske ansvar å endre forbruksmønster, eller er det politikernes ansvar å innføre reguleringer og lovendringer? Noen mener i forlengelsen av dette at det å delta politisk for å endre strukturelle årsaker til fattigdom er et spørsmål om moralsk integritet i samme grad som hvorvidt en bør gi penger til tiggere på gata. En informant reflekterte over hva islam sier om hvordan det ideelle samfunnet skal være:

Jeg tror det handler om på en måte å gjøre verden og samfunnet stabilt, at ingen skal være mye rikere enn andre og andre skal på en måte... alt skal i så stor grad som mulig leve likt da. Fordi hvis alle på en måte gir det beløpet de er oppfordret til å gi, så vil det på en måte ikke eksistere noe fattigdom og det ville ikke eksistere noe veldig store klasseforskjeller da.

Umar

På langt nær alle muslimer vil lese et forsvar for en radikal og systematisk omfordeling av verdens ressurser ut fra hva Koranen og *sunna* sier om dette temaet. Det finnes, som i kristendommen, eksempler på at islam har blitt brukt som begrunnelse for både radikal omfordeling og konserverende opprettholdelse av gamle maktstrukturer. En kan også spørre seg om sitatet ovenfor tyder på at informanten er preget av en typisk norsk likhetstanke om at en gjennom velferdsstaten kan gi sosial utjevning – som igjen fører til at folk blir litt likere – som igjen fører til at samfunnet blir stabilt (og trygt, kunne en gjerne legge til). Det er ikke andre informanter som har kommet med tilsvarende ”politiske” uttalelser, de gir tvert imot et svært apolitisk forsvar for sine verdier. Det er kun to av informantene som har kommet med noen form for politisk systemkritikk, hvorav den ene er sitert ovenfor, og den andre tok opp den paradoksale situasjonen at Norge er storeksportør av både bistand og våpen.

Nå skal vi se nærmere på ungdommenes begrunnelser for hvorfor de *ikke* ønsker å skille mellom muslimer og andre når det gjelder veldedighet.

## 5.2.7 Universelle verdier?

Informantene legger for dagen en oppfatning av medmenneskelighet overfor andre i nød som en grunnleggende og naturgitt/gudegitt impuls i alle mennesker. Å gi til fattige er en universell verdi, mener de jeg har snakket med. Flere oppgir at de først og fremst er motivert av ønsket om å hjelpe andre. Ettersom vi lever i et informasjonssamfunn blir vi stadig blir påminnet om menneskers lidelse over hele verden. Dette setter hver enkelt i flere valgsituasjoner hvor en må avgjøre i hvilke tilfeller en personlig føler seg kallet til å gripe inn, enten det er i form av pengegaver eller et politisk engasjement. Den universelle, ikke-diskriminerende holdningen til hvem som er verdige trengende kombinerer informantene (i ulik grad) med begrunnelser for hvorfor de mener det er riktig å prioritere slektninger og bistand til sitt opprinnelsesland. Begrunnelsene er delvis religiøst fundert. Som jeg vil drøfte nærmere senere, er ikke en slik kombinasjon så inkonsistent som den kan fremstå ved første øyekast. Men før vi kommer så langt vil jeg vil i det videre presentere flere eksempler på hvordan informantene begrunner at en ikke kan skille mellom trengende på bakgrunn av religion, etnisitet eller lignende.

### 5.2.7.1 Mennesker er like mye verdt uansett religion

Hassan har et pragmatisk forhold til menneskenes motivasjoner for å handle: en trenger mer enn religiøse formaninger, derfor kan det være lurt å gi til sine slektninger og dermed motiveres gjennom at en ser resultatene. Men han vil samtidig understreke at det ikke er noen unnskyldning for å *la være* å støtte fremmede:

Og da, ved å dele ut til dine nærmeste, så har du den positive responsen du får og da blir du prøvet [av gud], men du blir også motivert til å dele ut mer. Men det skal ikke være en unnskyldning for å ikke dele ut til folk du ikke har et forhold til personlig (...) nå som vi kan overføre penger enkelt med Avtalegiro så bør alle gi til mennesker de ikke har noe forhold til.

Hassan

Rayhana er en av dem som ikke synes det er riktig å skille mellom trengende på bakgrunn av hvilken religion de har. Hun oppfatter alle som brødre og søstre i menneskeheten, og at det er det som bør ha noe å si når det dreier seg om veldedighet og bistand:

Ja, men jeg får litt sånn vond ettersmak i munnen når man sier det på den måten da, at vi må prioritere muslimer.

#### **Men hva består den der vonde ettersmaken i?**

Det er jo dette her med at man liksom skiller på mennesker, det er også for meg veldig uislamsk egentlig, at man... fordi jeg vet spesielt den her retorikken som en del driver med, bror og søster, jeg synes den er veldig ekskluderende, at man skal drive å kalle hverandre for bror og søster hele tiden. Fordi man er jo brødre og søstre i menneskeheten også, og man skal

oppføre seg på samme måte mot alle andre, ikke bare muslimer. Greit at vi kanskje har litt mer til felles som trosfeller, vi har valgt å... vi har valgt samme religion, vi har valgt at livene våre skal liksom reguleres av det. Men der stopper det synes jeg da. Rayhana

Rayhana henter argumentasjon fra profetens *sunna* når hun forklarer hvorfor medmenneskelighet skal omfatte alle:

Det å være et godt medmenneske, og familien i islam er jo veldig viktig...forholdet til hverandre og andre medmennesker i samfunnet, til naboer for eksempel, uansett hva slags religion de har, uansett hva de står for så skal man være et godt medmenneske, og det har profeten sagt mange ganger i forskjellige sammenhenger. Rayhana

Djamila mener også at de muslimene som kun vil gi til andre troende, har misforstått "hva bistand betyr i islam". Hun viser til at det er flere islamske bistandsorganisasjoner som støtter fattige som ikke er muslimer. Videre mener hun at prinsippet om å ikke gjøre et skille på bakgrunn av religion bør gjelde for alle bistandsorganisasjoner:

De har tatt det bokstavelig talt føler jeg, at... å ja, naboen min, ja det er jo de jeg kan relatere meg til. Det er jo ikke alle organisasjoner som gjør det. Jeg vet en organisasjon som heter Muslim Hands in UK, den er drevet av muslimer i Storbritannia, det er en kjempefin organisasjon. De støtter alle land uansett religion og kultur og bakgrunn. Hvis det skjer noe i Burma så støtter de det. Så det finnes flere organisasjoner som har klart å ikke tenke i den boksen da holdt jeg på å si, som virkelig er åpne for alle.

**Og du synes det er bra... ute av boksen er bra?**

Ja det er kjempebra, og de sa til og med i organisasjonen sin at de er åpne for å ta imot hvem som helst, selv om du ikke er muslim så kan du jobbe for dem, selv om de heter Muslim Hands. Jeg synes det er en kjempefin organisasjon som viser hva bistand betyr i islam, men også hva bistand egentlig skal bety sånn generelt da for organisasjoner. Djamila

Som vi allerede har sett i tidligere kapitler anerkjenner informantene at ulike former for identifikasjon og følelser av tilknytning til dem som er rammet kan ha innvirkning på egen og andres motivasjon. Det kan se ut til at informantene mine gjør et skille mellom hvilke idealer og prinsipper de har på den ene siden (som bør gjelde på organisasjonsnivå), og hvilke følelser som faktisk får avgjørende spillerom fra gang til gang når de blir eksponert for menneskelig lidelse i en eller annen form.

### **5.2.7.2 Medmenneskelighet – et instinkt?**

Flere av informantene mente at de mest sannsynlig hadde gitt til fattige selv om det ikke var en religiøs plikt, og selv om de ikke hadde vært muslimer.

Det er en sånn regel om at førti personer rundt huset, de må du sørge for at har det bra. Det er ditt ansvar som er pålagt deg. Med eller uten religionen, vanlige mennesker kan trekke konklusjoner om at du bør sørge for at den personen ved siden av deg har det bra.

Djamila

Djamila forklarer her hvordan idealene for godt naboskap i islam ikke er noe man behøver en religion for å forstå – det er noe ”vanlige mennesker” skjønner. Flere var som Djamila tvilende til religionens betydning i det hele, og alle jeg snakket med hadde en oppfatning om at ønsket om å hjelpe var noe som var felles for alle mennesker:

Altså, et bunner rett og slett i at du finner folk som ikke har noen religiøs tilknytning som allikevel hjelper, det på en måte et instinkt i oss mennesker da liksom, dette med å... evnen til å sette oss inn i andre menneskers situasjon, og særlig mennesker som lider da.

Ismail

Hva med de 100 000 andre nordmenn som driver sånne organisasjoner, hva med Røde Kors, de er jo ikke muslimer. Og de gjør det ikke fordi de er kristne. Fordi mange av disse tingene de er felles med kristendommen. Men de gjør det ikke fordi de er kristne, de gjør det fordi de er mennesker.

Mohammad

Det var stor enighet blant informantene om ideen om medmenneskelighet som et universelt fenomen på tvers av kulturer og religioner. Som Rayhana selv sier, er det egne regler for hvem man kan gi til når det gjelder *zakat*:

Det er en universell verdi, og jeg synes ikke man skal skille på hvem man gir til, at man skal ikke skille på trengende. En trengende er en trengende. Men når det blir et religiøst påbud, det blir en måte... en tilbedelse, så blir det jo... så er det ikke lenger en universell verdi, da blir det på en måte noe islamsk. Og det er kanskje det som er forskjellen mellom *zakat* og *sadaqa*.

Rayhana.

På spørsmål om hva islam som religion tilførte (utover den naturlige medmenneskeligheten), fortalte noen av informantene at det styrket deres personlige motivasjon, og at de obligatoriske almissene fungerte som en påminnelse fra gud om at menneskene skal ta vare på hverandre. Hassan brukte fysisk trening som et bilde på hvordan religionen bidrar til å fostre gode medmennesker:

Gud har skapt så mye som på en måte tjener menneskene (...)Menneskene har fått det innebygd, men at når man er muslim da, da får du på en måte trent opp den funksjonen, eller den evnen, det prinsippet. Det er akkurat som at alle mennesker har muskler, men noen får vist det, eller får tydeliggjort det ved å trene veldig mye styrke, så vokser jo liksom musklene. Og jeg tenker at det å dele og det å hjelpe andre og dele sine eiendeler eller det man har, det tydeliggjør det prinsippet.

Hassan

### 5.2.7.3 Betydningen av oppdragelse og idealer

Under intervjuene snakket vi om hvor informantene selv trodde de hadde fått sine verdier og sitt engasjement fra. Et par informanter trakk frem skolen og påvirkninger fra storsamfunnet, slik som blant annet Umar.

