

Bilder av Muhammad i den troendes sinn

Takknemlighet og etterfølgelse

Aksel M.Bjerke



Masteroppgave ved Teologisk fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2010

© Aksel M. Bjerke

2010

Bilder av Muhammad i den troendes sinn. Takknemlighet og etterfølgelse

Aksel M. Bjerke

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

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Sammendrag

Denne oppgaven er en undersøkelse av unge sunni-muslimers forestillinger og etterfølgelse av Profeten Muhammad. Informantene har alle tilknytning til fire ulike moskémiljøer i Oslo. For å sette deres beskrivelser av Muhammad i kontekst og samtidig få et innblikk i deres etterfølgelse, brukes teoretiske perspektiver om den *implisitte biografi*, livsfortellinger og den partikulære og essensielle etterfølgelse.

Med fokus på den enkelte informants beretninger om Muhammad og den påvirkning hans eksempel har i deres hverdag, er oppgavens materiale basert på seks intervjuer med syv personer. En temabasert analytisk tilnærming er brukt for å belyse de generelle tendensene i materialet.

Oppgaven belyser forholdet mellom tradisjon og konfesjon i dannelsen av bilder av Muhammad, og antyder at det også finnes et rom for den enkelte informants subjektive påvirkning på forestillingen om hvem Muhammad var. Det viser seg at det generelle intrykket av Muhammad er tydelig medkulturelt og preget av hans universelle moralske karakter. I drøftningen av etterfølgelsen av Profeten påpekes dynamikken mellom de to nevnte ulike former for etterfølgelse, betydningen av kjønn, samt forholdet mellom med- og motkulturelle uttrykk for etterfølgelse av hans eksempel.

Den enkelte informants forhold til Profeten er i stor grad preget av kjærlighet til den viktigste profeten i islam, og en takknemlighet til ham for det perfekte eksempelet til etterfølgelse han skapte gjennom hele sitt liv.

Forord

Først og fremst takk til min veileder Oddbjørn Leirvik. I stor grad har hans forslag, råd og støtte bidratt til å muliggjøre denne oppgaven.

Derneft vil jeg rette en stor takk til alle informantene som bidro til å gjøre denne oppgaven mulig. Deres vilje til å delta i prosjektet, samt deres åpenhet rundt temaene vi snakket om, har gitt meg et innblikk inn i deres tanker, som jeg ikke ville ha vært foruten.

Takk skal også rettes til Halvor Moxnes og Marianne Kartzow for konstruktive innspill.

Arbeidet med denne oppgaven har vært preget av opp- og nedturer. Takk til alle mine medstudenter for samtaler preget av utveksling av frustrasjoner og håp, kaffepauser mellom skriveøktene og en god mengde fjas og moro. Spesiell takk til Heidi, Adrianne og Magnus.

Til slutt retter jeg en takk til min kjære May-Lisbeth. Til tross for ditt fysiske fravær de siste månedene, har du aldri vært langt fra mitt hjerte.

Innholdsfortegnelse

1	Innledende om oppgavens tema og oppbygging.....	1
1.1	Innledning.....	1
1.2	Kort om intervjumetode.....	2
1.3	Problemstilling.....	2
1.4	Relevante forskningsarbeider	3
1.5	Oppgavens oppbygging	3
2	Moskeenes historie i Oslo og deres særpreg	5
2.1	Kort introduksjon til feltet.....	5
2.2	Ahmadiyya Muslim Jamaat Norge – Noor Moské.....	7
2.3	<i>Deobandi</i> og <i>barelwi</i> : Madni Masjid og World Islamic Mission	9
2.3.1	Madni Masjid	11
2.3.2	World Islamic Mission	12
2.4	Det Islamske Forbundet (Rabita)	12
2.5	Utvalget: hvorfor velge disse moskeene?.....	13
3	Materiale, metode og etikk	15
3.1	På leting etter kontakter i moskémiljøene	15
3.1.1	Hvilket sjikt av norsk islam fanges opp?	16
3.2	Informantene	17
3.2.1	Anonymisering	18
3.3	Intervjuene.....	19
3.3.1	Kvalitativ metode: det halvstrukturerte intervjuet	19
3.3.2	Intervjusituasjonen	20
3.3.4	Transkribering	21
3.4	Min rolle – ledende spørsmål?	21
3.4.1	”Jeg” som kristen ”du” som muslim – hangen til å definere meg selv	22
3.5	Hermeneutikk og forforståelse	23
3.6	Analyse.....	24
4	Hvem er Profeten Muhammad?	26
4.1	Profetene.....	26
4.2	Muhammad mellom Koranen og <i>hadith</i>	27
4.2.1	<i>’isma</i>	28

4.3	Islamsk mystikk - sufisme.....	30
4.4	Feiringen av Profetens fødselsdag.....	32
4.5	<i>Sira</i> : en kort gjennomgang	33
4.5.1	Muhammad Hussayn Haykal	34
4.5.2	Tariq Ramadan	36
4.5.3	Sheikh Safi-ur-Rahman al-Mubarkpuri.....	37
5	Teoretisk rammeverk	39
5.1	Litterær og personlig biografi	39
5.1.2	Muhammad i <i>Sira</i> og den historiske Jesus	39
5.1.3	Implisitt biografi.....	42
5.2	Tro og livsfortellinger	44
5.3	<i>Imitatio</i> : hvordan etterfølge det religiøse forbildet?	46
5.3.1	Muhammad.....	47
5.3.2	Jesus	47
5.3.3	Det partikulære og det essensielle	48
6	Fellestrekk i beskrivelsen av Profeten Muhammad.	51
6.1	Muhammad fra barndom til voksenliv.	51
6.2	Motgang og seier: identifikasjon med Muhammads liv.	52
6.2.1	Karikaturstriden.....	54
6.2.2	Muhammads erobring av Mekka.....	56
6.3	Muhammad avgrenset: verken som Gud eller Jesus (Kristus).....	57
6.3.1	Muhammad i midten mellom religionene	62
6.4	Hvilke kvaliteter kjennetegner Muhammad?	63
6.4.1	Implikasjonene av <i>'isma</i> – <i>'ismas</i> nødvendighet	67
6.4.2	Muhammad: det totale eksempelet.....	68
7	Forskjeller i etterfølgelsen av Profeten Muhammad	71
7.1	<i>Imitatio</i> : partikulær eller essensiell etterfølgelse?.....	71
7.1.1	Den partikulære etterfølgelsen	71
7.1.2	Den essensielle etterfølgelse	77
7.1.3	Et særtekk ved <i>ahmadiyya</i> bevegelsen?.....	79
7.2	Forskjeller mellom kjønnene?.....	80
7.3	Mellom det partikulære og det essensielle	82
8	Konklusjon	83

8.1 Hvordan besvare problemstillingen	83
8.2 Lovskole, tradisjon og <i>hadith</i>	84
8.3 Med- og motkulturelt /Essensielt og partikulært.....	84
Litteraturliste	87

1 Innledende om oppgavens tema og oppbygging.

1.1 Innledning

I 2007 deltok jeg i et prosjektarbeid som en del av Humanistisk prosjektsemester ved Det humanistiske fakultet. Vårt prosjekt gikk ut på å kartlegge den informasjonsvirksomheten Oslos moskeer drev mot ikke-muslimer. Selv om jeg hadde tatt flere fag på universitetet som omhandlet islam før jeg startet arbeidet med denne rapporten, ble dette starten på en bratt læringskurve da vi kastet oss ut i feltet og oppsøkte mange av Oslos moskeer. Selv om vi for det meste intervjuet ledere i de enkelte menighetene, fikk vi et innsyn i en verden som jeg tidligere ikke hadde vært i nærheten av. I møte med moskeenes ulike estetiske uttrykk og den religiøsiteten jeg fikk se et glimt av, ble jeg fascinert av en verden som på mange måter skilte seg sterkt fra den kristne bedehusbakgrunnen jeg selv hadde vokst opp i. Til tross for forskjellene så jeg også tydelige likhetstrekk, særskilt en oppriktighet i holdningen til det religiøse, men også noe av den samme dugnadsånden som preger bedehus-Norge.

Samtidig som innsynet inn i moskeenes verden var meget givende, var det også til en viss grad preget av mine egne romantiske forestillinger om noe annerledes. Og det jeg lærte var selvfølgelig formet av at intervjuene vi gjorde var rettet mot moskeenes offisielle strukturer. Jeg fikk derfor et behov for å lære noe mer om den enkelte muslims forhold til sin religion, spesielt hvordan den personlige religiøsiteten får sitt uttrykk i islam. Disse tankene la seg i bakhodet mitt og jeg fortsatte mine studier, denne gangen på Det teologiske fakultet. Etter en innføring i kristendom begynte jeg på masterprogrammet Religion og Samfunn, og et av kursene her omhandlet Jesus og Muhammad. Et av de viktigste problemstillingene i dette kurset tok for seg hvordan ulike konstruksjoner av disse profetiske figurene forteller like mye om den som konstruerer dem, som det gjør om den faktiske historiske figuren. På bakgrunn av min egen interesse i islam og forskningen om den historiske Jesus i den kristne tradisjonen, ble jeg nysgjerrig på hvordan dette samspillet kommer frem i forholdet mellom Profeten Muhammad og den troende muslim i dagens Norge. Jeg bestemte meg derfor for å skrive min masteroppgave om den enkelte muslims forståelse og etterfølgelse av sin fremste Profet.

1.2 Kort om intervjumetode

Jeg visste tidlig at jeg ønsket å gjøre kvalitative intervjuer med unge medlemmer av utvalgt moskeer i Oslo. Min tidligere erfaring fra Humanistisk prosjektsemester ga meg en viss innsikt i hva en slik metodisk fremgangsmåte ville medføre av utfordringer, men også en pekepinn på den nærheten og fortroligheten som kan oppnås i slike intervjusituasjoner. For å få et innblikk i hvordan informantene så Muhammads rolle gjennom deres liv, ønsket jeg også at samtalene skulle bære et preg av være en livsfortelling. Jeg har gjort seks intervjuer med syv personer på en alder av 22 til 34 år. Et av disse var et gruppeintervju. Bortsett fra én etnisk norsk komvertitt, har informantene opprinnelse fra Pakistan og Midtøsten. Jeg hadde forestilt meg at en til to timer var tiden jeg ville bruke på hvert intervju, i realiteten varte de fra førti minutter til to timer.

1.3 Problemstilling

Bakgrunnen for denne oppgaven var et ønske om å forstå forholdet mellom den troende muslim og islams fremste profet. Dette forholdet kan virke uvanlig sammensveiset sett utenfra, om en sammenligner med andre religioner. Verdenssamfunnet har fått oppleve hvordan dette kan skape konflikt og motsetninger både mellom borgere i enkelte land og mellom stater, som under Salman Rushdie-affæren etter publikasjonen av *De sataniske vers* og den nyere karikaturstriden om de danske Muhammadtegningene i 2005-2006. Men disse episodene er preget av konflikt og forteller ikke så mye om den enkelte muslims forhold til Muhammad. Derfor er det relevant og spennende å undersøke hva slags forestillinger muslimer har om sin profet og hvordan de streber etter å følge hans eksempel. Ut ifra et slikt mål baserer jeg oppgaven på følgende problemstilling i tre deler:

- 1) *Hva slags bilder konstrueres av Profeten Muhammad hos den enkelte troende og er det generelle særtrekk i disse bildene som repeteres?*
- 2) *Hvordan manifesterer disse bildene seg i den troendes liv i form av etterfølgelse av Profetens eksempel i det religiøse og det sosiale liv? Finnes det forskjeller med grunnlag i konfesjonell tilhørighet og kjønn?*
- 3) *Hvordan kan en forstå forholdet mellom bildet av Muhammad og den enkeltes egne verdier?*

1.4 Relevante forskningsarbeider

Det er ikke gjort mye forskning på emner som omhandler ulike syn på Profeten Muhammad. Det nærmeste jeg har oppdaget er Tarif Khalidis gjennomgang av ulike biografier skrevet om Muhammads liv fra de første årundrene etter Profetens død og frem til i dag. Boken *Images of Muhammad: Narratives of the Prophet in Islam Across The Centuries* (2009) fokuserer altså på litteratur om Profeten, et tema som gir relevant innsikt, men som ikke har det samme fokus da formålet med denne oppgaven er å undersøke den enkelte troendes bilder av Muhammad og forståelsen av hvordan en skal etterfølge Profeten.

Marie Toreskås Aasheims masteroppgave *Møter med Allah. En undersøkelse av personlig tro og religiøs praksis blant unge norskpakistanere* fra 2007 har også vært en viktig inngangsport for meg da den søker å belyse noen aspekter ved norske muslimeres gudsopplevelser. Dette er et tema som er beslektet med mitt eget, men som samtidig er betydelig annerledes. Mens Aasheim fokuserer på guddommen i islam, er mitt mål å lære mer om det fremste forbildet for religiøs praksis. Dette forbildet er selvfølgelig veien til en opplevelse av Gud, men det er en betydelig forskjell på veien til Gud og opplevelsen av Gud selv.

Til slutt kan nevnes rapporten skrevet av meg og fire andre i et prosjektarbeid som var del av Humanistisk prosjektsemester på Humanistisk fakultet i 2007. Rapporten "*Man må ha armer ut til samfunnet*" *En kartlegging av Oslomoskeers informasjonsvirksomhet*, har ikke vært brukt hyppig i denne oppgaven, men den har fungert som et viktig bakteppe da denne oppgaven tar utgangspunkt i muslimer som tilhører eller har tilhørighet til bestemte moskémiljøer.

1.5 Oppgavens oppbygging

Etter dette innledende kapittelet følger kapittel 2 hvor jeg gir en kort introduksjon til islam i Norge, for deretter å sette mine utvalgte moskeer inn i denne sammenhengen og kort gjøre rede for deres historie og konfesjonelle tilhørighet. I kapittel 3 introduseres informantene og det gjøres rede for hvilken del av norsk islam de kan se ut til å tilhøre. De metodiske problemstillingene rundt intervjusituasjonen og bruk av det transkriberte materialet drøftes. Kapittel 4 er dedikert til å redegjøre for Muhammads rolle som profet i den islamske tradisjonen og peker på særegne uttrykk som viser noe av mangfoldet i beskrivelsene av hans

natur. Til slutt i kapitlet foretas en kort gjennomgang av den biografiske sjangeren om Profetens liv med fokus på tre moderne biografier om Muhammad, som gir uttrykk for varierende tolkning av Profetens liv. I kapittel 5 introduseres de teoretiske perspektivene denne oppgaven baserer seg på. Her fokuserer det på dynamikken mellom den troendes liv og hans/hennes forståelse av Muhammad, livsfortellingenes særegenhet i formidlingen av religiøs mening og til slutt en gjennomgang av to ulike aspekter ved etterfølgelse av et religiøst forbilde.

Kapittel 6 og 7 er oppgavens to analysedeler. Den første delen fokuserer på likhetstrekkene i mine informanters beskrivelser og utsagn om Muhammad og fremhever hvilke aspekter ved hans karakter som vektlegges. Del to er dedikert til hvordan informantene lever sine liv ut ifra Profetens eksempel, med et særlig fokus på to forskjellige tilnærminger til etterfølgelse: den partikulære og den essensielle etterfølgelse. Ved siden av denne oppdeling undersøkes det også om informantenes kjønn spiller inn på beskrivelsene av etterfølgelse. Til slutt oppsummeres oppgaven i kapittel 8, hvor de sentrale funnene fremheves og drøftes.