Jeg tror det har noe med hvordan samfunnet oppdrar oss på, at det på en måte er bra å gi til mennesker i nød, uavhengig av om du er religiøs eller ikke eller om... uavhengig av din religiøse tilhørighet da, jeg tror det på en måte er blitt... at man blir opplært gjennom barneskolen og ungdomsskolen å på en måte gi til de trengende og... hvor det på en måte er en god gjerning og det er etisk riktig. Umar

De fleste vektla imidlertid foreldrenes innflytelse og religiøs oppdragelse:

Jeg vil nok si at...jeg har en identitet som er veldig sterkt tilknyttet til religionen, det har jeg fått fortalt av mange, at jeg på en måte har latt det (...) Det kan jo ha noe med de verdiene jeg er oppvokst med (...) jeg tror jeg har fått det i meg at jeg må på en måte delta og være samfunnsengasjert og gjøre mitt for et bedre samfunn. Men de [foreldrene] har igjen handlet sånn på grunn av religionsbakgrunnen de har hatt. Hassan

Jeg ville ha sagt min oppdragelse, fordi jeg ble oppdratt av moren min, og hun har alltid vært en person som jeg så opp til når det gjelder både religion sett og hvordan hun tenker eller håndterer livet (...) Og i tillegg så har jeg blitt mer religiøs i de siste årene, og det føler jeg at det bidrar til at jeg prøver å være vennlig selv om jeg ikke har penger eller så mye å gi tilbake til andre. Khadija

En av informantene som trodde foreldrenes oppdragelse hadde vært sentral, var Rayhana. Hun fortalte at foreldrene hadde oppfordret henne til å søke kunnskap, og at det er gjennom kunnskap om verden at en får ansvarsfølelse for andre. Gjennom våre samtaler var det vanlig at informantene refererte til Koranen og Hadith-fortellinger som kunne fortelle om hva profeten Mohammed hadde sagt eller gjort. Som vi ser av eksemplene ovenfor var det også svært mange som ville understreke at religionen hadde hatt stor personlig betydning for dem. Det er naturligvis ikke til å komme fra at den motivasjonsfaktoren er vanskelig å isolere, særlig fordi det fra starten av våre samtaler var klart at jeg var ute etter å kartlegge unge *muslimers* forhold til bistand. Jeg har ingen grunn til å tvile på informantenes uttalelser om egen motivasjon, men det er ikke mulig ut fra dette materialet å konkludere entydig om religionens betydning, i den grad det er mulig å se den som en isolert faktor. Jeg spurte informantene om hvilke forbilder de hadde i denne sammenhengen. Svarene varierte fra mamma, til sjefen på jobben, til Nobelprisvinnere. Et tankekors er at det kun var én av informantene som på dette spørsmålet oppga profeten Mohammed som et av sine forbilder:

Du spurte om hvem jeg hadde på en måte blitt inspirert av eller hvem som var mine forbilder, og da glemte jeg å legge til profeten Mohammed, han var veldig godt forbilde  
Umar

### 5.2.8 Hvorfor bør vi gi? En oppsummering

Jeg vil oppsummere informantenes begrunnelser for hvorfor en bør gi, slik:

- fordi islam sier at vi skal gjøre det (det er en plikt)
- religiøs fromhet: fordi jeg elsker gud, for å bekrefte min tro
- fordi vi er guds redskap og hans forvaltere på jorden
- av takknemlighet overfor gud (særlig under fasten)
- fordi vi, ifølge islam, skal ta vare på alle medmennesker
- fordi vi får belønning fra gud i form av *sawab*
- fordi jeg lever i overflod, og fordi jeg har mulighet til å hjelpe er det mitt ansvar
- fordi jeg er et menneske, medmenneskelighet er et "instinkt" i oss alle
- fordi jeg har gode intensjoner, jeg gir ikke av egoistiske motiver
- fordi jeg ønsker å se resultater av hva jeg gjør, men resultatene har ikke betydning for religiøs belønning.

### 5.3 Hvordan bør vi gi?

Det er i flere tilfeller vanskelig å skille informantenes forklaringer på *hvordan* en bør gi fra deres begrunnelser for *hvorfor* en bør gi. Disse to henger nødvendigvis tett sammen, og informantenes fortellinger om praksis kan ytterligere belyse deres handlingsmotiver slik de ble presentert tidligere i dette kapittelet. Det påfølgende underkapittelet vil i hovedsak dreie seg om informantenes oppfatninger om hva som er *ideell* praksis når det gjelder veldedighet. I samtale med informantene har jeg også forsøkt å kartlegge hva som faktisk er deres egen praksis. Vi snakket om hvilke personer/organisasjoner de gir til, familietradisjoner og ritualisert veldedighet i den religiøse kalenderen. Ett helt konkret aspekt ved *hvordan* en rent fysisk skal gi penger til fattige er spørsmålet om en skal gi åpenlyst eller i det skjulte. Dette var et tema som kom opp i alle samtalene jeg hadde med mine informanter.

### 5.3.1 Gi i det skjulte

Informantene anså det som galt å gi til veldedighet fordi man ønsker anseelse og popularitet hos andre, som vi allerede har vært inne på. Det islamske idealet er da også å gi i det skjulte, og ikke benytte anledningen til å skryte av hvor snill eller rik man er:

Vi har på en måte et utsagn, et profetisk utsagn som går på at når man gir veldedighet så skal det den ene hånden gir skal ikke den andre vite noe om - så å gi i det skjulte da.

Ismail

Det er veldig menneskelig å begynne å snakke om seg selv, men gud ber oss være bevisst på det og hvis det da blir sånn at din hensikt er å bli godt omtalt av andre, da blir det sånn at det du gjør teller ingenting. Det er derfor man ikke skal snakke om det, ikke gå rundt og fortelle folk at jeg hjelper og hjelper den personen og den organisasjonen. Det skal være hemmelig. For du gjør ikke det for andre.

#### **Holder du det hemmelig?**

Ja, jeg vil ikke drive å fortelle det til andre, jeg har ikke noe behov for det [latter]. Jeg forteller det til deg, siden du spør. Men det er ikke noe sånt jeg går rundt og sier, men jeg kunne kanskje fortalte det til mine venner her, for å oppfordre de til også å gjøre det, men ikke for å skryte av meg selv.

Rayhana

Flere mente at det å skryte av at man ga penger til trengende ikke bare var en uting, men at det til en viss grad var avhengig av hvilken generasjon du tilhørte. En informant forteller:

(..) den generasjonen til min far er veldig sånn om at... fordi de kommer fra Pakistan, at kulturen der har blitt på en måte tatt med seg, og det har vært veldig sånn jeg gir så og så mye og jeg gir så mye (...) Men vår generasjon er helt annerledes.

Ali

Mine informanter anså det å gi penger til veldedighet som en privatsak, og flere kunne fortelle at dette ikke var noe de diskuterte med sine venner eller i sin familie. Flere forklarte det med at det var en sak mellom den enkelte og gud, og jeg fikk inntrykk av at de fryktet at en ren intensjon kunne bli "svekket" dersom man satte seg selv i en situasjon hvor en kunne få ros eller anerkjennelse fra andre for sine handlinger:

Det prinsippet i islam om at du ikke skal bli høy på pæra, «det var jeg som hjalp deg, det var jeg som gjorde det», liksom. Og den tanken der, det har på en måte beskyttet menneskeverdet. Det sies at dette er den gyldne regel i forhold til veldedighet at min venstre hånd skal ikke se det som min høyre hånd deler ut, og det syns jeg kan føres tilbake til det prinsippet om at du ikke skal tro at det er jeg som deler ut. Det er via mine hender det går, men heller takke gud for at du har blitt utvalgt til å være [ut]deleren.

Hassan

Den samme informanten forklarer videre at en bør ha forståelse for at folk kan bli motivert av å se resultatene av egne handlinger, og at det er lettere å se resultatene dersom man gir til noen man kjenner eller møter (og dermed ikke gir i det skjulte):



Jeg kan dele ut penger til kinesiske barn, jeg kan sikkert gjøre det, men etterhvert vil jeg kanskje glemme det fordi jeg ikke ser det til daglig. Eller, jeg får ikke økt motivasjon fordi jeg ikke ser et resultat av det jeg har gjort (...) Og du ser virkningen av det gode du gjør, og det i seg selv er en motivasjonsfaktor for mennesker. Vi er ikke et vesen som bare kan lese en bok, guds ord, og bli motivert av det i det uendelige.

Hassan

Hassan understreket at en fremdeles ikke måtte bli ”høy på pæra” eller gi andre en følelse av at de står i gjeld til deg. De fleste informantene mente at en kunne avvike fra idealet om å gi i det skjulte dersom det tjente ens intensjon om å hjelpe de fattige – for eksempel gjennom å engasjere andre potensielle givere. Igjen er det intensjonen som er det springende punkt:

(...) så det at noen andre ser at jeg gir eller bevisstgjøre dem på at jeg gir, i den intensjon om å motivere dem for å gi, har jeg forstått at er tillatt. Men når du skryter av det for å vise at du er et veldig godt menneske eller for å vise at du er sånn og sånn, det blir negativt.

Ahmed

### **5.3.2 Private overføringer versus bistandsorganisasjoner**

Nå skal vi se litt nærmere på ulike former for støtte; via bistandsorganisasjoner eller private pengeoverføringer til familienettverk i opprinnelsesland? Flere av ungdommene mener å kunne se tydelige generasjonsforskjeller når det gjelder hvilken form for veldedig engasjement en velger å yte. Her er noen eksempler:

(...) min far han kom hit i ganske tidlig alder, så han vil aldri si at han er pakistaner, men min mor kom hit litt senere og hun synes at hun sier fortsatt hun er pakistaner, men samtidig norsk statsborger og lever i Norge og er veldig glad i Norge. Men fortsatt er hun en pakistaner, og derfor går på en måte mye av hennes zakat eller mye av hennes penger går til hjemlandet da.

Ali

Første generasjon og... inkludert mamma, hun vil alltid hjelpe mest mulig der hun... det hun kjenner til, hun vil alltid gi mest til Pakistan. I min generasjon så er det ikke så utbredt, da kan det godt være Somalia, da kan det godt være andre steder. Det er den store forskjellen.

Ahmed

Ut fra intervjuene ser ut til at foreldregenerasjonen ikke bare har et sterkere engasjement for eget opprinnelsesland, men at de også velger å kanalisere sitt engasjement på en annen måte enn ungdommene. Flere av informantene mente at det kunne forklares med hva de eldre generasjonene oppfattet som trygge og kjente måter å donere penger:

(...) det ene er at bøssebæring egentlig ikke er... er noe de voksne er kjent med. Det har ikke vært noen bøssebærere i Pakistan. Det har vært folk som har gått rundt og samlet penger, men det finnes ikke noen bøsser. Så det er jo et fenomen de ikke er kjent med fra barndommen av, det er kanskje litt vanskelig for dem å komme seg ut å gjøre det. I tillegg kan det være språkproblemer.