2 Moskeenes historie i Oslo og deres særpreg

2.1 Kort introduksjon til feltet

I dette innledende kapitlet gis et kort omriss av de fire sunni-muslimske moskémiljøene som utgjør mitt utvalg blant muslimske organisasjoner i Oslo, deres historie og bakgrunn. Disse er: *Ahmadiyya Muslim Jamaat Norge* som er representert med to moskeer i Oslo, *Noor Moské* på Frogner og den snart ferdigbygde moskeen på Furuset *Bait-ul-Nasr*; *Central Jam-e-Mosque World Islamic Mission Norway* på Tøyen; *Anjuman-e Islahul-Muslimin of Oslo* (Samfunnet for reformering av muslimer i Oslo) som har to moskeer i Oslo, nemlig *Madni Masjid* på Grunerløkka og *Anjuman Falah Ul-Muslimeen* på Holmlia; til sist *Det Islamske Forbundet*, også kalt *Rabita*. Med unntak av den internasjonalt og arabisk orienterte *Rabita* har alle disse moskeene i hovedsak en pakistansk medlemsmasse.¹

Dette kapitlet er ikke tenkt som en generell innføring om islam i Norge og de enkelte menigheters utvikling frem til i dag. Dette er en historie som allerede har blitt fortalt mange ganger, spesielt godt i Kari Vogts *Islam på norsk : moskeer og islamske organisasjoner i Norge* (2000), og jeg ser derfor ikke et behov for å gjenta denne fortellingen i sin helhet her. Kort sagt er islams historie i Norge en fortelling om et fenomen som i stor grad gjør seg gjeldende fra slutten av 1960-tallet, gjennom 70-åra og frem til i dag. Denne utviklingen må selvfølgelig sees i sammenheng med arbeidsinnvandringen fra muslimske land, særskilt Pakistan.² Norske myndigheter innførte innvandringsstopp i 1975, men åpningen for familiegjenforening ga mange arbeidsinnvandrere muligheten til å hente familien til et nytt liv i Norge, noe som gjorde at forestillingen om at oppholdet i Norge var midlertidig gradvis endret seg. Gjennom 80 og 90-tallet kom de fleste innvandrere til Norge som flyktninger eller gjennom asyl.³ På 1970-tallet ble de første moskeene organisert, den aller første var den pakistanskdominerte *Islamic Cultural Centre (ICC)* i 1974.⁴ Medlemmer i denne moskeen

¹ Oversikt over moskeene er hentet på Oddbjørn Leirviks hjemmesider: <http://folk.uio.no/leirvik/tekster/IslamiNorge.html>, lest 30.01.2010.

² Kari Vogt "Integration through islam? Muslims in Norway" ss. 88-100 i Yvonne Yazbeck Haddad (red.) *Muslims in the West From Sojourner to Citizens*, Oxford University Press 2002:89.

³ Vogt 2002: 89.

⁴ Kari Vogt, *Islam på norsk*, 2000: 19.

utgjorde et stort mangfold av trosretninger og nasjonaliteter, noe som etter hvert førte til splittelse og dannelsen av nye moskeer. *World Islamic Mission* (WIM) er for eksempel en av moskeene hvis opphav kan spores tilbake til ICC.⁵ WIM sluttførte i 1995 byggingen av Norges første nybygde moské i Åkerbergveien på Tøyen.⁶

Opprettelsen av stadig nye og ulike moskeer etter den første i 1974 viser det store mangfoldet blant muslimer i Norge, og Oslo spesielt. Denne stadig mer synlige diversiteten har derimot utviklet seg samtidig med at mange moskeer har samlet seg organisatorisk på tvers av konfesjonelle ulikheter gjennom Islamsk Råd Norge fra 1993.

Da dette kapitlet først og fremst er en redegjørelse av distinkte moskémiljøer er det viktig å påpeke at unge muslimer i dagens Norge i mye mindre grad enn foreldregenerasjonen ser på seg selv som medlem av kun ett slikt miljø. Mens innvandrergenerasjonen i stor grad har forholdt seg til etnisk og nasjonalt orienterte moskeer, er den yngre generasjonen i større grad preget av mobilitet mellom ulike moskeer og religiøse organisasjoner. Christine M. Jacobsen⁷ viser hvordan dette fenomenet er nært knyttet opp mot utviklingen av en egen identitet blant unge muslimske etterkommere av innvandrere som ”norsk muslim” heller enn pakistansk, marokkansk, irakisk eller en annen bestemt etnisk eller nasjonal identitet. Organisasjonene Muslimsk Studensamfunn (MSS) og Norsk Muslimsk Ungdom (MNU) er eksempler på organisasjoner som viser en slik utvikling. Her går medlemsmassen på tvers av nasjonaliteter og språket som brukes er norsk. Denne utviklingen beskrives av Jacobsens informanter som en distansering fra foreldrenes kulturpåvirkede religiøse oppfatninger til et fokus på islam som et normativt universelt religiøst verdisystem. Slik ser utviklingen ut til å peke på at identiteten som muslim blir stadig viktigere enn etniske og nasjonale identitetsmarkører.⁸ En ser dermed en økt religiøs mobilitet blant unge muslimer, noe som også bekreftes av flere av informantene til denne oppgaven. Flere uttaler at de har vært innom ulike moskeer og at de fortsatt oppsøker forskjellige moskeer til ulike tider for å dekke varierende behov. Dette betyr imidlertid ikke at ingen unge muslimer i dag har noen tilknytning til de nasjonale og etnisk orienterte moskeene, men at unge muslimer med utenlandsk familiebakgrunn har en større moskémobilitet enn foreldregenerasjonen. På samme tid har bruken av internett også bidratt til en annen tilnærming til islam blant unge, ikke bare i Norge, men verden over. Den enorme tilgangen på informasjon, både god og

⁵ Kari Vogt, *Islam på norsk : moskeer og islamske organisasjoner i Norge*, Oslo: Cappelen, 2000: 19-22.

⁶ Vogt 2000: 7.

⁷ Christine M. Jacobsen, *Tilhørighetens mange former*, Pax Forlag 2002. Saphinaz-Amal Naguib, ”Fra islam i Norge til norsk islam?” i *Kirke og kultur* (4) 2002:359-361.

⁸ Jacobsen 2002: 209-216.

dårlig, samt muligheten for å delta i nettforaer og diskutere og dele meningsytringer har skapt en helt ny plattform for utvikling av religiøs identitet. Eksempler på denne trenden i Norge er *islam.no* og *muhammad.no*. Mange av de enkelte moskeene har også i de siste årene utviklet sine egne hjemmesider med spørsmål og svar-avdelinger. Her har det vært en stor utvikling i de siste fire-fem årene, noe som også har å gjøre med en generell bevissthet innad i moskéorganisasjonene om å etablere strukturer for å ta imot og formidle informasjon til offentligheten.⁹

2.2 Ahmadiyya Muslim Jamaat Norge – Noor Moské

I introduksjonen til kapittelet beskrives islams nærvær i Norge som et fenomen med røtter stort sett fra 1970-tallet. Dette er en vanlig beskrivelse blant religionsvitere i Norge i deres beretning om islams utvikling her til lands, noe som er forståelig da antall muslimer i Norge økte betydelig i nettopp denne perioden. Men det faktum som ofte utelates er Norges eldste religiøse organisasjon som bekjenner seg til etterfølgelse av Profeten Muhammads liv. For eksempel velger Kari Vogt å se bort i fra *ahmadiyyamuslimene* i sin studie av norsk islam fra 2000. Dette gjør hun på grunnlag av at denne spesielle gruppen ikke blir anerkjent som sanne muslimer i den øvrige muslimske verden.¹⁰ Dette er selvfølgelig et legitimt valg i et komplisert felt preget av et stort mangfold, men det innebærer samtidig en indirekte vurdering av hvem som er muslim og hvem som ikke er det. Dette er ikke en vurdering jeg ønsker å gjøre her, da det ikke er eller burde være min rolle å vurdere en gruppes ortodoksi mot en annens. Men for meg er det viktig å ta med *ahmadiene* av to grunner, for det første den historiske bakgrunnen. Selv om menigheten ikke ble registrert før i 1974 var *ahmadiene* de første som så seg selv som muslimer til å etablere seg i det hovedsakelige kristne Norge på 1950-tallet, da de også skaffet seg noen få norske konvertitter.¹¹ Faktisk sier menighetens egne historiebøker at de første til å konvertere var to norske kvinner på 1920-tallet,¹²

⁹ Aksel M. Bjerke, Ragnhild Irja enstad, Ann Kristin Gresaker, Inger A. Myhren og Ida Rønning, ”*Man må ha armer ut til samfunnet*” *En kartlegging av Oslomoskeers informasjonsvirksomhet*, rapport skrevet for Arbeids- og inkluderingsdepartementet som del av Humanistisk prosjektsemester, Universitetet i Oslo, vår 2007. Under arbeidet med denne rapporten så vi at mange moskeer i Oslo var i ferd med å etablere fastere informasjonsstrukturer innad i organisasjonene og på nettet. I dag har enda flere av moskeene fått fungerende nettsider og det har til dels utviklet seg en holdning om at strukturer for mottak og formidling av informasjon er en viktig del organisasjonelle arbeidet.

¹⁰ Vogt 2000:12-13.

¹¹ Vogt 2000:13.

¹² ”En kort introduksjon” artikkel på hjemmesidene til *Ahmadiyya Muslim Jamaat Norge*: http://www.ahmadiyya.no/index.php?option=com_content&view=article&id=54&Itemid=73, lest 30.1.2010.

antagelig på bakgrunn av deres omfattende misjonsvirksomhet. Den andre grunnen er *ahmadienes* selvforståelse som muslimer. Om en tolker *ahmadiene* som muslimer eller som medlemmer i en messiansk bevegelse med utgangspunkt i sunni-islam, er de uansett troende som setter Profeten Muhammad som det fremste eksempelet for alle livets sammenhenger, og derfor også relevante for min undersøkelse.

Ahmadiyyabevegelsen har sitt opphav i Qadian, Punjab, i det britiske India. Her stod Mirza Ghulam Ahmad frem i 1889 (d.1908) som Den utlovede messias, en fornyer av religionen og en profet kalt av Gud.¹³ Ahmad så seg selv ikke bare som *al-Mahdi*, en sentral, men obskur figur i islamsk eskatologi,¹⁴ men samtidig også som messias for de kristne og Krishna for hinduer.¹⁵ Mirza Ghulam møtte raskt motstand for sine utsagn, særskilt fordi han påstod å være en profet sendt av Gud, noe som strider imot prinsippet om Muhammad som profetenes segl (*khatam al-nabi*). Men det var også andre områder hvor grunnleggeren av *ahmadiyyabevegelsen* ble hardt kritisert av muslimske lærde. Et eksempel er Ahmads påstander om at ved hans komme som Den utlovede messias er *jihad* først og fremst en fredelig kamp for å spre rettferdighet og islams budskap, ikke bruk av våpenmakt mot vantro.¹⁶ *Jihad-bil-qalam* (jihad med pennen) skulle være muslimenes våpen i kampen om troen mot kristne misjonærer og rivaliserende hindugrupperinger.¹⁷

Ved Mirza Ghulam Ahmads død hadde hans bevegelse omtrent 400 000 tilhengere i det britiske India. Hans etterfølger, den første *khalifaen* Noor-ud-Din, satte i gang det som skulle bli en omfattende global misjon for å spre Den utlovede messias' budskap om fornyelsen av islam. Dette fokuset på misjon og det faktum at bevegelsen flyttet sitt hovedkvarter fra Pakistan til London i 1984 etter omfattende forfølgelse og til slutt et forbud under general Zia-ul-Haq, har nok satt sitt særpreg på bevegelsen.¹⁸ Det er også verdt å nevne at tidlig i bevegelsens historie ble den splittet i to grupperinger, dette skjedde på grunn av uenigheter ved valget av den andre *khalifa* og synet på grunnleggerens status. Den ene gruppen som i dag er den største og som oftest blir betegnet som *ahmadier*, eller det mer nedsettende *qadianier*, støttet valget av Ahmads sønn til lederposisjonen. Utbryterne,

¹³ Per Kværne og Kari Vogt, *Religionsleksikon*, Cappelen Akademiske Forlag, Oslo 2002:11-12.

¹⁴ Oddbjørn Leirvik, *Images of Jesus Christ in Islam, Introduction, Survey of Research, Issues of Dialogue*, Swedish Institute of Missionary Research, Uppsala 1999: 47.-48. *al-Mahdi* er en sentral figur i endetiden. Det er uenighet i tradisjonen om *al-Mahdi* er Jesus eller om disse er to ulike personer. Bukhari og Muslim nevner ikke *al-Mahdi* i sine *hadithsamlinger*, men hans rolle er drøftet av senere lærde i den islamske tradisjonen.

¹⁵ Simon Ross Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama'at: History, Belief, Practice*, Columbia University Press New York 2008:46-47.

¹⁶ Valentine 2008: 198.

¹⁷ Valentine 2008: 202.

¹⁸ Valentine 2008: 53, 68-71.

lahoriene med base i Lahore, mente at det var en rådsforsamling som burde lede bevegelsen videre, de mente også at Ahmad aldri hadde påstått å være en profet. Lahoriene ble taperne i denne konfrontasjonen og er i dag også i sterkt mindretall når det gjelder medlemsmasse med sine omtrent 30 000 mot *ahmadienes* 10 millioner.¹⁹

*Ahmadiyya*bevegelsen etablerte seg som sagt i Norge på slutten av 1950-tallet. De norske konvertittene utgjør i dag bare en liten del av medlemsmassen på 1119,²⁰ som i hovedsak består av pakistanske innvandrere og deres barn som har vokst opp her til lands. Menigheten kjøpte i 1980 en villa på Frogner som ble omdøpt til *Noor Moské*. Denne moskeen har vært den eneste på Oslos vestkant. Moskeen menigheten bygger på Furuset nærmer seg ferdigstilling og vil bli Norges største, og blant Nordens største moskeer.

2.3 *Deobandi* og *barelwi*: Madni Masjid og World Islamic Mission

To av de største og mest omtale sunni-muslimske bevegelsene i Pakistan har sitt opphav i det britiske India, henholdsvis i byene Deoband nordøst for Dehli og Bareili i den nordlige staten Uttar Pradesh. Disse bevegelsene ble begge startet i en periode preget av britisk kulturell og politisk dominans og hadde som mål å revitalisere den islamske arven i møtet med Vesten.²¹ Disse bevegelsene preger mye av det religiøse bildet i dagens Pakistan og har også ført til etablering av ulike politiske partier. Men bevegelsene har også spredt seg ut fra Sørøst-Asia til store deler av verden Europa og Norge inkludert. I Norge er det *barelwi*-bevegelsen som er sterkest representert da dens tilhengere utgjør flertallet av norske muslimer.²²

*Deobandi*bevegelsen er den eldste av de to og ble startet da to lærde startet en islamsk høyskole i 1867 som hadde som mål å skape et moderne utdanningssystem for å spre kunnskap om islam. Utdanningssystemet oppnådde stor suksess og hundrevis av lignende skoler fulgte etter. Selv om *deobandi*bevegelsen først ikke var motstandere av den mystiske sufitradisjonen, ble den etter hvert mer kritisk, da spesielt til sufertilhengers tilbudelse av helgengraver og det som ble oppfattet som overdreven ærefrykt for *pirene*, de åndelige lederne i sufibrorskapene. Fokuset hos *deobandiane* lå heller på islamsk lov, og mange lærde

¹⁹ Valentine 2008: 60, Per Kværne og Kari Vogt 2002: 12.

²⁰ Alle medlemstall er tatt fra fylkesmannens liste over trossamfunn som mottok tilskudd i 2009.

²¹ Vogt 2000: 23-24.

²² Vogt 2000:25.

innenfor bevegelsen fikk stor autoritet som eksperter på lovtolkning, *fiqh*.²³ Fokuset på lov og den økende brodden mot mystisismen i sufitradisjonen er nok grunnen til at denne bevegelsen ofte omtales som et uttrykk for normativ islam, som en motsats til mer folkereligjøre former for muslimsk religiøsitet. Man kan slik se *deobandiene* som kulturkritiske i sin streben etter å rense islam for kulturelle særtrekk de mente ikke hørte hjemme i religionen.²⁴ I denne sammenhengen er det relevant å påpeke Kari Vogts kritikk i hennes *Islam på norsk* (2000) av oppdelingen mellom en normativ elitereligiøsitet og en mer lekmannsbasert folkereligiøsitet. Ifølge Vogt er denne oppdelingen for enkel og dekker over like mye som den fremhever i de enkelte tradisjonene, fordi virkeligheten er mer komplisert og preget av interaksjon og bevegelse mellom disse tilsynelatende avgrensede kategoriene. Professor i interreligiøse studier Oddbjørn Leirvik ser seg enig i den potensielle forenklingen en slik oppdeling av religiøse tradisjoner kan føre med seg, men fremhever samtidig det praktiske ved en forsiktig bruk av disse. For det er en kjensgjerning at det man grovt kan kalle normative og folkereligjøre tilnærminger til islam finnes og at disse ideologiene har påvirkningskraft innad i ulike moskémiljøer, samtidig er det også essensielt å innse at den enkelte moské og den individuelle muslim kan være påvirket av flere og ulike strømninger på en gang.²⁵

Barelwi-bevegelsen har opphav i store sufibrorskap fra 1100-tallets sørasiatiske islam, men fikk sitt navn av Ahmad Riza Khan (d.1921) som bodde i byen Bareili. Riza Khan forente sufismens mystikk med tradisjonell tenkning om lovskolene.²⁶ Denne bevegelsen var i stor grad en reaksjon på *deobandiene*s kritiske holdning til tradisjonenes rolle i forståelsen av religionen. For *barelwiene* var nettopp målet å verne om disse tradisjonene og den rollen de spilte i deres oppfatning av islam.²⁷ Derfor er det enkelt å forstå hvorfor *barelwiene* kaller seg selv *ahl-e sunnat wa jama'at* (tradisjonen og fellesskapets folk). *Barelwiislam*, om man kan bruke et slikt uttrykk, er sterkt preget av sufismens idéer, inkludert den tradisjonelle relasjonen mellom en veiledende *pir* og en *murid*, hans elev eller disippel. *Pirene* tillegges gjerne okkult, eller overmenneskelig innsikt og kan utføre mirakler på vegne av sine tilhengere.²⁸ Sentralt i *barelwiene*s syn på islam står Muhammads opphøyde status som noe mer enn kun et vanlig menneske. Riza Khan formulerte en egen versjon av sufismens syn på *nur-i muhammadi*, nemlig hvordan Muhammads natur fremstår som enestående ved å være skapt av lys utgått fra

²³ Kari Vogt, *Kommet for å bli: Islam i Vest-Europa*, J.W. Cappelens Forlag AS, Oslo 1995:27-28.

²⁴ Sissel Østberg, *Muslim i Norge: Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*, Universitetsforlaget, Oslo 2005:54.

²⁵ Oddbjørn Leirvik, *Religionspluralisme, Mangfold, konflikt og dialog i Norge*, Pax Forlag, Oslo 2007:31-33.

²⁶ Vogt 2000: 25.

²⁷ Østberg 2005:54.

²⁸ Vogt 2000: 187.

Gud.²⁹ Slik kan en se at hos *barelwiene* er det meget tydelig at Muhammad står i en særegen posisjon mellom menneskene og Gud. Brorparten av muslimer i Norge tilhører *barelwi*-bevegelsen.

2.3.1 Madni Masjid

Selv om *deobandi*bevegelsen førte til opprettelsen av politiske partier som det pakistanske *Jamaat-i islami*, er *Jama'at al-tabligh* derimot fullstendig apolitisk. Dette er en indremisjonerende organisasjon opprettet av Muhammad Ylias i 1927 (d.1944) med stor vekt på det enkelte medlems aktive innsats for etterlevelse av, og spredning av det islamske forbildet. Ylias var fra en familie med sufitradisjoner og utdannet ved høyskolen i Deoband. Hans vinkling på hvordan følge Muhammads eksempel tok utgangspunkt i fullstendig etterlevelse av Profeten Muhammads eksempel. Ned til den minste detalj skulle han følges, dette gjaldt hvordan man skal spise, sove, kle seg også videre. Målet med denne etterfølgelsen var et kulturelt brudd med omgivelsene, da de muslimene Ylias først henvendte seg til var fattige og i mindretall i et hindudominert lokalsamfunn. Som et svar på denne dominansen, som førte til at flere og flere muslimer tok opp hinduiske skikker, fastslo Ylias at en muslims livførsel skal ta utgangspunkt kun i Profetens liv og ikke noe annet. Ylias oppskrift var meget vellykket og *tabligh*bevegelsen spredte seg ut til hele verden og er i dag omtalt som den viktigste muslimske misjonsbevegelse i det 20. århundre. Faktisk er dette den eneste sørasiatiske bevegelsen med gjennomslagskraft i den arabiske verden, noe som antagelig må sees i sammenheng med distanseringen til alt som har med politisk aktivitet å gjøre.³⁰

*Tabligh*bevegelsen etablerte seg i Norge i 1977 under navnet *Anjuman-e-Islahul Muslimeen* og moskeen *Madni Masjid* i Dælenga på Grunerløkka ble etablert i 1996 etter å ha vært plassert på Paulus plass fra 1982. Moskeen hadde i 2009 281 registrerte medlemmer og brodermoskéen på Holmlia hadde samme år 595 medlemmer. En ser dermed at *tabligh* ikke utgjør en stor del av den norske muslimske befolkningen i dag. Men moskéens spesielle profil og ideologi har ført til at den likevel er kjent på tvers av moskémiljøene. *Tabligh*miljøet er som sagt apolitisk, og er samtidig lite interessert i inndeling i ulike konfesjoner. De henvender seg til alle muslimer og de forskjellige medlemmene kan bekjenne seg til ulike lovskoler.³¹

²⁹ Vogt 1995: 20, 24. Lervik 1999: 102.

³⁰ Vogt 1995:29-31, Vogt 2000:227-229.

³¹ Vogt 2000: 227.

2.3.2 World Islamic Mission

Central Jam-e-Mosque World Islamic Mission Norway (WIM) har sitt opphav i Norges første *barelwimoské Central Jama'at-e-Ahl-e-sunnat Norway*. På grunn av interne konflikter brøt en gruppe ut herfra og registrerte i 1984 det nye trossamfunnet WIM. Moskeen har en løs tilknytning til den pakistanske misjonsbevegelsen med samme navn, selv om denne forbindelsen ikke eksisterte i menighetens første leveår.³² Misjonsorganisasjonen World Islamic Mission var ledet av Shah Ahmad Noorani frem til hans død i 2003. Noorani var sterkt involvert i pakistansk politikk som leder av et av partiene som representerer den brede *barelwi*-bevegelsens interesser.³³ Vi ser dermed at tilknytningen til hjemlandet og politikken der fortsatt eksisterer for moskeen WIM, i likhet med mange andre av moskeene i Oslo.

Som sagt tidligere var det WIM som stod for Norges første nybygde moské. Den stod ferdig i 1995 og i januar i 2000 kunne man for første gang høre lyden av bønnerop før fredagsbønnen. Moskeen var i 2009 registrert med 4839 medlemmer, noe som gjør den til Oslos og Norges største moskémenighet, eller nest størst om man regner med den landsdekkende *Det Islamske Fellesskap Bosnia-Herzegovina*. Lovskolen som de fleste medlemmer av WIM følger er *hanafiskolen*.³⁴

2.4 Det Islamske Forbundet (Rabita)

Det Islamske Forbundet fremstår som den viktigste arabiskspråklige moskeen i Oslo, både på grunn av medlemstallet på 2200 og den ganske omfattende virksomheten som drives her. Moskeen er kjent både i muslimske miljøer og til en viss grad også i det norske storsamfunnet. For eksempel kan man peke på internettsiden *islam.no*, som er drevet av sentrale *Rabita*-folk. Denne nettsiden er en viktig informasjons-, og diskusjonsarena for mange, spesielt unge muslimer i Norge. *Rabita* ble grunnlagt i 1987 og registrert i 1992 og ligger nå i Calmeyersgate.

'Det Islamske Forbundet' er moskéens registrerte navn og er en oversettelse av det arabiske *rabita al-islamiyya fi nurwij*, det islamske forbundet i Norge. Navnet er tatt fra broderorganisasjonen i Sverige *rabita al-islamiyya fi svede* som også var et forbilde i organiseringen av det norske *rabita*. Mellom 1988 og 1990 hadde moskeen en fast imam

³² Vogt 2000: 44.

³³ Vogt 1995: 24.

³⁴ Korrespondanse via e-post med informasjonsavdelingen i WIM 18.februar 2010.

betalt av den saudi-arabiske organisasjonen *Rabitat al-alam al-islami, Det islamske verdensforbundet*.³⁵ Dette er en internasjonal organisasjon grunnlagt i Mekka i 1962 med sikte på å spre islam ved å støtte opp om bestemte kulturelle og religiøse aktiviteter verden over. Saudi-arabiske *rabita* sikter på å spre religiøs ideologi som kan beskrives som konservativ sunni-ortodoksi med en brodd mot sufismens mystisisme. En kan også peke på en moderat islamisme inspirert av Muslimbrødrene, *al-ikhwan al muslimun*.³⁶ Hva slags tilknytning *Det Islamske Forbundet* i Oslo har til den saudi-arabiske organisasjonen i dag er uklart, men den ser ikke ut til å være særlig omfattende. Likevel blir moskéens ideologiske ståsted beskrevet av Kari Vogt som moderat islamistisk, preget av Muslimbrødre i ledende posisjoner.³⁷ En masteroppgave om *Rabita* skrevet av Silje-Iren Olsen i 2005 ved Universitetet i Tromsø viser også at selv om ikke tilknytningen til Muslimbrødrene er eksplisitt, er det mye som tyder på at store deler av moskéens miljø representerer broderskapets ideologi.³⁸

2.5 Utvalget: hvorfor velge disse moskeene?

Bakgrunnen for valget av informanter fra akkurat disse moskeene er preget av de representerer viktige aspekter ved det sunni-muslimske menighetsmangfoldet i Oslo. *Noor Moské* ble valgt av de grunnene som ble redegjort for ovenfor, nemlig deres spesielle historie og tidlige tilstedeværelse i Norge. De er også interessante fordi de utgjør en annerledes tilnærming til visse deler av islams trosfundament med en annerledes forståelse av profetdømmets karakter og Muhammads status som profetenes segl.

Madni Masjid fremstår som meget sentrale i en undersøkelse som denne oppgaven utgjør seg for å være da denne moskeen tilhører *tabligh*bevegelsen som har et særegent fokus på nøyaktig og iherdig etterlevelse av Profetens eksempel i alle livets situasjoner. Moskeen er også interessant fordi den har en viss tilknytning til *deobandi*bevegelsen, som er en av de viktige begelsene som har kommet til Norge særlig gjennom pakistansk innvandring.

Det som ofte bli sett på som motsatsen til *deobandi*, nemlig *barelwi*-bevegelsen, er representert i denne oppgaven ved Oslos største moské sett ut ifra medlemsmasse, *World*

³⁵ Vogt 2000: 45-48.

³⁶ Vogt 1995: 66-68.

³⁷ Vogt 2002: 94.

³⁸ Silje-Iren Nettelund Olsen, *Mellom tradisjon og modernitet. Det islamske forbund – Norge*, hovedfagsoppgave i religionsvitenskap, høst 2005, Universitetet i Tromsø, Det samfunnsvitenskapelige fakultet, Institutt for religionsvitenskap: 1-4.

Islamic Mission (WIM). Som den største moskeen og med tilknytning til den bevegelsen som den største andelen av norske muslimer tilhører er den en selvsagt kandidat. Men dette er ikke den eneste grunnen, da Profeten også her har en ytterst sentral rolle i bevegelsens tolkning av religionen. WIM er sterkt preget av sufisme blandet med folkereligiositet, som skaper en særegen opphøyelse av Profeten og en mystisk forståelse av hans natur.

Rabita er en av de få ikke-pakistanske moskeene som er profilert i media og blant muslimer. Den arabiskorienterte moskeen er godt kjent som et forum for unge muslimer i Oslo, og den er preget av at den er mer internasjonalt orientert enn andre moskeer med bakgrunn i bestemte opphavsland. Som en mindre og litt annerledes moské som likevel er meget synlig, er den aktuell. Noe av grunnen til *Rabitas* synlighet kan være den mer normative orienteringen som preger moskeen, samt en historisk tilstedeværelse av norske konvertitter til islam som har følt behovet for å spre informasjon om religionen til befolkningen generelt.³⁹

³⁹Bjerke m.fl.:69-70, 84-86.

3 Materiale, metode og etikk

3.1 På leting etter kontakter i moskémiljøene

Denne oppgaven bygger på empiri basert på intervjuer med muslimer som er medlemmer av eller har en tilknytning til de fire bestemte moskémiljøene i Oslo, som ble presentert i kapittel 1. I starten av arbeidet med oppgaven konstruerte jeg en intervjuguide og startet på prosessen med å etablere kontakt innad disse miljøene. Jeg tok en avgjørelse om at jeg skulle gå via de offisielle kanalene i hver moské. Dermed benyttet jeg først og fremst de enkelte nettsidene til hver moské med kontaktinformasjon, enten det var til informasjonsansvarlige eller andre lederskikkelser. I de tilfellene det ikke fantes nettsider å oppsøke, eller eksisterende kontaktinformasjon ikke var tilstrekkelig, brukte jeg Oddbjørn Leirviks nettsider med hans oversikt over islam i Norge: <http://folk.uio.no/leirvik/tekster/IslamiNorge.html>. Dette var en grei prosess, ikke preget av store problemer med å oppnå kontakt. I de fleste tilfellene ble jeg ganske snart henvist til enkelte personer som kunne tenke seg å være med på min undersøkelse. Jeg lagde også en liten tekst hvor jeg presenterte meg selv og mitt prosjekt. Denne teksten sendte jeg via e-post til de informasjonsansvarlige jeg snakket med. Jeg lagde også kopier som jeg distribuerte i noen av moskeene.