Ahmed

Altså, du har noen som kjenner noen veldig godt og som da... de [foreldregenerasjonen] kjenner noen så godt at de stoler på det kommer frem som vil fortsette å sende privat, og så som du sier andre som på en måte heller heller mot veletablerte...Redd Barna og Unicef, Røde Kors og sånne ting. Ismail

Selv så informantene ut til å foretrekke overføringer gjennom bistandsorganisasjoner, selv om de samtidig kunne fortelle at de overførte privat til slektninger. Dette kan tyde på at informantene anser sine overføringer til familienettverkene som noe annet enn veldedighet til fattige (fremmede), eller muligens en *annen type* veldedighet. Ali er en av informantene som mener det beste er å overlate jobben til profesjonelle:

Jeg ville ikke donert til noen sånn direkte person, fordi jeg føler nummer en: du kan gi det til noen som kan gjøre mye bedre innsats enn meg. (...) Men i hvert fall hva gjelder Pakistan i hvert fall så ville jeg gått gjennom noen som har faktisk et kontaktnettverk i Pakistan og kan på en måte benytte seg av de pengene på en veldig effektiv måte. Ali

Med unntak av overføringer til egen familie er også mine informanter avhengig av å benytte seg av lokale eller internasjonale bistandsnettverk, selv når krisen rammer i opprinnelsesland. Ali forteller videre om hvordan han overtalte norsk-pakistanere til å donere til organisasjonen Rahma islamic Relief Fund under flomkatastrofen i Pakistan i 2010:

Når flomkatastrofen skjedde så ble det veldig mye sånn da, at folk ville gi private donasjoner. Det var egentlig å overbevise dem om at det går ikke, det er bedre at man først samler inn sånn at man gir penger et sted, og så sørger man for at et prosjekt blir implementert enn at det skal gå gjennom forskjellige [personer]. Ali

### 5.3.3 Valg av bistandsorganisasjon

Som nevnt var det ikke alle mine informanter som donerte gjennom Rahma islamic Relief Fund, Minhaj Velferd eller andre islamske bistandsorganisasjoner. Flere donerte regelmessig til store norsk og internasjonale bistandsorganisasjoner, og flere engasjerte seg frivillig som bøssebærere eller lignende. Noen ga penger mer uregelmessig, og hvilke organisasjoner de donerte til var preget av tilfeldigheter, slik de selv fremstilte det. Jeg ba informantene sette ord på hva det var ved organisasjonen(e) som gjorde at de ønsket å kanalisere sitt engasjement og sine penger her. Her er noen av svarene jeg fikk:

Det er ingen andre organisasjoner som har så stort fokus på utdanning

Mohammad

Mye av forståelsen til [organisasjonen] er at man tenker langsiktig.

Ali

Det som er så bra med dem er at de er veldig uavhengige av staten (...) Leger uten grenser er veldig opptatt av å gå dit nøden er størst da, og ikke kun der hvor staten ber dem gå.

Umar

Og så fordi det er [organisasjonen] på en måte... hva skal jeg si... mest profesjonelle da av de som fungerer i det muslimske miljøet.

Ismail

Det er viktig med resultat da. Det er viktig med en dokumentasjon. Jeg ser jo ikke det ikke sant, jeg bor jo i et annet land og jeg er litt sånn... det [organisasjonen] er det mellomledet.

Rukayyah

[Organisasjonen min] er veldig flinke, altså veldig flinke til å bruke nettverket, veldig flink til å samle inn penger, de finner liksom kanaler som ellers ikke er tilgjengelige for gjennomsnittlige norske veldedighetsorganisasjon da (...) [Organisasjonen] jobber med utvikling og da, som er et område de mener det har vært for lite fokus på da.

**Ja, kan du... nyanseforskjellen der, hva legger du i det?**

Nei liksom... nei det handler om å gi en fattig mann mat eller å lære ham å... lære å dyrke egen mat da, rett og slett.

Ismail

Informantenes begrunnelser kan oppsummeres slik:

- organisasjonen har prosjekter i en region eller et land jeg er opptatt av
- organisasjonen satser på utdanning
- organisasjonen jobber langsiktig
- organisasjonen bruker lite eller ingenting av innsamlede midler på administrasjon
- organisasjonen er uavhengig av statlige støtteordninger
- organisasjonen har lokale nettverk andre organisasjoner i Norge ikke har
- organisasjonen er profesjonell
- organisasjonen dokumenterer resultatene i prosjektland

Som nevnt ovenfor har informantene svært ulik grad av organisasjonstilknytning, og hvilke organisasjoner de gir til varierer også sterkt. Jeg kan derfor ikke gi noen entydig tolkning av materialet når det gjelder bakgrunn for valg av organisasjon. Imidlertid mener jeg å ha dekning for å si at lave administrasjonsutgifter var viktig for alle jeg snakket med. Her er et par eksempler på at informantene var opptatt av at pengene skulle komme fram til de som trengte dem mest:

[Organisasjonen] er basert på nullkostnad-prinsippet, det er slik at hundre prosent av inntekten skal gå rett... direkte til formålet. Og da er det slik at mye av andre driftskostnader må komme fra andre ting eller andre søknader som man sender til forskjellige instanser for å få penger til

det. Og så går på en måte de bøssepengene jeg har i bøssen skal gå direkte til der jeg vil at den skal komme.

Ali

[jeg] visste også at de [organisasjonen] jobber frivillig hele gjengen, [det var] det som skilte dem fra alle andre organisasjoner (...) jeg tror givere er alltid opptatt av hvor mye... hvor mange prosent av det jeg gir kommer fram, ikke sant.

Ahmed

Jeg tenker det er vel det viktigste, når du gir penger til en organisasjon så vil du at de pengene skal komme frem til der du har... at de skal bli brukt på en riktig måte

Aysha

Jeg vet at de har vært veldig flinke, og at de går inn der det trengs. Jeg tror ikke jeg støtter disse organisasjonene på grunn av noen verdier, men heller fordi jeg vet at de [pengene] kommer frem.

**Kunne du gitt til en kristen misjonsorganisasjon?**

Ja, ja. Ikke noe problem. Jeg vet at de når frem, det er det viktigste.

Rayhana

### 5.3.3.1 Hvorfor gi til en islamsk bistandsorganisasjon?

Ifølge en aktivist fra en islamsk bistandsorganisasjon var det i hovedsak tre grupper blant deres donorer: den første gruppen var de som var opptatt av å gi *sadaqa* og *zakat* gjennom en islamsk organisasjon, den andre gruppen var de som hadde tillit til at pengene kom fram til de fattige gjennom organisasjonen, den tredje gruppen var de som ikke hadde sterke preferanser og som tilfeldigvis endte opp med å støtte akkurat hans organisasjon. Informanten mente de aller fleste hørte til de to første gruppene:

Jeg vil anta at de som gir til oss tilfeldig er færre, de som gir til oss av gruppe en og to da vil nok være mye mer, og så kanskje en overvekt av gruppe én til og med på at man ønsker å gi til noen som man føler man deler verdier med. Majoriteten av de som gir støtte til oss er jo muslimer eller har muslimsk bakgrunn ikke sant, sånn at det er... min antagelse, ikke sant.

Mehmet

En annen av informantene som engasjerte seg i en islamsk organisasjon, mente at flertallet av givere var muslimer, men at organisasjonen likevel ikke var helt homogen:

Ja, jeg kan si at flertallet er det [muslimer], men samtidig så har vi en del givere som er ikke-muslimer også, spesielt... jeg tror [organisasjonen] har liksom veldig grep blant flerkulturelle Norge, så det er egentlig alle religioner representert

Ali

Jeg spurte informantene som var aktive i Rahma islamic Relief Fund og Minhaj Velferd hvorfor de hadde valgt å engasjere seg aktivt i nettopp "sin organisasjon", og hvorfor de likte seg der. De fleste trakk fram islamske verdier som en av faktorene:

Alle er muslimer av de som på en måte har vært aktive, det er på en måte et veldig religiøst preg over alt det vi gjør (...) man jobber ikke i [organisasjonen] fordi man ønsker at det... fordi

man vil pynte CV'n da (...) du er der fordi du genuint ønsker å være der og fordi du på en måte... Alle er der av de samme grunnene da

Ismail

For min egen del så tenker jeg det med at dette er gutter som står på og jobber frivillig hele gjengen. Så det er det som er for min egen del (...) de [organisasjonen har] et engasjement som kanskje mange andre ikke har, fordi man ikke bare tenker på å hjelpe for et bestemt prosjekt da, men det å hjelpe er et prosjekt i seg selv gjennom livet på en måte. Man har lyst til å hjelpe, man har lyst til å tjene gud.

Ahmed

Videre var det noen av informantene som reflekterte over hvorfor vi har fått flere muslimske bistandsorganisasjoner i Norge de siste årene. Hvorfor ønsker folk å donere til og engasjere seg i disse organisasjonene? Rayhana har ikke selv tilhørighet til en islamsk bistandsorganisasjon, men hun spekulerer likevel om hvorfor noen foretrekker å gi til slike organisasjoner:

Det er ikke noen stor forskjell i virksomhet, så den eneste grunnen jeg kan tenke meg er bare det at det er islamsk, at man får en sånn slags good feeling av å gi til en islamsk organisasjon hvor det liksom står... hvor de liksom... at de avslutter med dette vil stå på vekten din på dommedag, dette vil telle positivt på dommedag, at de spiller på litt sånn religiøse følelser da. Og da får man jo kanskje litt bedre samvittighet (...) det kan også ha noen med den verdenen vi lever i da, at den er så... vi er så individualister og... ikke bare det at vi ikke tenker på medmennesker, men vi tenker ikke så veldig mye på de religiøse forpliktelsene heller da. Og når [en muslimsk organisasjon] kommer så slår man to fluer i et smekk, man er både religiøs og man er et godt medmenneske.

Rayhana

Noen av informantene mente at organisasjonens tilknytning til islam og islamske verdier ikke var av så stor betydning for folk, men at det handlet om å gi til mennesker man stolte på. Dette gjaldt særlig foreldregenerasjonen, mente blant annet Ahmed:

Det er første generasjonen som er... har vært litt... har hatt litt vanskeligheter kanskje med å... med å stole på noen de ikke kjenner. Eller jeg kan snu på det og si at det er lettere for dem å gi til noe, en eller annen organisasjon som de har noe mer tilknytning til.

Ahmed

En sentral aktivist mente at det neppe dreide seg om å organisere innsamlingen av *zakat*, ettersom det hadde vært fullt mulig å organisere et eget *zakat*-fond gjennom for eksempel Røde Kors eller Norsk Folkehjelp:

(...) kan ikke dere sørge for at *zakaten* kommer frem, og det kunne de sikkert ha fiksa. Det handler mer om... mer enn det tror jeg at det er veldig mye engasjement sånn som det er ellers i befolkningen i Norge også om å kunne... ønske om å kunne delta frivillig i sånn type virksomhet, samtidig som jeg tror at de store organisasjonene har ikke i stor grad eller i god nok grad nådd ut til minoritetene i Norge som da gjør at det skapes et sånn gap da hvor man har et behov på å kunne bidra, men så ser du egentlig ikke noen du føler deg enten verdimeisig knyttet til eller det at det er mulig å gjøre noe der da.