I noen tilfeller var det likevel vanskeligere å oppnå kontakt til tross for iherdig telefonaktivitet og distribusjon av pamfletter om prosjektet. Den opprinnelige fremgangsplanen tilsa at intervjuperioden skulle være ferdig før jul 2009, men da dette ikke var tilfellet og vårsemesteret nærmet seg bestemte jeg meg for å bruke alternative metoder for å skaffe informanter. Jeg oppsøkte da Muslimske Studentforening ved Universitetet i Oslo. De hjalp meg med å opprette kontakt og gjøre avtale om mine siste intervjuer.

En viktig problemstilling ved min fremgangsmåte har å gjøre med den makt jeg gav de offisielle strukturene i de enkelte moskeene, og den frihet de selv fikk til å velge mine informanter for meg. Opprinnelig hadde jeg ønsket å gå utenom disse strukturene, noe som hadde vært mer tidkrevende, men også lagt færre føringer fra moskéorganisasjonenes side på valg av informanter. Jeg bestemte meg likevel for at det ikke var et problem at jeg gikk via disse strukturene da min oppgave legger vekt nettopp på moskétilhørighet. Jeg fikk også inntrykk av at de informantene jeg fikk "tildelt", uansett ikke var ukritiske representanter for disse miljøene men hadde meninger som gikk både med og mot det som kan oppfattes som menighetenes teologiske plattform.

”Feltarbeid” i moskeene

Feltarbeid var ikke en del av min metodiske innfallsvinkel. Allikevel oppsøkte jeg flere av de ulike moskeene, for å få et inntrykk av hvordan noen av disse menighetene så ut på innsiden og hvordan ritualer som bønn ble praktisert. Jeg delte også ut det lille skrivet om mitt prosjekt ved disse anledningene, for å prøve å få tak i villige informanter. Denne relativt tynne observasjonen er ikke lagt til grunn for denne oppgaven, men var likevel viktig for meg i startfasen av arbeidet for å komme inn i feltet. I noen moskeer fikk jeg god kontakt med enkelte medlemmer som inviterte meg på ulike arrangementer i deres regi. På noen av disse arrangementene fikk jeg også kontakt med nye informanter.

3.1.1 Hvilket sjikt av norsk islam fanges opp?

Som vi har sett kan mine informanter ganske trygt plasseres inn i bestemte moskémiljøer. Spørsmålet som da tvinger seg frem er hvor representative mine informanter er, eller hvilken del av islam i Norge, nærmere bestemt Oslo, som fanges opp. Kort sagt kan en si at mine informanter representerer mellomsjiktet av norsk islam. Sagt med andre ord kan en kalle disse som medlemmer av ”mainstream islam”, flertallet som ligger mellom moderate og mer radikale muslimer. I kjølvannet av karikaturstriden og etter Dagbladets omstridte gjengivelse av karikaturen av Profeten så Norge i februar i år for første gang et ansikt på radikal islam i form av norskfødte Mohyeldeen Mohammad som holdt appell under en demonstrasjon på Universitetsplassen i Oslo. Akkurat hvor representativ Mohyeldeen Mohammad er for muslimer i Norge er uklart. Sannsynligvis utgjør radikale muslimer i Norge et lite mindretall, men det som er klart er at disse kreftene finnes og at de tydeligere enn før formidler et radikalt budskap til offentligheten. På motsatt side finner en det som kan kalles kulturelle muslimer, eller liberale/sekulære muslimer. En korrekt definisjon på dette fenomenet er vanskelig, men poenget her blir å peke på personer med en form for tilhørighet til islam eller en muslimsk kultur, men som har et mer avslappet forhold til religionens betydning for dagliglivets rutiner, selv om for eksempel grisekjøtt fortsatt kan oppfattes som tabu.⁴⁰ Poenget her er imidlertid at informantene til denne oppgaven synes å representere det tradisjonelle midtsjikt av de ulike strømningene i islam i Norge i dag, hvor et fokus på etterfølgelse av lovskolene og aktiv deltagelse i religiøse sammenhenger står sentralt i livet.

⁴⁰ Jamfør Oddbjørn Leirviks drøftning rundt dette temaet: ”Kulturelle muslimar - Definisjonsmakt, hegemonikamp og religionspolitikk” i *Nytt Norsk Tidsskrift* Nr 01 2009 ss. 74-80.

3.2 Informantene

Min målsetning for intervjuene var å intervjué én kvinne og én mann i hvert moské. Stort sett gikk dette uten problemer, men det var et par hindre i veien. Til tross for en god start mistet jeg etter hvert kontakten med de personene jeg hadde kommet i tale med i Rabita og måtte selv skaffe informanter her. Jeg fikk etter en stund tak i en kvinne med tilhørighet til moskeen. Mine resterende forsøk på også å få tak i en mann, ble ikke belønnet med suksess. Når det gjaldt Madni Masjid endte jeg opp med to menn istedenfor en fra hvert kjønn. Dette skapte opprinnelig litt bry for meg, men med tanke på at dette er en moské med tilknytning til tablighbevegelsen hvor menn har en betydelig mer aktiv rolle enn kvinner bestemte jeg meg for at dette ikke ble en problem.

Mine informanter er som følger:

KVINNE NOR MOSKE er 27 år og er gift med barn. Hun er veldig opptatt av å hjelpe andre mennesker. Hun peke på det positive potensialet i Muhammads eksempel, for enkeltmennesket og samfunnet som helhet.

MANN NOR MOSKE er 34 år og gift, og har barn. Som den eneste etniske norske muslimen i denne undersøkelsen står han i en særegen posisjon. Omtrent for ti år siden konverterte han til islam og ahmadiyyabevegelsen. MANN NOR MOSKE er opptatt av å forstå Guds handlende rolle i verdenshistorien og hvordan Gud har hjulpet menneskeheten gjennom å sende stadig nye profeter for å gjenopprette religionen til sitt sanne potensial.

KVINNE WIM er gift og er 26 år. Hun beskriver sin prosess å bli en aktiv muslim som først preget av opposisjon mot autoriteter til å finne seg til rette i en religion som hun mener har hjulpet henne å til å finne sitt eget potensial som menneske. KVINNE WIM er opptatt av å hjelpe andre og peker på Muhammads eksempel som en inspirerende kraft i denne sammenhengen.

MANN WIM er 25 år, gift, og studerer medisin. Han har alltid hatt en tilknytning til islam og til Profeten, men beskriver sitt liv som aktiv muslim i dag som preget av en prosess som tok han fra avstand til religionen til å bli en iherdig tilhenger av å følge Profetens eksempel. MANN

WIM peker på religionens fundamentale rolle i det å rettlede mennesker slik at en kan leve best mulig på jorden, samt gjøre en i stand til å nå Paradis i det neste liv.

KVINNE RABITA er gift og har ett barn. Hun er 27 år og vokste opp i et arabiskspråklig land, men har bodd i Norge i flere år. Hun prøver å leve et aktivt liv hvor hun kan formidle noe av Profetens eksempel og gjør dette ved å undervise kvinner i koranen.

MANN MADNI MASJID er 33 år, er gift og har et barn. Han studerer medisin. Etter oppveksten i Pakistan kom han til Norge som tenåring. MANN MADNI MASJID bruker mye tid på å forklare sitt forhold til islam og Profeten som pilarene i hans liv. Han beskriver sitt forhold til religion som om man skulle ha testet smaken på en suppe man lager, man tar bare én smak for å sjekke. Man spiser ikke hele bollen før en er fornøyd før en er fornøyd med resultatet. Slik har han oppdaget potensialet i islam ved å teste det ut, og er nå sikker på at det er oppskriften på et godt liv.

MANN MADNI MASJID 2 er 22 år og studerer jus. Han er født i Pakistan, men er vokst opp i Norge og har bodd her nesten hele livet. MANN MADNI MASJID 2 beskriver livet som en test, der den enkeltes mulighet til å bestå, ligger i å etterfølge Muhammads eksempel.

3.2.1 Anonymisering

Opprinnelig hadde jeg tenkt å la informantene velge sine egne navn for å anonymisere dem. Dette fikk jeg meget liten respons på, faktisk var det ingen som ønsket å gjøre dette. Jeg hadde da valget mellom å konstruere mine egne navn og lekte litt med tanken på å gjøre dette. Det endte med at jeg stod mellom det å gi dem typisk norske navn, og det å bruke mer tradisjonelle muslimske navn. Jeg syntes ingen av alternativene hadde noe særlig for seg. Jeg hadde ikke noe ønske om å lage stilige og eksotiske arabisk klingende navn, og bruk av norske navn som Leif, Otto eller Trine, appellerte ikke til min estetiske sans. Som man ser ovenfor endte det med en rent pragmatisk løsning der jeg simpelthen brukte kjønn og tilhørighet for å markere hvem det var snakk om. Dette tydeliggjør moskétilhørigheten, noe som synliggjør en viktig dimensjon ved oppgaven. Som leser slipper man da å hele tiden bla tilbake til metodekapittelet for å se hvilken moské den aktuelle personen hører hjemme i.

Jeg har unnlatt å nevne informasjon som jeg mener kunne muliggjort identifikasjon av de reelle personene bak navnene jeg bruker. Sitater der disse opplysningene har blitt nevnt i intervjuene har jeg prøvd å tilpasse slik at meningen kommer frem, men ikke mer personlige opplysninger. Ellers er prosjektet meldt til, og godtatt av Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD).

3.3 Intervjuene

3.3.1 Kvalitativ metode: det halvstrukturerte intervjuet

Professor i sosiologi Tove Thagaard skisserer ytterpunktene i formuleringen av det kvalitative forskningsintervju. På den ene siden finner man det lite strukturerte intervjuet som har preg av en samtale om allerede avtalte hovedtemaer. Denne formen gir informanten frihet til å ta opp nye temaer underveis, samtidig som det gir forskeren mulighet til å følge opp informantens fremstilling og utdype viktige områder som ikke opprinnelig var forutsett. Den motsatte tilnærmingen til intervjuet preges av en struktur som legger opp til en bestemt rekkefølge på spørsmålene som blir stilt og besvart. Likevel er det rom for informanten til å utdype svarene sine og gjøre rede for sin posisjon. Mellom disse ytterpunktene finner man det delvis strukturerte, eller halvstrukturerte intervjuet.⁴¹ Det metodiske grunnlaget for denne oppgaven er kvalitativt og intervjuene har vært halvstrukturerte. Valg av metode er preget av at det er gjort lite forskning på dette feltet. Den kvalitative metoden er en god måte for å åpne opp et nytt felt og muliggjør en holdning til feltet som preges av åpenhet for ny kunnskap og nye tilnærminger til temaet.⁴² Dette har vært spesielt viktig for meg da jeg har ønsket å få et innsyn inn i noe av dynamikken i forholdet mellom den troende muslim og Profeten Muhammad. Jeg har bevisst forsøkt å opprettholde en sensitivitet til eventuelt uventede aspekter ved de meningsbærende utsagnene om Muhammad og den beskrivelsen av etterfølgelse som mine informanter formidler. Valg av det kvalitative halvstrukturerte intervjuet har åpnet opp for en nærhet mellom meg som forsker og informantenes fortellinger, samtidig som jeg har beholdt en viss kontroll over gangen i intervjuet ved at det er lagt opp til å ha en viss form, som om nødvendig kunne modifiseres underveis. Og akkurat denne nærheten har vært uvurderlig for min evne til å forstå budskapet i de beskrivelsene og historiene jeg ble fortalt. Samtidig er det i denne sammenheng viktig å være oppmerksom på

⁴¹ Tove Thagaard, *Systematikk og innlevelse En innføring i kvalitativ metode*, 3. utgave, Fagbokforlaget, Bergen 2009: 88-89.

⁴² Thagaard 2009:12.

hva en slik nærhet bringer med seg. Thagaard peker nettopp på behovet for å reflektere rundt forskerens tilstedeværelse og aktive rolle i slike situasjoner.⁴³ De intervjuene jeg satt igjen med etter hver samtale, og som jeg senere skrev ned, er ikke rene fortellinger fra den enkelte informant. Det er mer korrekt å se intervjuene som et resultat av en dynamikk mellom meg som forsker og informantene, da samtalene i en slik situasjon går begge veier og påvirkes av begge parter.

3.3.2 Intervjusituasjonen

Som tidligere nevnt har intervjuene vært preget av at de var delvis strukturerte. Jeg hadde en ferdig strukturert intervjuguide som jeg forsøkte å gi en viss komposisjon. Da et av perspektivene jeg ønsket å legge til grunn for analysen var informantenes livsfortellinger, sørget jeg for at dette skulle reflekteres i intervjuguiden. Den startet i oppveksten og gikk frem til dagen i dag, noe som var tenkt å kunne fremheve eventuelle endringer fra barndommens Muhammad-forståelse til hva Muhammad betyr i dag, samt fange opp noe av hva som lå til grunn for disse endringene. Men selv om guiden var strukturert, var det ikke alltid at intervjuene ble like ordnete som planlagt. Ofte byttet informantene selv tema, eller hoppet til temaer som jeg hadde planlagt å ta opp noe senere i samtalen. Dette ga meg noen utfordringer i intervjusituasjonen. Men selv om jeg kunne stå i fare for å miste noe av kontrollen over intervjuet ga det også informantene mulighet til å tale fritt og utdype sine meninger. Det hendte at jeg måtte stramme inn intervjuet og flytte fokuset tilbake til de temaene jeg selv ønsket å belyse, men stort sett var dette ikke et problem. Den friheten den halvstrukturerte formen ga, muliggjorde at informantenes fortellinger ble sammenhengende og utfyllende.

Det er verdt å nevne den mulige diskrepans mellom mine informanternes utsagn om Muhammad og hva de i realiteten mener. Thagaard påpeker muligheten for at informanten i en intervjusituasjon føler behov for å fremstille seg selv i et godt lys. Hun påpeker også muligheten for at informanten opplever seg selv som underordnet forskeren, slik at hun eller han vil søke å tilpasse seg til hva de tror forskeren ønsker å høre.⁴⁴ I en intervjusituasjon hvor en ukjent person ønsker å vite hva man tenker om Muhammad er det mulig at man vokter sine ord og prøver å formidle et mest mulig positivt budskap. Dette kan spesielt være en mulighet i en periode hvor mange muslimer føler at islam er under angrep i offentligheten, og hvor

⁴³ Thagaard 2009: 19.

⁴⁴ Thagaard 2009: 105.

muslimer utgjør et mindretall i det norske samfunnet. Denne diskrepansen er umulig å beskytte seg fullstendig mot, men det er verdt å nevne at de spørsmål som jeg stilte ikke var særskilt kontroversielle eller provokative. Thagaard nevner at det finnes visse tegn som kan indikere at informanten er selvstendig og ønsker å formidle noe de faktisk mener. Dette kan være en pågående atferd hvor informanten føler behov for å rette på forskerens tolkning hvis de føler seg misforstått, eller at de formidler at de trenger mer tid for å fullføre sine resonementer.

Forholdet mellom virkelighet og ideal er også aktuelt når temaer som omhandler etterfølgelse av Muhammad blir tatt opp. I intervjuene får jeg kun versjonen til den enkelte informant om hvordan han etterfølger Muhammad uten å ha noen mulighet til å sjekke dette nærmere. Men dette er neppe et problem da målet med denne undersøkelsen er å fange opp meningsbærende tanker og forestillinger om Profeten. Om en bestemt informant forteller meg at han eller hun har en livsstil som ikke korresponderer med realiteten, vil jeg likevel få formidlet et ideal, og forestillinger om hvordan en *bør* etterfølge Profeten.

3.3.4 Transkribering

Jeg har brukt mye tid på å transkribere hvert enkelt intervju ordrett. Det var viktig for meg å få overført mest mulig av meningen som ble formidlet under intervjuene til det skriftlige formatet. Selv om dette selvfølgelig ikke er fullt ut mulig, la jeg stor vekt på å få med pauser og nøling, samt bastante og impulsive svar. Dette var en tidkrevende prosess, men i arbeidet med å tolke intervjuene satt jeg stor pris på at jeg hadde gjort en såpass grundig jobb. I bruken av sitater fra intervjuene i oppgaven, har jeg også forsøkt å videreføre noe av autensiteten fra intervjusituasjonen, selv om jeg har rettet opp enkelte grammatiske feil, som for eksempel setningsoppbygginger som ble for rotete til å formidle det jeg forstod som den opprinnelige meningen.

3.4 Min rolle – ledende spørsmål?

På mange måter gjorde min livssituasjon det lett å få en god flyt i de fleste av intervjuene jeg gjorde. Stort sett var jeg på samme alderstrinn med informantene og de fleste av dem hadde tatt eller var i gang med høyere utdanning. Selv om det også var store forskjeller mellom oss,

følte jeg at på denne måten hadde vi en felles plattform for god kommunikasjon. Et annet punkt som gjorde kommunikasjonen lettere, er min egen kunnskap om islam. Uten den kompetansen jeg har opparbeidet meg gjennom mine tidligere studier og interesse for religionen, samt forberedelsene til dette prosjektet, hadde det nok vært en vanskeligere vei å gå. Hyppig referering til arabiske termer og religiøse praksiser bidro til å komplisere intervjusituasjonen. Om jeg ikke hadde hatt en viss kjenskap til disse ville det blitt vanskelig å føre en sammenhengende samtale, selv om temaet enkelt og greit omhandlet muslimers forhold til sin fremste profet.

Intervjusituasjonene har likevel ikke vært uten vanskeligheter. En av utfordringene lå i å formulere spørsmål som kunne bringe informanten inn på temaer jeg selv ønsket svar på, uten at jeg tvang henne eller ham inn i tenkemåter som var fremmede for dem selv. Thagaard beskriver dette som å stille ledende spørsmål som ”ikke er forankret i informantens forståelse”.⁴⁵ Eksempler på dette var for eksempel når jeg ønsket å få et inntrykk av Muhammads rolle i den enkelte informants hverdag. Flere ganger hendte det at jeg spurte om Muhammad hadde en aktiv rolle, en tilstedeværelse i dagligdagse situasjoner, uten å få noe klart svar, og heller spørsmål tilbake om hva det var jeg egentlig mente. En slik tilstedeværelse innebar lite mening når man snakket om Muhammads rolle som et religiøst forbilde.

Ledende spørsmål innebærer slik en fare, men kan samtidig være en nødvendighet for å få formidlet klar mening. Jeg forstod etter hvert at for å få svar på det jeg ønsket å vite mer om måtte jeg tilpasse meg hva informanten fortalte meg om Muhammads betydning for deres liv, heller enn å basere spørsmålene på min egen forutintatte mening om hvordan religiøse skikkelser kan virke inn i en troendes liv.

3.4.1 ”Jeg” som kristen ”du” som muslim – hangen til å definere meg selv

Ikke lang tid inn i intervjuperioden la jeg merke til at jeg ofte ble definert som kristen av mine informanter. I sine forklaringer på spørsmålene jeg stilte dem, ble jeg ofte en slags representant for kristendommen i til forskjell fra den islamske religionen mine informanter redegjorde for. Selv om jeg forklarte at jeg studerte religion og ikke kristen teologi kan denne karakteriseringen av meg ha blitt oppmuntret av det faktumet at jeg var en student fra Det

⁴⁵ Thagaard 2009: 96.

teologiske fakultetet, heller enn for eksempel Det humanistiske fakultet. Dette kan ha brakt med seg visse religiøse konotasjoner.

Jeg noterte meg altså at jeg ofte ble sett på som en representant for ”det kristne” i intervjuene jeg gjorde. Jeg så ikke noe særlig problematisk i dette, selv om jeg personlig ikke har tatt et religiøs valg i livet som motiverer meg til å være en representant for kristendommen. Samtidig har jeg gjennom alle intervjuene ønsket å være åpen og ikke stenge mine egne tanker om religion ute fra samtalen, da informantene på mange måter blottet sine religiøse forestillinger for meg uten reservasjoner. Men noe lengre inn i arbeidet med informantene slo det meg at jeg hadde ubevisst tatt til meg noe av den kristne identiteten jeg hadde fått tildelt. Ved gjennomlesning av intervjuene kunne jeg se en tendens til at jeg formulerte spørsmål på en måte som tydeliggjorde min kristne bakgrunn, som en kontrast til det muslimske som informantene representerte. For eksempel spurte jeg en informant om å redegjøre for hvorfor det var viktig å etterleve Profetens eksempel ved å gjøre små, enkle ting som å gå ut av hjemmet med venstrefoten først, eller å sove på høyre side. Måten jeg formulerte dette spørsmålet på tydeliggjorde at jeg som norsk kristen ikke forstod den religiøse meningen eller frelsespotensialet i så enkle og praktiske handlinger. Da jeg ble bevisst min utviklingen i måten å formulere spørsmål på, følte jeg et visst ubehag over at jeg hadde ikledd meg en religiøs identitet i en situasjon hvor jeg ønsket å forholde meg mer nøytral og la informantens meninger komme frem. Samtidig gikk det også opp for meg at denne måten å uttrykke meg på, i noen situasjoner faktisk gjorde det lettere å få i gang en god samtale om de aktuelle problemstillingene.

Et inntrykk jeg sitter igjen med var at det var enklere for informantene å snakke med en person som hadde en tydeligere religiøs tilknytning enn en mer objektiv forskerfigur. Det ga meg også et hint om at det kvalitative intervjuet ikke fungerer godt om en prøver å kle på seg en falsk objektivitet. Selv om jeg som forsker er den som er ute etter informasjon, krever en slik intervju situasjon at meningsformidlingen i en viss grad går begge veier.

3.5 Hermeneutikk og forforståelse

I en kvalitativ studie som dette er det verdt å drøfte de hermeneutiske aspektene ved kunnskapsproduksjonen. Noe av særegenheten ved kvalitativ forskning er at det åpner opp for, eller er avhengig av en viss tolkning av den meningen som formidles fra informantene. Tolkingsprosessen starter allerede i intervju situasjonen og påvirker hvordan forskerens

oppfølgingsspørsmål formuleres. Da intervjuer er det empiriske datamaterialet for denne oppgaven fortsetter den hermeneutisk prosess i tolkningen av det tekstlige, transkriberte materialet. Et av de mest sentrale poengene i Hans-Georg Gadammers drøftninger rundt hermeneutikken er at mening ikke kan gripes uavhengig av sin kontekst. For Gadamer er språk den ideelle beskrivelse av den menneskelige forståelse, slik han ser den for seg i den hermeneutiske sirkel. Han mener at den eneste måten mennesket kan kommunisere mening på er gjennom *nytt* språk som blir til i den kommunikative prosessen.⁴⁶ All mening blir artikulert på bestemte måter via språket. Dette er noe vi ikke slipper unna, utenfor språket kan vi ikke formidle eller forstå mening og det er kun når språket blir *nytt* at meningen kan overskride tidligere usynlige barrierer. Ut ifra tanken om språket som forståelsens grunnlag, påpeker Gadamer at den hermeneutiske forståelsesprosess gjør seg gjeldende i alle sammenhenger. Ut fra en slik forståelse av hermenutikken ser en behovet for å forstå den konteksten mine informanter befinner seg i, for å kunne forstå den mening som tillegges Muhammad.

Thagaard peker på at hermeneutikk ikke innebærer en bestemt forskningsprosess.⁴⁷ Det er heller snakk om en holdning eller bevissthet til det materialet en jobber med. Clifford Geertz peker på behovet for å gjøre en ”tykk” beskrivelse.⁴⁸ Med dette menes å ikke bare gjøre rede for det som observeres, men også tolke hva handlingene betyr, både for informanten og for forskeren. Han hevder også at de tolkningene en kommer frem til ikke har sitt utspring i datamaterialet, men heller annen litteratur og tidligere forskning. Den forståelsen man sitter igjen med etter en tolkning kommer fra ens egen forforståelse av emnet. Selv om Geertz som antropolog arbeider med observasjon av handlinger, er hans forståelse av de hermenutiske prosessene også relevante i et arbeid som baserer seg på tolkning av intervju som tekstmateriale.

3.6 Analyse

Jeg har valgt en temabasert analytisk fremgangsmåte for å belyse de aspektene ved informantenes fortellinger der Muhammads rolle i deres liv fremstår som meningsbærende. På denne måten har jeg vært i stand til å identifisere noen gjennomgående trekk ved beskrivelser av Muhammad, og likheter og ulikheter i beskrivelsen av etterfølgelse av det profetiske

⁴⁶ Gadamer i: Sissel Lærgreid og Torgeir Skorgen (red.), *Hermeneutisk lesebok*, Spartacus Forlag AS 2001:144, 152-153.

⁴⁷ Thagaard 2009: 39.

⁴⁸ Jamfør Thagaard 2009: 39-40.

forbildet. På samme tid har jeg forsøkt å se hvilke krefter som virker inn på den enkeltes beskrivelser, enten dette har vært konfesjonell tilhørighet, tradisjonens førende innflytelse, kjønn eller subjektive valg av hvilke sider ved Muhammads karakter den enkelte informant identifiserer seg med.

4 Hvem er Profeten Muhammad?

Innledning

Her vil jeg forsøke å belyse betydningen av Muhammads plass i islam ved å peke på den sentrale rollen han har spilt som både som grunnlegger av religionen og som det fremste forbildet hvordan være en god muslim. Med dette som bakgrunn vil jeg undersøke hva det innebærer at Profeten er det perfekte eksempelet.

Er bildet av Muhammad objektivt? Fremstår det som selvfølgelig at alle troende forholder seg likt til hvem han var? Ut ifra en slik problematikk vil jeg også se på ulike tilnærminger til Profeten for å vise noe av mangfoldigheten i den islamske tradisjonens syn på Muhammad. En vinkling som søker å utforske ulike syn på Profetens betydning passer også godt inn i en gjennomgang av den biografiske *sira*-litteraturen om Muhammads liv. Etter en kort beskrivelse av sjangeren vil jeg presentere noen moderne biografier om Profeten, som gjennom sine ulike utgangspunkt fremhever bredden i beskrivelsen av ham og bidrar til å komplisere bildet av hvem Muhammad var og hvem han kan være.

4.1 Profetene

Ifølge islamsk tradisjon mottok Muhammad Koranen som åpenbaring fra Gud, gjennom erkeengelen Gabriel. Den første åpenbaringen mottok han antagelig i år 610, og dette fortsatte helt frem til hans død i år 632.⁴⁹ Åpenbaringene ble kategorisert i surer, eller kapitler, i det som ble Den hellige koran. Som islams åpenbarte bok, fra Gud til menneskene, står Koranen sentralt i religionens forståelse av seg selv. Dette er den primære og evige kilde til den guddommelige vilje.

Koranen forteller oss i sure 10:48 at hvert folk har sitt sendebud fra Gud som skal skape rettferd og fred. Muhammad er slikt sett en naturlig fortsettelse av den lange rekken profeter Gud har sendt til menneskene. Men Muhammads status er likevel høyere enn de vanligste profetene verden har vært velsignet med. Disse kalles *nabi*, eller rett og slett profeter. Muhammads posisjon kan derimot mer presist beskrives som *rasul*, nemlig sendebud. Ifølge en utbredt tradisjon skal det ha vært sendt 124 000 profeter og 313 sendebud

⁴⁹ Kari Vogt, *hva er islam*, Universitetsforlaget, Oslo 2007:15-16.

til menneskeheten gjennom tidene. Forskjellen mellom *nabi* og *rasul* ligger i at sendebudet ikke bare mottar åpenbaringer fra Gud, men også bringer med seg en ny religiøs lov. Blant slike *rusul* (flertall) finner vi i tillegg til Muhammad navn som Jesus, Moses, Noah og Abraham.⁵⁰

Et punkt hvor Muhammad skiller seg fra alle tidligere profeter og sendebud kommer til uttrykk i den etablerte forestillingen om Muhammad som profetenes segl, *khatam al-nabi*. Dette er tanken om Muhammad som den siste profet og er et teologisk prinsipp de aller fleste muslimske grupper vedkjenner seg til. Et relevant unntak er selvfølgelig *Ahmadiyya*-bevegelsen som bekjenner seg til den senere, ikke lovgivende profeten Hazrat Mirza Ghulam Ahmad. *Ahmadimuslimene* har her en annen forståelse av forholdet mellom *nabi* og *rasul* i og med de åpner for at flere profeter kan komme etter Muhammad, men da som *nabi*, altså en profet uten en ny lov. Deres syn på *nabi* kan dermed beskrives som en fornyer av den eksisterende religionen. *Ahmadimuslimenes* tolkning av *khatam al-nabi* har møtt hard motstand i den muslimske verden, og særlig i Pakistan hvor bevegelsen hadde sitt hovedkvarter frem til et forbud 1984.⁵¹ Mye av grunnen til motstanden mot *ahmadienes* syn ligger antagelig i at den spesielle oppfatningen av *khatam al-nabi* kan oppfattes som en nedgradering av Muhammads sentrale rolle i islam. Det har også blitt tolket som en innovasjon i religionen (*bid'a*), noe som defineres som ulovlig i sunniortodoksien.

4.2 Muhammad mellom Koranen og *hadith*

Mannen som mottok åpenbaringen, etablerte religionen og viste sine medtroende hvordan man skulle tilbe Gud, er selv lite tilstede i Koranen. Selv om det flere steder henvises til Guds sendebud, er faktisk Muhammads navn ikke nevnt mer enn fire ganger og det gis lite detaljer om hans liv og levemåte.⁵² Dette til tross for koranske utsagn som sure 33:21 hvor Muhammad fremstår som det fremste eksempel for etterfølgelse: "I Guds sendebud har dere hatt et godt eksempel, for den som setter sitt håp til Gud og den ytterste dag, og stadig kommer Gud i hu." Formaningene om å følge Muhammads eksempel finner man gjentatt flere ganger, som i sure 24:54: "Adlyd Gud, og adlyd Sendebudet". Koranen etterlater dermed liten

⁵⁰ Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1985: 56-57.

⁵¹ Kværne og Vogt 2002:11-12.

⁵² Tarif Khalidi, *Images of Muhammad*, Doubleday, New York 2009:24.

tvil om Profetens status i islam, men hvordan kan muslimer gjøre som Muhammad hvis religionens primære hellige skrift forteller så lite om ham?