Mehmet

Mange unge voksne har et engasjement, og de leter gjerne etter ulike måter å kanalisere dette engasjementet. Flere av de jeg snakket med hadde i løpet av tenårene kommet i kontakt med ulike organisasjoner hvor de kunne omsette engasjementet i frivillig arbeid. Jeg spurte min informanter hvordan prosessen hadde vært og hvordan de hadde endt opp i akkurat "sin" organisasjon. Flere understreket betydningen av personlige nettverk.

### 5.3.3.2 Betydningen av nettverk

Statistiske undersøkelser i den norske befolkningen viser at motivene for å delta i frivillige organisasjoner er sterkt knyttet til det sosiale aspektet, hvorav de hyppigst oppgitte motivene for aktiv deltakelse var "vennskap" og "opplevelse av sosialt fellesskap". Mange oppgir også at de ønsker å hjelpe andre (SSBs Samfunnsspeilet, 2003, no. 4). Mine informanter oppgir at deres første kontakt med organisasjonen(e) enten var tilfeldig eller at den kom gjennom allerede eksisterende nettverk i form av jobb, familie eller venner.

(...) for det er liksom de samme faktorene som spiller med hos andre da når de velger organisasjon. Og at det er... at du egentlig har en mulighet til å faktisk starte noe selv som kan bli bra.

Mehmet

Så det var egentlig mer på grunn av de jentene og den tilknytningen til de jentene som vi følte at var sisters, det er det vi kaller det da, søstre. Så det er egentlig derfor det begynte med det

Aysha

Ettersom jeg kjente folk der allerede så var det lettere å bare ringe og si at jeg har lyst til å gjøre noe mer enn bare bære en bøsse.

Ahmed

Hvis jeg hadde vært aktiv i Røde Kors for eksempel så hadde jeg sikkert sendt noen penger gjennom Røde Kors. Det er tilfeldigheter som kanskje spiller inn da som allikevel gjør at man... jeg vet ikke.

Ismail

Hos mange av informantene var de sosiale nettverkene de allerede var en del av, preget av at de delte verdier og holdninger (også religiøse). Selv om organisasjonens profil samsvarer med egne verdier er det vanskelig å si sikkert hvorvidt organisasjonens verdiprofil var utslagsgivende for om en person ble aktiv. Jeg spurte derfor disse informantene om hvilke organisasjoner de kunne tenkt seg å støtte dersom deres egen ikke hadde eksistert. Jeg fikk mange ulike svar. Noen, ville gitt til en annen islamsk organisasjon:

#### **Hvem tror du du ville gitt til hvis Minhaj Welfare ikke eksisterte?**

Ja... ja du tvinger meg til å svare på det... Jeg vet ikke. Islamic Relief, Muslim Hands, en av dem

Mohammad

Andre, som Ahmed, kunne gjerne ha gitt til en sekulær organisasjon. Men han tror det ville vært annerledes for foreldrene hans:

**Sett at [din organisasjon] ikke fantes, hva ville du gjort isteden da?**

Nei jeg ville ha gitt til Unicef eller gitt til en av de andre organisasjonene, men moren min ville ha sendt pengene til Pakistan selv. Det er der forskjellen ligger med generasjonene, at vi som er født og oppvokst her og har litt mer peiling på hva de forskjellige organisasjonene driver med og hvordan de opererer.

Ahmed

### **5.3.4 Hvordan bør vi gi? En oppsummering**

Informantenes oppfatninger av hvordan er bør gi, kan oppsummeres slik:

- gi i det skjulte, men dersom en har en god intensjon kan denne regelen fravikes
- gi uten å forvente ros eller gjenytelser, ikke bli ”høy på pæra”
- til slektninger overføres penger privat, til fattige ”fremmede” bør en gi gjennom profesjonelle bistandsorganisasjoner
- gi til en organisasjon du stoler på, helst en med lave administrasjonskostnader
- gi til en organisasjon som kan dokumentere resultatene, og hvor midlene går til de som trenger det mest/ er i størst nød
- gi til organisasjoner som ikke blander bistand og misjon (uansett religion), men de kan gjerne ha islamske verdigrunnlag

## 6 Oppsummering og konklusjon

Jeg vil videre presentere en nærmere analyse av informantenes holdninger innenfor de tre tematiske kategoriene *hvem*, *hvorfor*, og *hvordan*, før jeg avslutningsvis vil vurdere funnene opp mot mine to hypoteser.

### 6.1 Hvem bør vi gi til

Spørsmålet om hvem en bør gi til har vært sentralt for å spore en islamsk eller vestlig definisjon av den enkeltes moralske ansvar. Hvem vi definerer som verdige trengende innebærer å anerkjenne et visst moralsk ansvar overfor dem.

Informantene ga uttrykk for en sterkere nasjonal tilhørighet (det vil si, opplevelse av tilhørighet til foreldrenes eller eget opprinnelsesland) enn jeg hadde forventet. Denne nasjonale tilhørigheten var også av større betydning enn religiøs tilhørighet i denne sammenhengen. Informantene mener selv at de har svakere nasjonal tilhørighet enn sine foreldre, og at foreldrene i enda større grad prioriterer å gi økonomisk støtte til opprinnelsesland. Blant mine informanter var det også slik at de senest ankomne flyktningene ga sterkest uttrykk for at de ville prioritere hjelp til opprinnelsesland, gjerne fordi de hadde familiemedlemmer de ønsket å hjelpe økonomisk. Dette bildet er, som vi husker fra forrige kapittel, ikke helt entydig. Det var også informanter som hadde svært fattige slektninger i opprinnelsesland som likevel var opptatt av at en var sterkt forpliktet til å hjelpe dersom det f.eks. inntraff en sultkatastrofe i en annen del av verden.

Informantenes forklaringer på hvorfor nasjonal tilhørighet hadde så stor innvirkning på engasjementet varierte mellom betydningen av følelser og pragmatiske hensyn. Informantene mente selv at tilhørighet til opprinnelsesland hadde betydning for hvor de prioriterte å sende penger, både til organisasjoner og privatpersoner. Informantene trodde det var avgjørende for eget donasjonsmønster at de fikk høre historier fra opprinnelsesland via slektninger, og at sterke følelser ble satt i sving når de så TV-bilder på tv-kanaler fra opprinnelsesland. Ifølge Lorentzen lar det moderne mennesket lar seg rive med stemningsbølger. Deres handlinger er mer emosjonsstyrte enn verdistyrte, og han mener dette får følger for frivillig sektor i Norge: «Mye tyder på at emosjonsstyrte holdninger nå er viktigere enn før som grunnlag for sivil engasjement» (Lorentzen, 2007, s.78). Samtidig som informantene ikke la skjul på hvor avgjørende følelser kunne være, argumenterte de også mer pragmatisk med at det var lettere å omsette engasjement til handling når det gjaldt eget opprinnelsesland, ettersom de hadde noe kjennskap til forholdene på bakken og gjerne hadde et nettverk der.

Flere informanter mente at opplevde *følelser av tilhørighet* gjør det enklere å mobilisere norsk-pakistanere når det er flom i Pakistan enn når det er tørke i Somalia. De



*moralske* begrunnelsene for hvorfor de prioriterte å støtte opprinnelsesland var delvis religiøse, med henvisning til det islamske prinsippet om å hjelpe sine nærmeste først. Men først og fremst ble disse prioriteringene forklart som ”naturgitte”: alle mennesker vil føle det slik, og ”jeg ville følt det slik dersom det skjedde en naturkatastrofe i Norge”, kunne de for eksempel si. Informantene mente det var synd at en ikke kunne mønstre like stort engasjement for trengende en ikke hadde tilhørighet til, men det varierte i hvilken grad de ville fordømme det faktum at folk gjerne har et sterkere engasjement for ”sine nærmeste”, ettersom de tross alt er prioritert i det moralske ansvarshierarkiet (i tråd med islam).

Hovedtendensen i materialet er at informantene ønsker å gi til sine nærmeste først. De vil prioritere fattige slektninger, dernest andre fattige i opprinnelsesland, dernest andre fattige muslimer. Imidlertid mener informantene at en skal gi dit nøden er størst (naturkatastrofer, hungersnød, konflikter o.s.v), også dersom mottakerne er fullstendig fremmede ikke-muslimer. Dette oppfatter jeg som en blanding av islamsk og vestlig diskurs. Begge diskursene tilsier at en skal prioritere sine nærmeste, og informantene brukte delvis religiøse argumenter for å forklare dette. Hovedbudskapet deres var likevel at et islamsk menneskesyn (for dem) innebærer at en ikke kan diskriminere på bakgrunn av tro eller nasjonalitet. ”En trengende er en trengende”, som en av dem sa. I islamsk diskurs har jeg til gode å finne noe prinsipp tilsvarende ”å gi dit nøden er størst” (på globalt nivå). Den vestlige diskursen jeg har brukt som referanse er i så måte en mer oppdatert versjon av vestlig fattigdomsetikk, selv om den naturligvis har historiske røtter som strekker seg langt tilbake.

Informantene klarer fint å kombinere prinsippet om ”mine nærmeste først” med prinsippet om ”dit nøden er størst”. De ender dermed opp med et moralsk system som ligner den vestlige diskursen, men som delvis er religiøst begrunnet. Slik informantene ser ut til å oppfatte det, er det en slik tolkning av islam som er riktig. Jeg har ikke funnet noe som tyder på at prinsippet om å gi ”dit nøden er størst” oppfattes som å være i direkte strid med islamsk rettslære. Informantene mente altså at en skal hjelpe alle i nød, uansett hvilken religion de tilhører. En tilsvarende historie som den om den barmhjertige samaritan i den kristne Bibelen finnes ikke i andre religioner enn kristendommen (Walzer, 2010). Selv om jeg ikke har funnet noe lignende prinsipp om å vise nestekjærlighet også overfor sine fiender i islamsk fattigdomsdiskurs, har jeg heller ikke funnet noe som tilsier at muslimer, ut fra islams menneskesyn, *ikke* bør hjelpe ikke-muslimer (se Qaradawis uttalelse referert til på s. 38).

Unntaket er naturligvis reglene for *zakat*, den obligatoriske almissen. Her er den alminnelige tolkningen at denne skatten ikke kan gå til ikke-muslimer. Mesteparten av midlene som samles inn fra den muslimske befolkningen i Norge er imidlertid *sadaqa* (i hvert fall var dette tilfellet for de informantene og organisasjonene jeg snakket med). Informantene

ønsker å følge reglene for *zakat*, men mener at andre moralregler gjelder for *sadaqa*, ettersom dette ikke er en religiøs plikt.

Når det gjelder spørsmålet om hvem som er verdige trengende mener jeg å finne elementer fra både vestlig og islamsk bistandsdiskurs. Dette kom særlig godt frem knyttet til temaet rusmisbrukere og tiggere (i Norge). De fleste informantene gir noen ganger, og de skiller mellom tiggere i utviklingsland, og tiggere i Norge. I hovedsak er de negative til tiggere. Informantene bruker i noen grad religiøse begrunnelser for at en ikke bør gi til tiggere, ettersom tiggere som *hovedregel* ikke er tillat i islam. Dels bruker de argumenter som vi kjenner igjen fra den offentlige debatten i Norge: en bør ikke gi til tiggere fordi en indirekte støtter rusmisbruk, en bør ikke gi til tiggere fordi en indirekte støtter menneskehandel, og sist men ikke minst, er det statens ansvar å ta vare på folk og yte en velferd som sikrer at ingen behøver å tigge ”i verdens rikeste land”. Slike argumenter kan vanskelig defineres som spesielt 'islamske'. Derimot er tanken om å yte mer langsiktig hjelp (få folk i arbeid) felles for begge diskursene. Informantene brukte ikke et religiøst språk for å sette ord på akkurat dette, og flere la vekt på at det var statens ansvar å yte slik hjelp (i motsetning til privatpersoner støtte). Lignende referanser til statlig ansvar har jeg ikke funnet i islamsk bistandsdiskurs.

Flere informanter brukte nettopp dette med statens ansvar som argument for at de prioriterte fattige i opprinnelsesland fremfor fattige i Norge (selv om de inngår i ansvarshierarkiet som ”nære”). I Norge har vi en stat vi kan stille krav til, det har ikke fattige i mitt opprinnelsesland, kunne de argumentere. De fleste av informantene anerkjente at det fantes folk i nød i Norge, kun én (en av de senest ankomne) mente at det ikke fantes virkelig nød her. Alle relativiserte lidelsen i Norge opp mot folk som dør av sult og liknende i andre deler av verden, og mente at deres private støtte og/eller engasjement gjorde størst nytte utenfor landets grenser.

Informantene ville ikke gå med på at muslimer burde prioriteres fremfor andre, men en særlig solidaritet med andre trosfeller inngår i deres moralske ansvarshierarki. Informantene hadde et veldig bevisst forhold til at en bør hjelpe alle mennesker i nød, uansett hvilken religion de tilhører. Dette har jeg kategorisert som ”tilhørende” den vestlige bistandsdiskursen, og kan ikke finne at en slik holdning preger den islamske diskursen<sup>3</sup>.

Under oppsummerer jeg hvordan jeg vil kategorisere informantenes holdninger til *hvem* vi bør gi til. Legg merke til at jeg kategoriserer flere av ungdommenes holdninger som felles for både islamsk og vestlig diskurs:

---

<sup>3</sup> Dette vil nok informantene mine være helt uenig i. Det er viktig å understreke at deres forståelse av islam tilsier at en bør ha en slik oppfatning om medmenneskelig ansvar, selv om de også nevner eksempler på at andre muslimer ikke er enige med dem.

- ”Gi til dine nærmeste først, prioriter fattige slektninger, dernest andre fattige i opprinnelsesland, dernest andre fattige muslimer”. Dette passer inn med islamsk bistandsdiskurs, og delvis med den vestlige bistandsdiskursen med unntak av prioriteringen av egne trosfeller.
- ”Gi dit nøden er størst”. Dette passer inn med vestlig bistandsdiskurs.
- ”En kan gi til tiggere, men en bør helst gi en form for hjelp som gjør at de slutter å tigge”. Dette passer inn med både vestlig og islamsk bistandsdiskurs.
- ”En bør hjelpe alle medmennesker i nød, uansett hvilken religion de tilhører”. Dette passer med vestlig bistandsdiskurs (se for øvrig presisering i fotnote s. 99).
- ”Når det gjelder *zakat* bør en følge reglene og kun gi til muslimer”. Dette passer inn med islamsk bistandsdiskurs.

## 6.2 Hvorfor bør vi gi?

Når informantene skulle begrunne hvorfor de hadde et moralsk ansvar for å gi, kom svarene ofte i et religiøst språk. Disse var begrunnelser som omhandlet religiøs plikt, fromhet og takknemlighet. Imidlertid var det også begrunnelser som er felles for vestlig og islamsk diskurs. Å gi med gode intensjoner (uten egoistiske motiver) rimer godt med både islamsk og vestlig diskurs, men informantene brukte primært et religiøst språk for å forklare dette. Vestlig diskurs tilsier at resultatet av bistanden er det viktigste, og at bistand ikke skal handle om hvor snille giverne er. Et fokus på giverens ”gode hjerte” er, som vi husker fra kapittel 2, kjennetegnet ved veldedighet, noe den norske bistandssektoren vil distansere seg fra (Fretheim 2007). Informantene, på sin side, brukte gjerne ordene veldedighet og bistand om hverandre. Informantene var svært opptatt av å gi til organisasjoner som fikk utrettet mest for pengene, at bistanden hadde konkrete resultater var viktig for dem. Samtidig var informantene klare på at de ikke hadde et moralsk ansvar for resultatet av sine handlinger: islam sier at det er *intensjonen* som har noe å si for om en får religiøs belønning.

Informantene mente også at det at vi er mennesker innebærer et moralsk ansvar overfor våre medmennesker. Medmenneskelighet er en naturlig impuls i oss alle, forklarte de. Dette minner oss om vestlig bistandsdiskurs og menneskerettighetenes etiske grunnlag (se kapittel 2). Men, informantene er samtidig klare på at det er *gud* som har skapt oss slik, og kler argumentene i en blanding av religiøst og ”sekulært” språk. Å gjøre noe godt ”for guds skyld” er ikke det samme som å være motivert for å tjene opp poeng sånn at man kommer til paradiset. For informantene innebærer det å gjøre noe godt for guds skyld nettopp å gjøre noe godt *for menneskenes skyld*.

Menneskerettighetene ble knapt referert til av informantene. De mener at en som lever

i overflod (som dem selv) bør gi, nettopp fordi en har mulighetene og ressursene. De føler et visst ansvar, men nøler med å beskrive dette som en plikt. Dette i likhet med bistandsarbeiderne i Fretheims studie, og som han påpeker svekkes argumentene i norsk bistandssektors menneskerettsretorikk dersom ingen er forpliktet til å innfri disse rettighetene (Fretheim, 2007, s.330). Mangelen på systemkritikk i informantenes svar rimer i så måte godt med vestlig bistandsdiskurs. Både i vestlig og islamsk bistandsdiskurs er den fattiges *rettigheter* understreket, selv om det er mer uklart hvem det er som har ansvar for å innfri dem. Ingen av informantene snakket om rettigheter eller rettferdig fordeling, med unntak av forventningen om statlige velferdsordninger i Norge.

Under oppsummerer jeg hvordan jeg vil kategorisere informantenes holdninger til *hvorfor* vi bør gi. Legg merke til at jeg kategoriserer flere av ungdommenes holdninger som felles for både islamsk og vestlig diskurs:

- ”Fordi islam sier at vi skal gjøre det (*zakat* er en plikt)”. Dette passer med islamsk bistandsdiskurs.
- ”Fordi jeg er from; fordi jeg elsker gud; fordi jeg vil bekrefte min tro”. Dette passer med islamsk bistandsdiskurs.
- ”Fordi vi er guds redskap og hans forvaltere på jorden”. Dette passer med islamsk bistandsdiskurs.
- ”Av takknemlighet overfor gud”. Dette passer med islamsk bistandsdiskurs.
- ”Fordi vi, ifølge islam, skal ta vare på alle medmennesker”. Dette passer delvis med islamsk bistandsdiskurs (se forøvrig presisering i note 2, s.99).
- ”Fordi jeg er et medmenneske, medmenneskelighet er et ”instinkt” i oss alle”. Dette passer med både islamsk og vestlig bistandsdiskurs.
- ”Fordi jeg lever i overflod og har mulighet til å hjelpe er det mitt ansvar”. Dette passer med både islamsk og vestlig bistandsdiskurs.
- ”Fordi jeg har gode intensjoner, jeg gir ikke ut fra egoistiske motiver”. Dette passer med både islamsk og vestlig bistandsdiskurs.
- ”Fordi jeg ønsker å se resultatene av hva jeg gjør (men resultatene har ikke betydning for religiøs belønning)”. Dette passer delvis med både islamsk og vestlig bistandsdiskurs.

### **6.3 Hvordan bør vi gi**

Hvordan en bør gi reflekterer i mange tilfeller argumenter gitt for *hvorfor* og *hvem* en bør gi til. For eksempel mener informantene at en bør gi til en organisasjon som kan dokumentere sine resultater, gjerne med lave administrasjonskostnader. Dette henger sammen med at de er

opptatt av at handlingene skal gi resultater, og ikke bare være noe man gjør for sin egen skyld (for å komme til paradiset, få skryt e.l.). Ønsket om å gi til en organisasjon med lave administrasjonskostnader og dokumenterte resultater passer godt med vestlig diskurs, men er egentlig ikke typisk for hverken vestlig eller islamsk bistandsdiskurs.

Som nevnt i innledningen har forskere ved Senter for forskning på sivilsamfunn og frivillig sektor gjort en analyse av minoriteters deltakelse og holdninger når det gjelder frivillighet. Ved utsagnet om at frivillige står for verdier som ikke kan erstattes av lønnet arbeidskraft er meningene litt ulike mellom de med ikke-vestlig og de med vestlig bakgrunn. Størst andel i begge gruppene er enig i utsagnet, men flere blant de med vestlig bakgrunn ser verdien i frivillig arbeid kontra lønnet arbeid, i forhold til de med ikke-vestlig bakgrunn (Eimhjellen og Segard, 2010, s.36). Analysen av mitt intervjumateriale kan tyde på at mine informanternes holdninger sammenfaller med den vestlige majoriteten i Norge når det gjelder verdien av frivillighet.

Den vestlige filantropiske tradisjonen framstår som primært normrasjonell, slik det er redegjort for i kapittel 2. Stilt overfor det moderne samfunns krav om *effektiv måloppnåelse* kan filantropien komme til kort, ifølge Lorentzen. Filantropien kan bli skjøvet ut av dem som primært er opptatt av resultater, og som ikke verdsetter betydningen av individuelt engasjement, uavhengig av resultatene (Lorentzen, 2007, s.54). Dette er en kritikk som resonnerer med Fretheims funn i doktorgradsavhandlingen om de store norske NGO'enes bistandsdiskurs. Den er dominert av en holdning til veldedighet og filantropi som noe *negativt*, karakterisert ved at vestlige mennesker som først og fremst handler for sin egen del. Selv ønsker bistandsarbeiderne å drive effektivt og målrettet, uten at egen idealisme skal stå i fokus (Fretheim, 2007). Mine informanter er kanskje en slags hybrid? De er opptatt av resultater, men er også individfokuserende i sin motivasjon. Motivasjonene de oppgir ser ut til å være personlig og religiøs, og svært lite politisk, systemkritisk og ideologisk fundert.