Svaret på hvordan få tilgang til Profetens eksempel ligger i den meget omfattende *hadith*litteraturen. Her er samlet tusenvis av fortellinger om hva Profeten sa og gjorde ved ulike anledninger. Denne litteraturen lager igjen grunnlaget for Profetens *sunnah*. Kort sagt vil dette tilsi Profetens karakter, hans livsførsel. *Sunnah* bygger altså på *hadith*, men er et bredere begrep.⁵³ *Hadith* finnes det tusenvis av, og disse er ulikt gradert med hensyn på autensitet, men Profetens *sunnah* ligner mer på en idé av hvem Profeten var.

For å forstå vekten som tillegges Profetens *sunnah* i islamsk tradisjon kan man peke på et utsagn fra en av Muhammads mest kjente koner, Aisha. Hun beskrev Muhammad som ”den vandrende koran”,⁵⁴ altså Koranens budskap levd ut til det ytterste og det mest perfekte. Man ser dermed at for å virkelig følge islam må en se både til den guddommelige åpenbaringen, Koranen, og til den personen som i størst grad legemliggjorde denne åpenbaringen, nemlig Profeten. I et slikt lys fremstår Muhammad som ytterst sentral i islamsk religionsforståelse og utøvelse.

Uten Profetens veiledende eksempel kan ikke islam nå sitt fulle potensial hos den enkelte troende. En kan særskilt se Profetens grunnleggende rolle i den islamske rettstvitenskapen og rettsfilosofien, som først og fremst baserer seg på *hadith* om Profetens *sunnah*. Det er nemlig ikke Koranen som er den største kilden til islamsk lov, faktisk er det kun omkring 600 av Koranens 6236 vers som har direkte relevans for islamsk lovgivning i form av påbud, forbud og religiøse plikter. Av disse er kun omtrent 80 vers som har relevans i en striktere forståelse av lov som direkte påbud og forbud.⁵⁵ Dermed er Profetens *sunnah* selve målestokken som den islamske rettstradisjonen baserer seg på.

4.2.1 'isma

Tanken om etterfølgelse av Profeten i alle livets utfordringer er tett knyttet opp mot den islamske tanken om profeters ufeilbarlighet. Alle profeter sendt fra Gud er nødvendigvis personer med gode egenskaper slik som sannferdighet, høy intelligens og troverdighet, for å nevne noen. Men i tillegg til disse egenskapene står den sentrale doktrinen om *'isma*, nemlig

⁵³ Fatih Okumus, ”The Prophet as Example”, i *Studies in Interreligious Dialogue* 18 (2008) 1:83.

⁵⁴ Okumus 2008: 84.

⁵⁵ Daniel Brown, *A New Introduction to Islam*, Blackwell Publishing, Malden MA 2004: 124.

at profetene er beskyttet av Gud fra å synde og gjøre feil.⁵⁶ Selv om denne doktrinen ikke var etablert i islams tidligste tider, men må sees som resultat av senere teologisk utvikling, er den likevel sentral i muslimers tro på Profeten som religiøst forbilde i de fleste avgreninger av islam. Gud selv har garantert for at Muhammad prekte og levde sannferdig, uten denne garantien kunne det ha oppstått uklarhet i om Muhammads eksempel skulle etterfølges fullstendig. Her må det spesifiseres at doktrinen om *'isma* ikke betyr at profetene og Profeten ikke *kunne* gjøre feil. To punkter i forståelsen av profeter utgjør til sammen denne garantien, nemlig at deres opphøyde karaktertrekk gjorde synd og feil mindre sannsynlig og at Gud ville, om en feil ble gjort, rette på denne ved en ny åpenbaring.⁵⁷

Et godt eksempel på hvordan Gud retter opp en profets feil finnes i tradisjonen om Muhammads liv i perioden før emigrasjonen til Medina. Her finner vi Muhammad i samtale med den mekkanske stormannen Walid, som Profeten prøver å overbevise om sannheten ved islams budskap. Flere ganger i samtalen blir Muhammad avbrutt av en gammel mann som nylig har konvertert til islam. Denne mannen ønsker at Profeten skal resitere en sure fra Koranen. Muhammad blir etter hvert irritert på denne gamle mannen og prøver heller å bruke energien sin på den mektige Walid. Dessverre er Walid ikke interessert i å høre på hva Muhammad har å si. I etterkant av dette møtet får Muhammad en ny åpenbaring fra Gud som utgjør sure 80:1-12 hvor Profeten irettesettes kraftig av Gud for ikke å ha tatt seg av den fattige troende som faktisk søkte hans innsikt til fordel for en uinteressert stormann.⁵⁸ Slik ser vi hvordan islam viser at Profeten faktisk kan feile, men at Gud retter ham opp. Dermed kan en påstå at i islamsk dogmatikk er det kun med en slik guddommelig garanti for profeters ufeilbarlighet at tanken om fullstendig etterfølgelse er mulig.⁵⁹

Et interessant poeng ved doktrinen om *'isma* er hvordan den tydeliggjør islams balansegang i vurderingen av Profetens status. Tradisjonell sunniortodoksi understreker at Muhammad kun var et menneske, men likevel er det visse aspekter som tillegges profeter som gjør dem til noe mer enn vanlige folk. Denne balansegangen er et viktig aspekt i islams historiske utvikling og gir oss en mulighet for å se på diversiteten i synet på Muhammad. I det følgende vil jeg ta for meg hvordan den mystiske sufitradisjonen har forholdt seg til Muhammad.

⁵⁶ Schimmel 1985: 57-58.

⁵⁷ Okumus 2008: 82-83, Schimmel 1985: 60.

⁵⁸ Tariq Ramadan, *The Messenger: The Meanings of the Life of Muhammad*, Penguin Books, London 2008: 47-48.

⁵⁹ Schimmel 1985: 59.

4.3 Islamsk mystikk - sufisme

Til grunn for mystikernes forståelse av *'isma* ligger insisteringen på Muhammads spesielle og oppøyde status som den fremste og endelige profet til menneskeheten. Her skal jeg ikke gå inn i en lang drøftelse av sufismens historie og utvikling, men det er likevel interessant å påpeke en reorientering i mystikernes virksomhet. De tidligste sufimestrene, som la grunnlaget for den mystiske tilnærmingen til islam, hadde den ene Gud som sitt eneste mål. I sin streben etter guddommen kan en nesten si at Muhammad ble satt til side for en mer direkte tilnærming til skaperen for den enkelte sufi. Blant disse finner man Hassan av Basra (d. 728) og Rabi'a av Basra (d. 801). Verdt å nevnes er også Husayn ibn Mansur al-Hallaj, som ble henrettet på kalifens ordre i 922 etter å ha ytret ordene "Jeg er Sannheten". Denne ytringen må forstås som et uttrykk for al-Hallajs opplevelse av å bli ett med Gud i den intense religiøse ekstasen, noe som ble ikke akseptert av de mer lovskoleorienterte makthaverne i Bagdad.⁶⁰ Over tid, og antagelig som en følge av legalistenes negative holdning til sufienes fokus på Gud alene, utviklet det seg en større og større opphøyning av Muhammad som det perfekte menneske og profet også innad i de mystikk-orienterte miljøene.⁶¹

Muhammad fremstår på mange måter som den perfekte sufi, det beste eksempelet for mystikeren i hans streben etter Gud. Dermed er også fokuset på hans indre kvaliteter, hans rene hjerte og hans nærhet til Gud.⁶² I et slikt lys kan for eksempel doktrinen om *'isma* forstås som en vurdering av nettopp Muhammads nærhet til Gud. Profetens syndfrie status tolkes i et mystisk språk som et resultat av hans åndelige reise gjennom uttalige lag av lys på vegen til Gud. Hvert lag som passerer fører ham nærmere Gud, og hans spirituelle status øker jo nærmere han kommer. Slik kan Muhammads syndfrihet relateres til hans intimitet til Gud og den spirituelle selvbevissthet en slik nærhet til Guds nåde medfører. Vi ser dermed at Muhammads feilfrihet i denne forståelsen ikke er en objektiv nødvendighet i forholdet mellom Gud og profeter, men et resultat av Hans nåde, og Muhammads enestående personlighet. Men selv om Muhammad er enestående og få eller ingen kan håpe å oppnå hans status i forhold til Gud, er han likevel et levende bilde på sufienes selvforståelse i sin egen streben etter guddommen.

Selv om den berømte mystikeren Ibn al-Arabi (d. 1240), med sitt fokus på konstruksjon av teologiske systemer, ikke kan kalles en mainstream sufi har han likevel hatt

⁶⁰ Kari Vogt, *Islams hus*, 3. opplag, J.W. Cappelens Forlag AS, Oslo 2003:160-164.

⁶¹ Schimmel 1985: 130, Khalidi 2009: 151-153.

⁶² Khalidi 2009: 157-159.

en meget stor påvirkning på det vi kan kalle en sufistisk verdensforståelse og kosmologi. I hans kompliserte hovedverk *Al-Futubat al-Makkiya* (Mekkanske åpenbaringer) fremstår *al-insan al-kamil* (Det perfekte mennesket) som grunnen til at verden eksisterer. Det perfekte mennesket er en figur som kan identifiseres både med det første mennesket Adam og Muhammad selv. Det kan også tolkes som en oppnåelig status for gudsøkeren som har den rette selvinnsikt og selvdisciplin. Muhammad gir åndelig næring til den som søker Gud ved å følge Profetens eksempel. Dermed har Det perfekte mennesket arvtakere også i dag, noe som må tolkes som en henvisning til sufimestrene. I Ibn al-Arabis verdensbilde kan Muhammad beskrives som et kosmisk prinsipp samtidig som han er en historisk figur, han er med andre ord tilstede i og utenfor historien. Muhammad var Det perfekte mennesket skapt av Gud før universet ble til, en skjult skatt så vakker at Gud skapte verden for å vise den frem. Denne perfekte mannen ble så opphavet til Adam, skapt av hans lys, likesom alle de andre profetene også utstrømmer fra Muhammad. Slik har rekken av de 124 000 profetene og 313 sebdebud startet i Det perfekte mennesket Muhammad og ved Muhammads komme som profetenes segl (*khattam al-nabi*) er profetdømmet fullendt.⁶³

Den rollen Profeten spiller hos Ibn al-Arabi, som grunnlag for verdens tilblivelse og som en åndelig opprettholder av Guds orden, kan som sagt ikke overføres direkte på alle sufiinspirerte muslimers forståelse av Muhammad. Men med tanke på den innflytelse Ibn al-Arabi har hatt på bildet av Muhammad⁶⁴ som det pre-eksistente, perfekte mennesket, kan man spørre seg hvordan dette bildet kan eksistere sammen med ortodoksiens prinsipp om Muhammad som kun et menneske, med bare menneskelige egenskaper. Ibn al-Arabis Muhammad er skapt av Gud og er ikke evig og ett med Han, slik som det kristne Logos. Det er likevel ikke uhørt å peke på likhetene med den kristne forståelsen av Jesus, som tok del i skapelsen sammen med Gud (Johannes 1:1-18) for så å bli inkarnert på jorden. Likhetene med Kristus blir i denne delen av sufismen slående. Men det er likevel noe eget ved Muhammad, for selv om han opphøyes til en gudelignende skikkelse er han fortsatt Guds tjener og skapning.⁶⁵ Men selv om Profeten her ikke kan direkte sammenlignes med Logos, gjør likhetstrekkene det lettere å se de interne ulikhetene i religionen islam og en forstår mye av bakgrunnen for det spente forholdet mellom de systematiske lovtradisjonene og den mer ukontrollerbare sufitradisjonen.

⁶³ Khalidi 2009: 169-174.

⁶⁴ Schimmel 1985: 134-138.

⁶⁵ Schimmel 1985: 142-143.

4.4 Feiringen av Profetens fødselsdag

Muhammads fødselsdag settes til den 12. *Rabi' al-awwal*, den tredje måneden i den islamske kalenderen. Feiringen av Profetens fødselsdag kalles *maulid* og har lange tradisjoner i hele den muslimske verden, spesielt i Nord-Afrika og Midtøsten. For eksempel gjennom hele middelalderen var det vanlig med storslagne feiringer i Mekka. Det var under det sjiamuslimske Fatimideriket (969-1171) i Egypt at feiringen utviklet seg til en stor festival der store deler av samfunnet deltok og denne formen spredte seg til resten av den muslimske verden. Sufismen har også spilt en stor rolle i utviklingen av de mystiske aspektene av denne feiringen og en kan her se en typisk sammenblanding mellom muslimsk folkereligjøstet og mystisisme.⁶⁶

Noe av det mest sentrale i *maulid* er hyllest til Muhammads liv gjennom resitasjon av poesi eller annen litteratur. Faktisk knytter kjærligheten til Profeten seg til en sterk tro på mirakler gjennom denne delen av feiringen, da det å høre på slike resitasjoner skal føre med seg guddommelig belønning i dette livet, eller i det neste. Muhammad fremstår her nesten som et bindeledd mellom Gud og menneske, da hyllest av ham gir guddommelig gevinst. En kan dermed tolke deler av denne feiringen dit hen at Muhammad indirekte tilskrives overnaturlige egenskaper, som kan komme i konflikt med det ortodokse synet på Muhammads status.

Tradisjonen for feiring av *maulid* går ikke tilbake til Profeten eller hans følgesvenner (*sahaba*). Av denne grunn er den også utsatt for kritikk av de som mener en slik feiring kan være en trussel mot Guds enhet (*tawhid*), da en slik feiring er en innovasjon i religionen som står i fare for å oppøye Profetens status til noe mer enn et menneske. For eksempel sier Koranen tydelig i sure 2:130 at Muhammad ikke skal opphøyes noe mer enn de andre profetene, som alle var mennesker om enn mennesker med de beste egenskaper. Den berømte middelalderteologen og reformatoren Ibn Taymiyya (d. 1328) kan nevnes som en motstander av det han så på som overdådige feiringer uten feste i Profetens *sunnah*.⁶⁷

Til tross for motstand fra mange autoriteter i det mer offisielle islam, har feiringen av Profetens fødselsdag ikke på langt nær blitt utryddet. Fra 1800-tallet og frem til i dag har *maulid* på mange måter fått en roligere form med mindre fokus på mystiske elementer. Så selv om mange muslimer fortsatt synger hyllest til Profeten, kan en se at han også har blitt

⁶⁶ Schimmel 1985: 145-147.

⁶⁷ Schimmel 1985: 147, 155-156.

knyttet opp mot et moderniseringsprosjekt hvor hans eksempel fremheves i lys av hans politiske og sosiale egenskaper.⁶⁸

Fokuset på Muhammad medfølgende feiringer av hans fødselsdag er et trekk en kan finne igjen i den sufi-orienterte *barelwi*-bevegelsen, representert i Oslo blant annet av World Islamic Mission. WIM arrangerer hvert år, sammen med andre *barelwi*-moskeer, en felles marsj gjennom Oslos gater nettopp i anledning Profetens fødselsdag, og dette regnes som en av deres viktigste feiringer. Den enorme statusen og vekten som tillegges Muhammad hos *barelwiene* har mange likheter med den historiske opphøyning av Muhammad ved feiringene nevnt overfor. Derfor kan vi i dette tilfellet se at moderniteten ikke har redusert deres ærefrykt for Muhammad, da Profeten her fremstår som allvitende, allestedsværende og med mulighet for å gå i forbønn for de troende.⁶⁹ Slik settes Muhammad opp nesten som et bindeledd mellom menneske og Gud.