Det som helt klart passer inn i den vestlige diskursen er det at informantene (med unntak av én) mener at all religiøs misjon (også islamsk) bør adskilles fra bistand. Samtidig uttrykker noen informanter en preferanse for islamske bistandsorganisasjoner. Grunnene de oppgir er både at de kan identifisere seg med verdigrunnlaget til slike organisasjoner, og fordi de har tillit til aktivistene i disse miljøene. Det var ingen klar tendens til at informantene foretrakk islamske organisasjoner per se, andre hensyn var minst like viktige for valg av organisasjon. Eksempler på dette kan være at de kjente noen som var aktive der fra før av, de følte seg hjemme ut fra organisasjonens etniske sammensetning (språk), fordi de hadde en hjertesak som organisasjonen var profilert på, og så videre.

De fleste informantene opererte også med et skille mellom støtte til privatpersoner i

opprinnelsesland og donasjoner som gikk via organisasjoner. Særlig når det gjaldt større katastrofer (som rammer fremmede i eget opprinnelsesland) ble det påpekt at profesjonalitet var viktig. Dette ståstedet er ikke utpreget vestlig eller islamsk, men passer inn i et globalt mønster hvor rike i nord donerer via organisasjoner til fattige i sør. Den private veldedigheten er mer vanlig utenfor Vesten, også i informantenes opprinnelsesland. Etter hva jeg kan se er det ikke noe i islamsk bistandsdiskurs som tilsier at hverken private aktører eller organisasjoner er å foretrekke fremfor den andre. Profesjonalitet var i noen grad viktig for informantene (de ville se resultater), og dette rimer med utviklingen i islamske bistandsorganisasjoner som beskrevet i kapittel 2 (Benthall og Bellion-Jourdan 2009).

Noe som er klart religiøst begrunnet, var at informantene mente det ideelle er å gi i det skjulte, i tråd med islam. Dette henger sammen med at en ikke bør ha egoistiske motiver, forvente ros og bli ”høy på pæra”. Regelen kan fravikes dersom ens intensjon er å være et godt eksempel og få andre til å gi, mener informantene. Argumentasjonen rundt dette var som regel religiøs, men passer også inn i vestlig diskurs med sitt fokus på mottaker fremfor giver.

Under oppsummerer jeg hvordan jeg vil kategorisere informantenes holdninger til *hvordan* vi bør gi. Legg merke til at jeg kategoriserer flere av ungdommenes holdninger som felles for både islamsk og vestlig diskurs:

- ”Gi i det skjulte, men dersom en har en god intensjon kan denne regelen fravikes”. Dette passer med både islamsk og vestlig bistandsdiskurs.
- ”Gi uten å forvente ros eller gjenytelser, ikke bli ”høy på pæra” fordi du er snill. Dette passer med både islamsk og vestlig bistandsdiskurs.
- ”Til slekt overføres penger privat, til fattige ”fremmede” bør en gå via organisasjoner”. Dette passer delvis med både islamsk og vestlig bistandsdiskurs.
- ”Gi til en organisasjon du stoler på, helst en med lave administrasjonskostnader. Dette passer delvis med vestlig bistandsdiskurs.
- ”Gi til organisasjoner som ikke blander bistand og misjon (uansett religion), men organisasjonen kan gjerne ha religiøse verdier”. Dette passer delvis med vestlig bistandsdiskurs.

#### **6.4 Vurdering av hypotesene**

I *hypotese 1* var min påstand at ”de moralske begrunnelsene for velferdsarbeid hos unge muslimer preges av vestlig bistandsdiskurs om universell, humanitær støtte til alle uansett religion og nasjonalitet, med utgangspunkt i menneskerettighetene”.

Denne hypotesen var basert på at min gruppe informanter bor i Norge (de fleste har også vokst opp her), og at de dermed i en eller annen grad ville være influert av hva som er

gjengse oppfatninger om hvorfor en bør drive bistand. Denne antagelsen finner jeg rimelig, og den blir også understøttet av forskning på islamske bistandsorganisasjoner i Vesten (Benthall og Bellion-Jourdan, 2009).

For å vurdere hvordan mitt intervjumateriale svarer til denne hypotesen, er det nyttig å dele den opp. En sentral del av vestlig bistandsdiskurs slik jeg definerer den, er ”universell, humanitær støtte til alle”. Her vil jeg si at informantene definitivt ønsker å forsvare en universalistisk tolkning av hvem som er verdige trengende, blant annet mot andre muslimers tolkninger av islam på dette området.

I hypotese 1 følger deretter nyansene for denne universelle solidariteten med verdens fattige: ”uansett religion og nasjonalitet”. Informantene mener alle fattige og lidende mennesker er verdige trengende, uansett hvilken religion eller nasjonalitet de tilhører, hvilket stemmer overens med hypotese 1. De argumenterer for at en har en sterkere solidaritetsfølelse og et større moralsk ansvar overfor ”sine nærmeste”. I særdeleshet gjelder dette tilhørighet til opprinnelsesland. Når det gjelder religion og prioritering av muslimer fremfor andre, er informantene skeptiske til at det bør ha for stor innvirkning. Prinsippet om prioriteringer og ulik grad av moralsk ansvar stemmer derfor i hovedsak overens med vestlig bistandsdiskurs.

Det siste elementet i denne hypotesen er at dette er moralske begrunnelser ”med utgangspunkt i menneskerettighetene”. Akkurat dét er mine informanter svært lite opptatt av, det ble knapt nevnt i intervjuene. Mine informanter er praktiserende muslimer som har et bevisst forhold til sin religion, og deres begrunnelser tok vanligvis utgangspunkt i islam.

*Hypotese 2* sier at ”de moralske begrunnelsene for velferdsarbeidet til unge muslimer preges av islamske trosforestillinger. Islams oppfordring til solidaritet mellom muslimer og religiøst fellesskap er særlig avgjørende for hvilke bistandsprosjekter de velger å støtte”.

Denne hypotesen er basert på antagelsen om at unge voksne som ser på seg selv som praktiserende muslimer, vil la religionen influere både holdninger og praksis (om enn i ulik grad). Som referert til i innledningen viser forskning på unge muslimer i Skandinavia (blant annet Minganti 2007, Jacobsen 2002) at det å vektlegge en *muslimsk* frem for *etnisk/nasjonal* identitet er en vanlig strategi blant unge med innvandrebakgrunn. Jamfør gjennomgangen av islamsk teologi og rettslære i kapittel 3 er det flere religiøse argumenter for at solidaritet med andre muslimer skal prioriteres også når det gjelder veldedighet. Videre viser forskning på islamske bistandsorganisasjoner at disse prioriterer innsamlinger til land med muslimsk befolkning (Benthall og Bellion-Jourdan, 2009). Igjen er det formålstjenlig å dele opp denne hypotesen i mindre enheter.

Den første påstanden er at informantenes holdninger er ”preget av islamske trosforestillinger”. Til det vil jeg svare et definitivt ja, med forbehold om den metodiske

svakheten som ligger i at jeg har introdusert tematikken *religion og bistand* på forhånd. Som gjengitt ovenfor er det mange tilfeller hvor informantene benytter seg av religiøse argumenter. Et interessant unntak er holdningene til tigging – her var ikke alle informantene sikre på hva islam sa om tigging, og de som hadde fått med seg at det ikke var tillat hadde vanskeligheter med å fortelle meg *hvorfor* (altså de religiøse begrunnelsene).

Den andre delen av hypotese 2 omhandler forestillingen om et muslimsk trosfelleskap, *umma*, og at dette ville være av særlig stor betydning for informantenes holdninger og praksis. Til dette vil jeg svare et avkreftende nei, ut fra mine data var muslimsk solidaritet ikke av stor betydning. Som jeg allerede har nevnt var nasjonalitet mye viktigere for dem jeg snakket med. Metodiske svakheter må her tas høyde for, og det åpenbare spørsmålet er selvsagt om informantene kan ha lagt lite vekt på *umma* fordi de antok at jeg (og andre) ville være negativ til slike svar.

Det min studie i hovedsak kan påvise er et *fravær* av politisk og systemkritisk argumentasjon pakket inn i et religiøst språk med referanse til muslimsk solidaritet. Ifølge Benthall og Bellion-Jourdan (2009) er *zakat* og islamsk økonomi benyttet av islamske reformister i et politisk program med religiøs legitimering (f.eks. Sayyid Qutb). I tråd med tidligere forskning (Minganti 2007, Jacobsen 2002) var dette noe jeg kunne forvente finne blant mine informanter fordi en revitalisering av *islamsk* identitet gjerne kan observeres blant ungdommer med innvandrerbakgrunn. Jeg tror det er sannsynlig at jeg ville fått andre svar dersom jeg hadde snakket med *flere* informanter, og dersom det hadde vært større variasjon i sosio-økonomisk bakgrunn innad i utvalget.

Videre vil kanskje noen mene at en ikke kan skille nasjonalitet og religion fra hverandre når disse to gjerne sammenfaller (opprinnelseslandene har en muslimsk majoritetsbefolkning). Variasjonen i grad av tilknytning til opprinnelsesland er stor i utvalget mitt, informantene har ulike landbakgrunn og flere er også født i Norge. Hva er egentlig mest avgjørende i disse spørsmålene – tilknytning til opprinnelsesland eller religion? Ifølge Jacobsen har ulike kulturell og etnisk bakgrunn betydning for ”forståelse av islam og muslimsk identitet” (Jacobsen, 2002, s.22). Demografiske forhold kan også være avgjørende, familiens klassebakgrunn, utdanningsnivå, sosiale relasjoner innad i familien og nettverket i ”hjemlandet” osv. Muslimsk identitet kan fremdeles være viktig for informantene, men mine funn tyder på at det ikke nødvendigvis er avgjørende i sammenheng med velferdsarbeid.

## **6.5 Islamsk solidaritet eller islamsk universalisme?**

Den siste antagelsen som ligger til grunn for mine hypoteser, er at de to diskursene er vesensforskjellige. Det at disse diskursene er mulig å avgrense og definere er i seg selv tvilsomt. Fretheim minner om at det ikke nødvendigvis er fruktbart å vurdere informantenes



holdninger og uttalelser opp mot en eller flere etiske teorier (for eksempel utilitarisme) for å sjekke om de stemmer overens. Det bør heller være en «samtale» mellom teori og data (Fretheim, 2007, s.48). Mitt hovedanliggende er ikke å sannsynliggjøre min beskrivelse av de to kategoriene 'islamsk' og 'vestlig' bistandsdiskurs, men heller å vise hvordan informantene kan benytte både religiøse og "sekulære" elementer som bistandsgivere. Jeg kan imidlertid ikke påstå å ha avdekket en enkeltstående faktor som er determinerende for mine informanter. En kan ikke forvente at en slik dybdeanalyse skal avdekke konsistens og entydige mønster, ikke en gang på individnivå. Som Fretheim skriver:

(...) in discourse analysis the concern is not primarily whether what the interviewees say is consistent, or if what they say is a true or false expression of how they think, feel, or act. Rather, the statements are studied as examples of interpretative practices (Fretheim, 2007, s.47).

Videre poengterer han at informantenes begrepsbruk gjerne kaster lys på andre diskurser: til tross for at informantene mine deler flere holdninger med bistandsarbeiderne Fretheim intervjuet i 2007, har de f.eks. et helt annet forhold til begrepet *veldedighet*.

Informantene begrunner mange ting religiøst, også i tilfeller hvor det ikke er noen åpenbare regler eller påbud som tilsier dette. For eksempel var det noen informanter som forklarte at de ønsket å gi mest mulig penger direkte, uten administrasjonskostnader, fordi det var mer 'islamsk'. Dette til tross for at islam ikke gir noen slike påbud, og at det tvert om er tillat å gi deler av *zakat* til de som forvalter innsamlingen og utdelingen i henhold til Koranen. I andre tilfeller var noen av informantene mer usikre på hva religionen deres sa om et emne, dette gjaldt blant annet fenomenet tiggung. De var likevel ganske trygge på hva de selv mente om saken, og at egen praksis ikke var en grov forseelse (enten de gav til tiggere eller ikke). Noen av informantenes holdninger er interessante fordi de innebærer en viss avstand til tradisjonell rettslære – informantene er tydelig overbevist om at det er deres oppfatning som er "den moralsk riktige" selv om de åpent anerkjenner at andre muslimer er helt uenig med dem. Dette gjelder først og fremst spørsmålet om hvorvidt ikke-muslimer er verdige trengende. Det er i og for seg interessant nok at informantene argumenterer for en universell og a-religiøs solidaritet – men først og fremst fordi de benytter en *religiøs argumentasjon* for dette ståstedet. Informantene tolker islam slik at det *ikke* er noe forbud mot å gi til ikke-muslimer, og flere av dem mener at solidaritet med muslimer er irrelevant i *denne* sammenheng. Informantene oppga at de opplevde veldedighet som en form for religiøs praksis, og som sådan «en sak mellom meg og gud og ingen andre». Dette kan indikere en generell privatisering av deres religiøsitet, eller at en mer politisk religiøsitet aktualiseres i andre sammenhenger.

Selv om informantenes holdninger ikke var preget av en partikluær solidaritet når det

gjaldt religion, var den partikulære solidariteten til *opprinnelsesland* fremtredende. Informantene begrunner bistand med at de er solidariske med mennesker som bor i landet de selv eller foreldrene opprinnelig kommer fra. En slik solidaritet passer inn i begge diskursene, men den er i liten grad religiøst begrunnet hos mine informanter. De beskriver dette som en svært privat lojalitetsfølelse, og som et universelt fenomen. Det er her naturlig å påpeke at det ikke nødvendigvis er en sammenheng mellom grad av integrering eller assimilering og følelser og aktivitet ovenfor opprinnelsesland. Mine informanter er høyt utdannede og aktive samfunnsborgere, det er ingenting i mitt materiale som tilsier at ”godt integrerte” (hva en nå måtte legge i det begrepet) er mindre opptatt av tilknytningen til opprinnelsesland. En norsk pilotstudie tyder på at det kan være en korrelasjon mellom *religiøst* engasjement og opplevd grad av integrering. På Universitetet i Oslos hjemmesider oppsummeres pilotstudiets funn med at ”informantene som hadde et sterkt religiøst engasjement opplevde dette som integreringsfremmende, med en stor grad av tilslutning til ”norske” likestillings- og solidaritetsverdier” (Døving, Lindholm og Shami, PluRel 2010). I så måte representerer mine informanter ikke noe unntak i det at de opplevde at egen religiøs identitet passet inn i et norsk bistandsengasjement. Flere av informantene ga uttrykk for at det at muslimer og kristne kunne være enige om universelle verdier styrket påstanden om at de er nettopp dét – universelle. Transnasjonale og multikulturelle debatter om fattigdom blir stadig vanligere, hvilket kan tyde på at verdens menn og kvinner ønsker en eller annen form for global forståelse. Ifølge Galston og Hoffenberg kan slik konsensus komme av en særlig universalistisk tradisjons hegemoniske posisjon, fra overlappende konsensus mellom de ulike tradisjonene, fra dannelsen av en ny og synkretisk tradisjon, eller det kan være en respons på lokale forhold fra en enhetlig, etisk tradisjon (2010, s.13).

Dersom vi benytter Galston og Hoffenbergs perspektiv på mine funn ser vi at informantene oppfatter sin egen islamske tro som en enhetlig etisk tradisjon de kan ta i bruk i Norge når det gjelder veldedighet på global skala. Var noen av informantenes holdninger ”rent” vestlige eller islamske? Er informantenes holdninger et resultat av den vestlige diskursens hegemoniske posisjon, overlappende konsensus eller noe helt nytt? Det er vanskelig å argumentere for noen av holdningene *er* eller *tilhører* den ene eller andre tradisjonen, ettersom norske, muslimske ungdommer har gjort dem alle til sine egne. Jeg håper likevel at min presentasjon av materialet har tydeliggjort i hvilke tilfeller informantene ønsker å begrunne holdningene sine religiøst – og ikke.

Som gjennomgangen av vestlig og islamsk bistandsdiskurs viser - universalisme i praksis er vanskelig for alle, uansett. En bør være skeptisk til alle påstander om universalisme i bistandssektoren ifølge Benthall og Bellion-Jourdan (2009), uansett om det kommer fra

sekulære eller religiøse organisasjoner. På den ene siden søker islamske organisasjoner å tilpasse seg den internasjonale, humanitære normen at all hjelp i prinsippet skal ytes uten diskriminering av noen. På den annen side har vestlig tenkning også utviklet ideer om ”respekt for uliket” og ”kulturelle rettigheter”. Enkelte islamske NGO'er ser ut til å være inspirert av sine tanker i sin utvikling av en doktrine som kan baseres på ”kulturell nærhet” til de man yter hjelp til, en form for kommunitarianisme. Det blir påstått, for eksempel, at muslimske kvinner har særegne kulturelle behov som bare muslimske organisasjoner kan imøtekomme. Enkelte vestlige analytikere har også støttet en slik posisjon, særlig når det gjelder konfliktområder. Benthall og Bellion-Jourdan har imidlertid også dokumentert i hvor stor grad muslimske organisasjoner konkurrerer med hverandre på bakken i prosjektland som f.eks. Bosnia, Afghanistan og Sudan. I tillegg er det gjerne store kulturelle og ideologiske forskjeller mellom dem og lokalbefolkningen som mottar bistanden, noe som svekker denne typen argumentasjon. Men behovet for at bistandsarbeidere utviser kulturell sensitivitet er hevet over enhver tvil (Benthall og Bellion-Jourdan, 2009, s.156).

## **6.6 Oppgavens tema og muligheter for videre forskning**

Islam er en faktor som er av betydning for mine informanter, men det er også andre ting som er viktig for dem. Betydningen av tilhørighet til eget og foreldres opprinnelsesland bør tas høyde for ved eventuell videre forskning: Hvilken rolle spiller det at de har migrantbakgrunn, eller at foreldrene har det? Landbakgrunn eller innvandrerbakgrunn har ikke i seg selv noen effekt på sannsynligheten for å gjøre frivillig arbeid, i henhold til tidligere forskning på minoriteter og frivillighet (Eimhjellen og Seggaard, 2010). Min studie tyder på at det kan være interessant å undersøke nærmere gjennom kvantitative studier om landbakgrunn og religiøs tilhørighet har avgjørende betydning for *hvilke* bistandsorganisasjoner og – prosjekter religiøse minoriteter i Norge støtter økonomisk. Funnene redegjort for her tyder på at både religiøs tilhørighet og landbakgrunn er faktorer en bør se nærmere på, og at det kan være relevant hvorvidt respondentene er førstegenerasjons innvandrere eller ikke, samt alder og utdanningsnivå.

Det blir også interessant å følge utviklingen av muslimske, trosbaserte bistandsorganisasjoner i Norge. Vil de fortsette å være små, og i de fleste tilfeller tilknyttet en bestemt menighet eller ett bestemt land? Vil vi få flere islamske, tverrnasjonale organisasjoner som Rahma Islamic Relief Fund? Og vil slike organisasjoner være preget av en muslimsk eller universell solidaritet med verdens fattige i retorikk og praksis? Vil de muslimske organisasjonene utfordre den norske bistandssektorens tankesett og mangfoldiggjøre den, eller vil behov for økonomisk støtte fra Norad bidra til at de blir konforme og mister særpreg? Denne undersøkelsens funn kan tyde på at det de neste tiårene vil fortsette å være et splittet

miljø hvor de fleste organisasjonene er små og definert ut fra konfesjon/menighet og nasjonal tilhørighet. Noen organisasjoner, som Rahma Islamic Relief Fund og Innocents, har potensiale til å appellere på tvers av ulike muslimske minoritetsgrupper. Imidlertid mener jeg det er grunn til å tro at disse fremdeles vil mobilisere *givere* basert på nasjonal tilhørighet og lojalitetsfølelse, mens *aktivistene* vil bestå av en ung elite med høyere utdanning som kombinerer en pan-islamsk og universell solidaritet. Som mine informanter tydelig viser kan en fint kombinere elementer fra både islamsk og vestlig bistandsdiskurs, noe som kanskje vil overraske noen og være med på å endre den norske bistandssektorens selvforståelse. Kanskje vil noen av mine informanter være med og vise oss en ny type norsk bistandsarbeider – med en *annen* kulturell sensibilitet.