4.5 *Sira*: en kort gjennomgang

Den biografiske genren om Profeten Muhammads liv går tilbake til Ibn Ishaqs (d. 767) verk *Sirat Rasul Allah*. Dette er den første biografien om Muhammads liv vi kjenner til, men boken eksisterer i dag ikke i sin opprinnelige form. Det vi sitter igjen med er overlevert via Ibn Hisham (d. 833) og er revidert av ham. Så å si all senere *sira*-litteratur⁷⁰ bygger Ishaqs fremstilling av Muhammads liv.⁷¹

Mens *hadith* gir innsikt i Profetens *sunnah* som danner grunnlaget for islamsk etikk og lovgivning står *sira*-litteraturen for en mer narrativ fortelling om Muhammads liv og leven. Selvfølgelig inneholder den biografiske sjangeren henvisninger til Profetens *sunnah*, men formålet er først og fremst å fortelle om Muhammad fra fødsel og oppvekst gjennom motstand og kamp frem til seierherrens død.⁷² Det er også verdt å nevne at samlinger av *hadith* først fant sin form etter Ibn Ishaq, i og med de eldste og mest verdsatte samlingene *Sahih Bukhari* og *Sahih Muslim* på 800-tallet.⁷³

⁶⁸ Schimmel 1985: 158.

⁶⁹ Vogt 2007: 102.

⁷⁰ ⁷⁰ Jeg bruker her *sira* som et generisk begrep som henviser til skriftlig biografi jmf. Tarif Khalidis (2009) bruk av begrepet: ss.15-19, selv om *sira* ofte forstås som kun de klassiske biografiene om Profetens liv.

⁷¹ Brown 2004:69.

⁷² Khalidi 2009: 15.

⁷³ Ordet *Sahih* henviser til den positive vurderingen av autentisiteten som tillegges de respektive forfatterens *hadith*samlinger. Æresbetegnelsen *sahih* kombineres med forfatterens navn i det som har blitt de mest brukte

Tarif Khalidi skisserer i sin bok *Images of Muhammad: Narratives of the Prophet in Islam Across The Centuries* (2009) et grovt bilde av *sira*ens utvikling. Han peker på tre hovedfaser: Først finner man det han kaller grunnleggerne av sjangeren, nemlig Ibn Ishaq, Ibn Sa'd, al-Baladhuri og al-Tabari. Det som kjennetegner denne første perioden er en inkluderende holdning i samlingen av fortellinger om Profeten, uavhengig av de enkelte delenes konsistens i forhold til hverandre. Her var prinsippet at alle historier skulle inkluderes heller enn å forkaste det som ble ansett som usikkert eller usammenhengende. Etter denne fasen kommer en periode fra rundt 1000-tallet og utover med en mer kritisk holdning i utarbeidelsen av de ulike *siraer*. Her kan en se kanoniserende tendenser med et mål om å skape en sammenhengende biografi som kunne tjene som et moralsk kart for den enkelte troende. Her fastholdes Muhammad som det fremste menneskelige eksempel for etterfølgelse, men også hans mer overnaturlige egenskaper som syndfrihet (*'isma*), preeksistens og hans mirakuløse evner. Til slutt i Khalidis oppdeling finner vi fra 1800-tallet en ny trend med apologetiske biografier i stor grad rettet mot europeiske orientalistene. Denne siste perioden må nødvendigvis forstås på bakgrunn av kolonitiden og den enorme påvirkning europeisk dominans hadde på den muslimske verden. Særlig kan en se disse defensive bøkene som et svar på europeisk forskning basert på islamske kilder hvor Profeten ofte ble satt i et dårlig lys.⁷⁴

Det er den tredje og siste gruppen vi skal se nærmere på i den siste delen av dette kapitlet. For, i polemikken mot vestlige forskere og misjonærens negative fremstillinger av Muhammad, finner en også forfatterens ønske om selv å forstå Profeten i en moderne tidsalder. Hvordan forene moderniteten og moderne vitenskap med bildet av Muhammad, har vært et tema for mange muslimske biografer og for vise dette vil jeg ta for meg tre moderne forfatters *siraer* med ulike fremgangsmåter. Muhammad Hussayn Haykal (d. 1956) og Tariq Ramadan (f. 1962) skriver begge på en måte som forholder seg til moderniteten, men med ulike strategier for å håndtere forholdet mellom tradisjon og modernitet. Sheikh Safi-ur-Rahman al-Mubarkpuri (f. 1942) representerer derimot en gren innenfor *sira*-sjangeren som opprettholder og viderefører den tradisjonelle biografiske stilen.

4.5.1 Muhammad Hussayn Haykal

titlene på disse samlingene. *Sahih Bukhari* og *Sahih Muslim* henviser dermed til samlingene ført i pennen av Muhammad ibn Ismail al-Bukhari og Abul Husayn Muslim ibn al-Hajjaj Qushayri al-Nishapuri.

⁷⁴ Khalidi 2009: 15-19.

I sentrum for egypteren Muhammad Haykals tanker om islam ligger ønsket om å vise religionens fullstendige rasjonalitet, særlig med tanke på vestlige forskeres nedgradering av dette aspektet ved religionen. Haykal avviser at islam er irrasjonell og peker på at det er den islamske tradisjonen opprettholdt av den religiøse eliten som er problemet. Den eneste troverdige kilden, sier Haykal, er den fullstendig rasjonelle Koranen, som må være veiledende i all religiøs forståelse. Ut ifra et slikt ståsted ønsker Haykal å skrive en biografi som kan være Profeten verdig i det 20. århundre basert på vitenskapelige metoder.⁷⁵

Haykals biografi *Hayat Muhammad* (Muhammads liv) ble utgitt i 1935 i bokform. Den har oppnådd stor popularitet innen *sira*-sjangeren og har blitt utgitt i mer enn ti utgaver. Selv om bokens uttalte mål er å være vitenskapelig og rasjonell, er det litt vanskelig å definere hva som utgjør en vitenskapelig tilnærming hos Haykal. Muhammads mirakler blir forkastet, nedtonet eller forsøkt forklart ved å peke på naturlige prosesser eller ved bruk av psykologiske forklaringer som under drøftingen av Muhammads himmelreise. Denne reisen skjedde ifølge tradisjonen på kun én natt og Muhammad red en mektig hest fra Mekka til Jerusalem og gjennom himmelens sfærer. Likevel er det mye mytisk stoff fra *sira*-litteraturen som Haykal bygger på uten å problematisere dette.⁷⁶ Muhammads bruk av vold nedtones, til forskjell fra tidligere forfattere av *sira* hvor dette var fremhevet som et eksempel på hans egenskaper som krigsherre. Muhammads mange ekteskap diskuteres også inngående.

Det bildet av Muhammad en sitter igjen med hos Haykal er en rasjonell profet som hadde en enorm og vedvarende innvirkning på menneskeheten, med vekt på egenskaper som kjærlighet og tilgivelse. Haykal legger også Muhammad til grunn for å legitimere et moderne demokratisk samfunn og for å kritisere den religiøse elitens monopol på religion. Slik ser man at Haykals Muhammad reflekterer den perioden i egyptisk historie forfatteren befant seg i.⁷⁷ I et slikt lys kan en også tolke Haykals harde utfall mot vestlige forskere og misjonærer som et angrep på autoritetsstrukturene i datidens Egypt, både kolonimakten og dens lokale støttespillere.⁷⁸

⁷⁵ Andrew Rippin, "Ch. 3: Muhammad and His Biographers" i *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices*, ss. 47-64, Routledge 1993:51-52.

⁷⁶ Khalidi 2009: 274.

⁷⁷ Rippin 1993: 53-54.

⁷⁸ Khalidi 2009: 280.

4.5.2 Tariq Ramadan

Tariq Ramadans *sira The Messenger: The Meanings of the Life of Muhammad* (2008) har mange likheter med Haykals fremstilling av Profeten. Begge prøver å relatere Muhammads biografi til den tiden de lever i heller enn å fokusere på en gyllen tid da islam var på sitt mest perfekte. Ramadan skriver ut ifra en ganske annen kontekst enn den Haykal befant seg i under det britisk-dominerte Egypt. Selv om Ramadan har et internasjonalt perspektiv i sitt akademiske og politiske virke, er hans store fokus på hvordan muslimer i minoritetsposisjon i Europa og Nord-Amerika kan forene sin tro med et aktivt medborgerskap. Ramadan ønsker å vise hvordan Profetens fullkomne karakter og eksempel gjorde det mulig å leve et godt liv både i minoritetsposisjon som i tiden i Mekka før eksilet (*hijra*) og i et mangfoldig samfunn med muslimsk dominans som i Medina. Det man sitter igjen med er et bilde av Profeten preget av åpenhet til andre religioners etiske ressurser, vilje til fredelig sameksistens og en dyp spirituell innsikt. Muhammad fremstilles med fokus på hans etiske karakter som bryter ned bånd mellom mennesker av ulik tilhørighet gjennom det Oddbjørn Leirvik beskriver som en ”samvittighetsbasert og universell etikk.”⁷⁹

Det største skillet mellom Haykal og Ramadan ligger nok i bokens form og hvem den er rettet i mot. Haykals bok må som sagt på mange måter leses som et rasjonaliserende forsvar av Profeten mot vestlig kritikk, samtidig som han bruker Muhammad for å forsvare sin tro på et fritt demokratisk samfunn. Ramadan derimot har ikke det samme behovet for å forsvare at Profeten faktisk var et godt eksempel. Hans bok er i stor grad rettet mot muslimer som allerede har stor respekt for sin Profet. Ramadan har derfor ikke et behov for å være defensiv eller polemisk. Ramadan ønsker heller ikke å forklare hvorfor Profeten er relevant, eller å bortforklare overnaturlige aspekter ved Profetens biografi. Heller søker han å *forstå* hva profeten betyr i dag uten å henge seg opp i hva som er rasjonelt akseptabelt eller ikke. Et eksempel på dette er den nevnte himmelreisen. Ramadan forneker ikke at dette faktisk var en fysisk reise, men åpner samtidig opp for at det var en reise i ånden. Han sier at dette spørsmålet ikke er viktig, men hos Ramadan har reisen en viktig symbolsk mening både om forholdet mellom Mekka og Jerusalem, men først og fremst som en fremheving av bønnens potensial i streben etter den guddommelige virkelighet.⁸⁰ Ramadan velger dermed ikke å ta et standpunkt når det gjelder himmelreisens natur, men fokuserer heller på den symbolske meningen bak historien.

⁷⁹ Oddbjørn Birger Leirvik (2008). Muhammad, Christ and Modern Consciences. *Studies in Interreligious Dialogue*. 18(2), ss. 129- 152: 129. (Min oversettelse).

⁸⁰ Ramadan 2008: 70-74.

Som sagt skriver de to forfatterne i to helt forskjellige kontekster, men det kan kanskje også være mulig å beskrive Ramadans vinkling på Muhammad som post-moderne heller enn modernistisk. Ramadan skriver med selvtillit og med et fokus på spiritualitet og islams evne til å eksistere sammen med andre religioner og etiske systemer. Moderniteten og dens trang til å forklare alt rasjonelt er ikke tilstede som hos Haykal, heller finner man en undring over den humane Muhammads helhetlige karakter som religiøs og politisk leder, med et ønske om å forstå hvordan dette kan gjøres gjeldende i dag.

4.5.3 Sheikh Safi-ur-Rahman al-Mubarkpuri

Safi-ur-Rahman al-Mubarkpuris biografi *Ar-Raheeq Al-Makhtum*, eller *The Sealed Nectar*,⁸¹ vant i 1979 Det islamske verdensforbundets førsteplass i en internasjonal konkurranse om å skrive den beste boken om Profetens liv. Vi så i kapittel 1.4 at Det islamske verdensforbundet er preget av en konservativ sunni-ortodoksi, noe som reflekteres av valget av vinneren i konkurransen. Dette er en fremstilling som er tradisjonell i form og innhold. Mye plass brukes på å redegjøre for den arabiske bakgrunnshistorien fra Abraham og Ishmael, og å sette Profeten inn i den lokale historiske konteksten. Det arabiske er i fokus. I motsetning til Haykals og Ramadans bøker fremstår ikke denne biografien som et forsøk på å tilpasse Muhammad moderniteten. Sammenlignet med Haykal for eksempel, viser ikke al-Mubarkpuri noe interesse i å se bort fra Profetens rolle som hærfører. Dette er heller et tema som blir tildelt betydelig plass, som et viktig aspekt ved Muhammads geni. På den samme måten er Muhammads himmelreise simpelthen en viktig hendelse, Det gjøres ikke noe forsøk på å forklare denne med rasjonelle metoder eller peke på at det kun var en åndelig reise. Eksplisitt sier forfatteren at mens Muhammads motstandere ikke trodde på hans fantastiske reise, var det ingen tvil blant de sanne muslimene som godtok Profetens fortelling.

Sammenligner en med Ramadans Muhammad, som fremstår som en figur som har dyp respekt for universelle menneskelige verdier, har al-Mubarkpuri et tydeligere behov for å peke på det historiske bruddet islam bar med seg fra hedensk umoral, og med jøders og kristnes halvhjertede religion til fordel for en ny komplett og endelig religion. En ser dermed at al-Mubarkpuris Muhammad er tydelig tradisjonell, samtidig som den er opptatt av å avgrense

⁸¹ Safi-ur-Rahman al-Mubarkpuri, *Ar-Raheeq Al-Makhtum (The Sealed Nectar)*, 2. Utgave Darussalam International Publications Ltd. London 2002.

islam mot alle andre religioner og kulturelle verdssystemer. Selv de monoteistiske religionene fremstår kun som verdige når de reflekterer noe av islams budskap.

5 Teoretisk rammeverk

Innledning

I dette kapitelet vil jeg gjennomgå de primære teoretiske perspektivene som ligger til grunn for analysen av mine intervjuer. Min innfallsvinkel til materialet er trefoldig og starter med en drøfting av den enkelte informants *implisitte biografi* av Profeten. Denne delen baserer seg på tanken om at meningsbærende fremstillinger av Profeten er nært tilknyttet den enkelte informants verdenssyn og den historiske og politiske konteksten hun befinner seg i. Videre vil jeg se på bruken av livsfortellinger som grunnlaget for fremstilling av ulike Muhammadbilder: Hvordan formidles forestillingen om Muhammad ut ifra den enkeltes livserfaringer og hva vektlegges av ulike informanter med tanke på deres kjønn og konfesjonelle tilhørighet? Til slutt ser jeg på hva det vil si å følge et religiøst forbilde ved å kontrastere to ulike former for *imitatio*: først etterfølgelse av Profeten Muhammad, deretter Jesus-etterfølgelse i den kristne tradisjonen. Ved å kontrastere disse to søker jeg etter særtrekk ved *imitatio* som kan si oss noe om ulike tyngdepunkt i etterfølgelsen av Muhammad.