## 7 Litteraturliste

- Alterman, J.B og K. von Hippel (red.), 2007, *Understanding islamic charities*, Significant Issues Series, bd. 29, nr. 7, Center for Strategic and International Studies, Washington, D.C.
- Alver, B. G. og Ø. Øyen, 1997, *Forskningsetikk i forskerhverdag*, Tano Aschehoug, Oslo.
- Al- Ghazali, 1966, *The Mysteries of Almsgiving*, oversatt til engelsk av N. A. Faris, American University of Beirut, Beirut.
- Aukturst, K. 2005, "Det informerte samtykke og andre kategoriske imperativ. Om feltarbeidets etikk" i Gustavsson, A. (red.), 2005, *Kulturvitenskap i felt. Metodiske og pedagogiske erfaringer*, Høyskoleforlaget As, Kristiansand S.
- Bellion-Jourdan, J., "Helping the brothers. The medic, the militant and the fighter" i Benthall, J. og J. Bellion-Jourdan 2009, *The Charitable Crescent. Politics of Aid in the Muslim World*, I.B.Tauris & Co. Ltd., London.
- Benthall, J. "NGOs in the contemporary muslim world", i Benthall, J. og J. Bellion-Jourdan 2009, *The Charitable Crescent. Politics of Aid in the Muslim World*, I.B.Tauris & Co. Ltd., London.
- Benthall, J. "Financial Worship", i Benthall, J. og J. Bellion-Jourdan 2009, *The Charitable Crescent. Politics of Aid in the Muslim World*, I.B.Tauris & Co. Ltd., London.
- Benthall, J. og J. Bellion-Jourdan 2009, *The Charitable Crescent. Politics of Aid in the Muslim World*, I.B.Tauris & Co. Ltd., London.
- Bonner, M., 2003, "Poverty and Charity in the Rise of Islam" i Bonner, M., M. Ener, og A. Singer (red.) 2003, *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, State University of New York Press, Albany.
- Carling, J, 2004, *Innvandrere prioriterer å sende penger til familien*, Samfunnsspeilet 6/2004 s.53-63
- Carling, J., 2008, "The determinants of migrant remittances" i *Oxford Review of Economic Policy*, Vol. 24, Nummer 3, 2008, s.581-598, Oxford University Press, Oxford.
- Døving, A., S. Shami og T.Lindholm, 2011, *Religiøst engasjement og sosial integrering: finst det viktige sammenhenger? En pilotstudie av muslimer i Oslo-området med familiebakgrunn fra Pakistan*, pilotstudie under forskningsnettverket PluRel, Universitetet i Oslo.

- Erdal, M. B og C. Horst, 2010, *Engaging diasporas in development: A review of Pilot Project Pakistan*, Peace Research Institute (PRIO), Oslo
- Eriksen, T.H., 2008, *Røtter og føtter. Identitet i en omskiftelig tid*, Aschehoug & Co, Oslo.
- Esborg, L., 2005, "Feltarbeidets mange samtaleformer" i Gustavsson, A. (red.), 2005, *Kulturvitenskap i felt. Metodiske og pedagogiske erfaringer*, Høyskoleforlaget As, Kristiansand S.
- Esposito, J. L. (red.) 2003, *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford University Press, Oxford.
- Fretheim, K., 2007, *Rights and Riches. Exploring the Moral Discourse of Norwegian Development Aid*, Doktorgradsavhandling, Det Teologiske Menighetsfakultet.
- Fukuda-Parr, S. 2010, «Global Poverty and Unequal Development. Contemporary Trends and Issues» i W. A. Galston og P. H. Hoffenberg (red), *Poverty and Morality. Religious and Secular Perspectives*, 2010, Cambridge University Press, Cambridge.
- Galston, W. A. og P. H. Hoffenberg (red), *Poverty and Morality. Religious and Secular Perspectives*, 2010, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gustavsson, A. (red.), 2005, *Kulturvitenskap i felt. Metodiske og pedagogiske erfaringer*, Høyskoleforlaget As, Kristiansand S.
- Hallaq, W. B., 2009, *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Jacobsen, C. M, 2002, *Tilhørighetens mange former. Unge muslimer i Norge*, Unipax, Oslo.
- Kjeldstadli, K, 2000, *Fortida er ikke hva den en gang var. En innføring i historiefaget*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Koranen, 1989, Norsk-arabisk utgave tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg, Universitetsforlaget, Oslo.
- Lorentzen, H, 2007, *Moraldannende kretsløp. Stat, samfunn og sivilt engasjement*, Abstrakt forlag, Oslo.
- Lundblad, L. G., 2011, *Islamic Welfare, Meanings and Practices: Processes of institutionalization and politicization of the zakat principle in Palestine*, doktorgradsavhandling, Universitetet i Bergen
- Malik, Jamal og John Hinnells (Red.) 2006, *Sufism in the West*. Routledge, New York.
- Mattson, I. 2003, "Status-Based Definitions of Need in Early Islamic Zakat and Maintenance Laws", i Bonner, M., M. Ener, og A. Singer (red.) 2003, *Poverty and Charity in*

*Middle Eastern Contexts*, State University of New York Press, Albany.

Minganti, Pia Karlsson 2007, *Muslima. islamisk vakkelse och unga kvinnors förhandlingar om genus i det samtida Sverige*. Carlssons Bokförlag, Stockholm.

Momen, Moojan 1985, *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, Yale University Press, New Haven

Nielsen, Jørgen 2004, *Muslims in western Europe*, 3. utgave. Edinburgh University Press, Edinburgh.

Opeskin, B. R. 1996, «The Moral Foundations of Foreign Aid» i *World Development*, Vol. 24, No. 1, pp. 21-44, 1996.

Pettersen, K., 2005, "Feltarbeid i et kjønnssegregert samfunn" i Gustavsson, A. (red.), 2005, *Kulturvitenskap i felt. Metodiske og pedagogiske erfaringer*, Høyskoleforlaget As, Kristiansand S.

Pope, S.J. 2010, «Poverty and Natural Law» i W. A. Galston og P. H. Hoffenberg (red), *Poverty and Morality. Religious and Secular Perspectives*, 2010, Cambridge University Press, Cambridge.

Riatz, W. K, 2010, "Bare frivillige" s. 4 i Aftenposten Aften 16.09.2010, Aftenposten, Oslo.

Rosmer, T. 2005, "Bedre føre var...Om det å forberede seg til feltarbeid" i Gustavsson, A. (red.), 2005, *Kulturvitenskap i felt. Metodiske og pedagogiske erfaringer*, Høyskoleforlaget As, Kristiansand S.

Samfunnsspeilet/Statistisk Sentralbyrå 2003, nr. 4, ansvarlig redaktør Johan-Kristian Tønder

Smith, J. og N. Filipiak, 2007, "Islamic charities in Europe" i Alterman, J.B og K. von Hippel (red.), 2007, *Understanding islamic charities*, Significant Issues Series, bd. 29, nr. 7, Center for Strategic and International Studies, Washington, D.C.

Singer, A. 2008, *Charity in Islamic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge.

Stortingsmelding nr. 35, 2003-2004, *Felles kamp mot fattigdom. En helhetlig utviklingspolitikk*. Regjeringen Bondevik II

Thagaard, T. 2009, *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode*, 3. utgave, Fagbokforlaget, Bergen.

Thorbjørnsrud, B. 2005, "Feltarbeid: En personlig reise til økt innsikt" i Gustavsson, A. (red.), 2005, *Kulturvitenskap i felt. Metodiske og pedagogiske erfaringer*, Høyskoleforlaget As, Kristiansand S.

Utvik, Bjørn Olav i (Red.) Esposito, John L. og Burgat, Francois 2003, *Modernizing islam. Religion in the Public Sphere in the Middle East and in Europe*. Hurst & Company, London.

Vogt, Kari 2005, *Islam – tradisjon, fundamentalisme og reform*. J.W. Cappelens forlag, Oslo.

Vogt, K., 2008, *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*, Cappelen Damm, Oslo.

Walzer, M. 2010, «Afterword» i W. A. Galston og P. H. Hoffenberg (red), *Poverty and Morality. Religious and Secular Perspectives*, 2010, Cambridge University Press, Cambridge.

Zackariasson, I., 2005, "Hør her! Du som er fra Norge. Feltarbeidserfaringer fra et konfliktfylt Sri Lanka" i Gustavsson, A. (red.), 2005, *Kulturvitenskap i felt. Metodiske og pedagogiske erfaringer*, Høyskoleforlaget As, Kristiansand S.

### **Ressurser på nett:**

Bistandsaktuelt, "Vil ikke redusere levestandard for å hjelpe fattige" [online], tilgjengelig fra: <http://www.bistandsaktuelt.no/nyheter-og-reportasjer/arkiv-nyheter-og-reportasjer/fra-ungdommen>], [13.04.2012]

Døving, A., S. Shami og T. Lindholm 2010, "Religiøst engasjement og sosial integrering. En pilotstudie av muslimer i Oslo-området med familiebakgrunn fra Pakistan" [online], tilgjengelig fra: < <http://blogg.uio.no/prosjekter/plurel/>>, [08.05.12]

Fretheim, K, [26.04.2012], "Norsk bistandsarbeid og den moralske diskursen: Kjetil Fretheim" [online], Det Teologiske Menighetsfakultets hjemmesider, tilgjengelig fra: <http://www.mf.no/index.cfm?id=181306#>

UN Human Development Report 2011, "Country Profiles and International Human Development Indicators" [online], tilgjengelig fra: <http://hdr.undp.org/en/data/profiles/> [26.04.2012].

FNs høykommissær for minst utviklede land, "About LDCs" [online], tilgjengelig fra: <http://www.unohrlls.org/en/ldc/25/>], [sist sjekket]

Innocents hjemmesider, «Zakah» [online], tilgjengelig fra: <<http://www.innocents.no/>>, [08.05.2012].

Minhaj ul-Quran International [online], tilgjengelig fra: <http://www.minhaj.org/english/index.html> [16.05.2011].



Minhaj Welfare Foundation International [online], (sist oppdatert 16.04.2011), tilgjengelig fra: <<http://www.minhajwelfare.org/>> [16.05.2011].

*Minhaj Welfare Foundation Annual Summary Report 2010/2011* [online], Minhaj Welfare Foundation International, tilgjengelig fra: <[http://www.minhajwelfare.org/?page\\_id=135](http://www.minhajwelfare.org/?page_id=135)> [16.05.2011].

Minhaj Velferd Norge [online], (sist oppdatert 3.02.2011), tilgjengelig fra: <<http://www.minhajvelferd.no>> [16.05.2011].

NORAD, "Norsk utviklingspolitikk" [online], tilgjengelig fra: <<http://www.norad.no/no/om-bistand/norsk-utviklingspolitikk>>, [13.04.2012].

NORADs bistandswiki, "Misjon og bistand" [online], tilgjengelig fra: <<http://bistandsaktuelt.typepad.com/bistandswiki/2011/04/misjon-og-bistand.html>>, [13.04.2012].

Rahma Islamic Relief Fund [online], tilgjengelig fra: <<http://rahma.no/>>, [27.04.2012]

Statistisk Sentralbyrå, *Levekårsundersøkelsen 2011* [online], tilgjengelig fra: <<http://www.ssb.no/orgakt/>>, [dato sist sjekket].

Store Norske Leksikon, *Utviklingssamarbeid* [online], tilgjengelig fra: <<http://snl.no/utviklingssamarbeid>>, [11.03.2012].

Utdanningshjelpens hjemmesider [online], tilgjengelig fra <<http://ny.utdanningshjelpen.no/>>, [08.05.2012]