5.1 Litterær og personlig biografi

5.1.2 Muhammad i *Sira* og den historiske Jesus

I kapitelet om ulike fremstillinger av Profeten Muhammad ble det gitt et raskt innblikk i noen få biografier, *siraer*, skrevet om Profetens liv. Disse biografiene skilte seg fra hverandre i forhold til hvordan Muhammads liv ble satt i kontekst, og hvilken mening hans liv gir i en moderne kontekst. Egypteren Muhammad Haykal befant seg i en periode preget av modernitetens utfordringer og den britiske kolonimaktens overherredømme. For Haykal var fremstillingen av Profeten preget av ønsket om å forsvare islam mot vestlige anklager om irrasjonalitet ved å bevise den naturlige syntesen mellom islam og moderne vitenskap. Samtidig kan man lese hans bok som en kritikk av det egyptiske *'ulamas* monopol på religiøs myndighet. På motsatt side fant vi Tariq Ramadans bok som vektlegger Muhammads, og dermed islams evne til å leve sammen med andre religioner og etiske systemer. Ramadan understreker Muhammads humanitet og hans respekt for de tingene som binder menneskeheten sammen. En kan dermed lese Ramadans Muhammad som et ideal for og en implisitt støtte til det fargerike fellesskapet som preger det stadig mer etnisk og kulturelt

kompliserte Vesten. Ved siden disse fant vi Safi-ur-Rahman al-Mubarkpuris *sira*, som fremstår som sterkt påvirket av den tradisjonelle sunni-ortodoksien som hersker på den arabiske halvøy. Al-Mubarkpuri fremstiller Muhammad i en tydelig tradisjonstro drakt og det gjøres ikke noe forsøk på å forstå Muhammad i relasjon til moderniteten. Profetens enestående karakter fremheves som en motsetning til alle andre religiøse forbilder og etiske systemer.

En ser dermed at de enkelte forfatternes fremstilling av Profetens liv i stor grad er påvirket av den historiske og geopolitiske konteksten de selv befinner seg i. Forfatternes forskjellige samtid og verdensanskuelse fører til varierende bilder av hvem Profeten var. Når en er klar over dette kan en spørre seg hva det er å skrive en biografi om Muhammad, eller enda mer grunnleggende, hva er det å skrive en biografi?

Professor i nytestamentlig teologi Halvor Moxnes har tatt opp mange av disse spørsmålene, ikke med fokus på Muhammad, men på bøker skrevet om den historiske Jesus. Likevel er det mange likheter i behandlingen av disse to temaene, og mange av de samme problemstillingene melder seg. I boken *Jesus Beyond Nationalism: Constructing the Historical Jesus in a Period of Cultural Complexity* (2009) tar Moxnes utgangspunkt i Friedrich Schleiermachers opprinnelige forelesninger om den historiske Jesus. Schleiermacher var den første innenfor den protestantiske teologien som holdt forelesninger om problemet med å konstruere en historisk fortelling om Jesu liv, altså en sammenhengende fortelling om mennesket Jesus. For Schleiermacher var målet altså å skrive en biografi om Jesus, og for å gjøre det spurte han seg selv hva en biografi er. Han kommer frem til at en biografi må forankre det aktuelle mennesket blant sine samtidige innenfor det bestemte landområdet personen levde og virket.

Det paradoksale ble at Schleiermachers fremstilling av Jesus til de grader var påvirket av hans syn på sin *egen* samtid. Samlingen av Tyskland hadde enda ikke funnet sted, men det var allerede sterke strømninger som beskrev ideen om den tyske nasjonen innenfor et bestemt landområde, bestående av tyske individer. Og for Schleiermacher var tanken om individet sterkt knyttet opp mot det nasjonale kollektivet det var en del av. Dette førte til at fremstillingen av Jesus ble dypt farget av forestillingen om å tilhøre et bestemt land, og folk. I Jesu tilfelle ikke Tyskland, men det jødiske land og det jødiske folk. Det vi kan ane av dette korte innblikket i Schleiermachers tentative Jesusfremstilling er at Jesu liv kunne ha mening for Schleiermacher kun om den ble basert på kategorier som var meningsbærende i 1800-tallets tysktalende områder. Og som Moxnes videre bemerker vil alle fremstillinger av Jesus

bygge på ideer og strukturer fra forfatterens samtid, og leserne av dette materialet vil nettopp tolke det opp mot det livet de lever i og de sosiale opplevelser de gjør seg.⁸²

Denne påstanden underbygges i en tidligere artikkel⁸³ hvor Moxnes peker på utviklingen i historisk Jesusforskning. Frem til etterkrigstiden lå fokuset på Jesu enestående personlighet som utfordret hvert enkelt individ gjennom tidene. Kontrasten til dette var den jødiske konteksten hvor Jesus befant seg, og som han angivelig brøt med. Jesu enestående og universelle personlighet var dermed en direkte utfordring til den jødiske, partikulære og legalistiske religionen som ble ansett som en utdatert levning i religionshistorien. Fokuset på hans unike personlighet henger tett sammen med 1800-tallets vesteuropeiske syn på historien som drevet frem av store menn, helter som ved sin særegenhet og styrke kunne fungere som den historiske utviklingens tjenestemenn. Men som sagt, fra etterkrigstiden og frem til i dag har det skjedd et skifte i Jesusforskningen. Dette skiftet beskriver Moxnes som direkte påvirket av Holocausts grusomme realitet og slutten på den koloniale æra. Det var i det store og det hele ikke lenger ansett som legitimt å bruke jødedommen som den arketypiske ”andre” og dermed som kontrasten til alt det gode Jesus stod for.

Samtidig oppstod det en kritikk av det tidligere historiesynet som helt siden Leopold von Ranke hadde fokusert på mektige politiske ledere i de vestlige landene. Det oppstod nye retninger innenfor historiefaget som fokuserte på mindre privilegerte sosiale grupper, samtidig som horisonten flyttet seg fra et fokus på europeisk historie til en mer global historieskriving. Alle disse endringene og nye impulsene oppstod utenfor det teologiske miljøet som drev Jesusforskning, men hadde likevel en enorm innvirkning nettopp her. Dermed er dagens Jesusforskning preget av synet på Jesus som godt plassert i den jødiske konteksten han uomtvistelig var en del av. På samme måte er fokuset i stor grad skiftet fra den enestående Jesus til det relasjonelle aspektet ved bevegelsen han ledet og tok del i.⁸⁴

Men hva har denne gjennomgangen av utviklingen i Jesusforskningen til felles med synet på Profeten Muhammad? Man kan jo peke på at Jesusforskningen langt fra er akseptert i alle kristne miljøer som grunnleggende viktig for den teologiske forståelsen av personen Jesus. Selv ikke innenfor den liberale protestantiske tradisjonen har Jesusforskning hatt et

⁸²Halvor Moxnes, “What is it to Write a Biography of Jesus? Schleiermacher’s *Life of Jesus* and Nineteenth-Century Nationalism” i *Jesus Beyond Nationalism: Constructing the Historical Jesus in a period of Cultural Complexity*, Ward Blanton, James G. Crossley & Halvor Moxnes (red.), Equinox Publishing London 2009: 27-42.

⁸³ Halvor Moxnes ”From Unique Personality to Charismatic Movement: 100 years of shifting paradigms in historical Jesus research” i Inger Furseth & Paul Leer-Salvesen (red.), *Religion in Late Modernity: Essays in Honour of Pål Repstad*, Tapir Academic Press, Trondheim 2007 ss.187-201.

⁸⁴ Moxnes 2007: 187-194.

generelt gjennombrudd som kunne gi den legitimitet til å endre forståelsen av Jesu guddommelige karakter.⁸⁵ Om ikke de uttallige bildene av Jesus har hatt noe å si for kristendommen, hvordan kan en da påstå at ulike Muhammadbilder kan ha betydning for muslimers tro? For det første er mangelen på en direkte sammenheng mellom ulike oppfatninger av Jesus og den vedtatte kirkelige teologi ikke et argument for at de ikke har en betydning for de enkelte menneskers personlige syn på ham. Disse bildene viser at synet en har på Jesus er flerfoldig og under konstant endring i forhold til det samfunnet en befinner seg i, til tross for at etablerte trossannheter forblir så å si uforandret.

Denne oppgavens fokus er nettopp på den enkelte troendes syn på Muhammad. Her kan en faktisk se en meget spennende parallell mellom den historiske Jesusforskningen og den tidlige 'Muhammadforskningen', nemlig *sira*-tradisjonen som søkte å beskrive Muhammads liv slik man antok at det faktisk var. Vi så i kapittel 3 hvordan Tarif Khalidi beskriver utviklingen i *sira*-sjangeren som preget av ønske om å svare på ulike utfordringer.⁸⁶ Først søkte man å ta vare på all tilgjengelig informasjon om Muhammad, deretter var motivasjonen et ønske om å beholde kun det som ble ansett som autentisk, før en forsøkte å forstå Muhammad i en moderne tid preget av store samfunnsendringer og europeisk dominans. Slik blir sammenligningen mellom biografier om den historiske Jesus og *siraer* om Muhammad meget relevant når en drøfter personlige trosoppfatninger. Tar man heller for seg de teologiske prinsippene som i kristendommen i stor grad baserer seg på kirkefedrenes og de oldkirkelige konsilenes tolkninger av Det nye testamentet, kan man sammenligne disse med bruken av *hadith* (sammen med Koranen) i islam som grunnlag for teologi, samt moralske forbud og påbud som ble utviklet i lovskolene.⁸⁷

5.1.3 Implisitt biografi

Kan en gå fra drøftingen av litterære biografier til en diskusjon om enkelte muslimers forhold til Muhammad og den interne biografien de skaper seg om hvem Profeten var og hva han betydde? Er det ikke naturlig å tenke seg at akkurat som biografier av Jesu eller Muhammads liv er trygt plassert i sin egen tid, vil også den enkelte troende være det? For eksempel vet vi at det finnes tusener av anerkjente *hadith*, fortellinger om Profeten, og enda flere tusen som

⁸⁵ Halvor Moxnes, "Jesus som utfordring. Problemet den historiske Jesus i norsk debatt etter 1953" i *Norsk Teologisk Tidsskrift* 80 (1979): 1-18.

⁸⁶ Khalidi 2009: 15-19.

⁸⁷ Nora S. Eggen "Innledende essay" i Nora S. Eggen & Sunnev Gran, *De rettvises hager: al-Nawawis samling overleveringer om Profeten Muhammad*, Verdens Hellige Skrifter, Bokklubben 2008:XLII-XLIII.

ikke er ansett som autentiske. Den mest respekterte *hadith*-samleren al-Bukhari skal ha samlet omkring 4000 forskjellige *ahadith*, og hans elev al-Muslim omkring 8000. Da regner en ikke med tusenvis av dubletter, altså fortellinger som omhandler samme episode i Profetens liv, heller ikke de hundretusener som skal ha blitt forkastet som for lite troverdige.⁸⁸ Det finnes mange fortellinger som er i omløp i muslimske miljøer uten at de kan defineres som autentiske i henhold til den tradisjonelle vurderingen. De tidlige *sira*ene om Profetens liv inneholdt også fortellinger som ikke var definert som sikre, men som ble tatt med ut ifra tanken om at det var bedre å ha med noen usikre beretninger heller enn å forkaste en mulig vinkling på Profetens liv.⁸⁹ Dermed er det ingen tvil om at det litterære stoffet om Muhammads liv og leven som den enkelte muslim kan spille på, er enormt mangfoldig. Så selv om hovedtrekkene i Muhammads liv er de samme for flertallet av muslimer, gjør det store mangfoldet av aspekter ved Profetens liv det mulig å legge mer vekt på enkelte aspekter til fordel for andre. Dermed kan en tenke seg at de verdiene den enkelte troende først og fremst identifiserer seg med kan gjøre seg sterkest gjeldende i forståelsen av Muhammad. Dette kan en kalle den troendes *implisitte biografi* om Profeten: en forskyvning av verdier og verdensanskuelse fra den troende over til beskrivelsen av Muhammad.

Selvsagt kan ikke dette beskrives som en totalt rasjonell og vilkårlig bruk-og-kast-mentalitet, der den troende uten nøling velger de enkelte sidene av Profeten som passer en best og forkaster resten. Det vil alltid ligge føringer til grunn som vil spille inn på hvor stort rom for manøvrering det faktisk er i de bestemte konfesjonelle tradisjonene. Men det å anerkjenne at det store mangfoldet i de religiøse fortellingene kan åpne opp for en viss subjektiv seleksjon av forbilledlige aspekter er essensielt. Vi vil i kapittel 6 og 7 se hvordan mine informanter forteller bestemte historier om Profeten for å redegjøre for hva han betyr for dem. Disse er bare noen få av de tilgjengelige *hadith*ene fra Profetens liv, likevel ser man at mange av de samme *hadith*ene går igjen og formidles av informanter med ulik konfesjonell og etnisk/nasjonal tilhørighet. Det kan se ut til at det finnes en samling av bestemte fortellinger som sirkulerer på tvers av konfesjonell tilhørighet i muslimske miljøer og på internett. På grunnlag av denne observasjonen er det ikke usannsynlig å antyde at det finnes bestemte elementer som spiller sammen i den enkelte troendes forhold til Muhammad. Disse elementene kan skisseres som den felles islamske tradisjonen som preger alle muslimer uavhengig av tilhørighet, den bestemte konfesjonen og lovskolen en befinner seg i, og til slutt

⁸⁸ Eggen 2008:XLIV-XLVI.

⁸⁹ Khalidi 2009: 15-19.

en samling av historier om Profeten som sirkulerer på tvers av ulike retninger. Denne felles samlingen av *hadith* om Profeten ser ut til å være meget viktig i formidlingen av hvem Profeten var og hva han stod for, selv om mange av dem ikke ser ut til å være designert som autentiske i den forstand at de tilhører de mest ansette *hadith*-samlingene. Faktisk er det vanskelig å plassere noen av disse historiene i tid og få fatt på hvem som har samlet og formidlet dem.

5.2 Tro og livsfortellinger

Den 'biografiske metode' er en samlebetegnelse for alle personlige dokumenter som beskriver et liv fullstendig eller delvis. Dette kan for eksempel være alt fra brev, dagbøker, selvbiografier og biografier til intervjuer med fokus på hans eller hennes livsfortelling. Et viktig skille er at livsfortellingen skiller seg fra biografier og selvbiografier ved at fortellingen skapes gjennom et biografisk intervju. Den er altså et samarbeid mellom den som forteller om sitt liv og intervjueren som følger opp viktige momenter og strukturer samtalen.

Livsfortellingen som kun tar utgangspunkt i fortellerens historie og samtalen mellom henne og intervjueren, skiller seg også fra bredere *livshistorier* som i tillegg benytter informasjon fra andre personer eller dokumenter. Livsfortellinger kan omhandle hele eller deler av et liv, eller de kan være tematiske, men et av de mest sentrale aspektene som preger dem er at de alltid har en karakter av å danne en sammenhengende helhet.⁹⁰ Denne helheten kan igjen tolkes som et uttrykk for et behov for å se sammenhengen i eget liv eller sagt med andre ord, et behov for at det faktisk er en sammenheng som bærer med seg en viss mening.

Ved bruk av livsfortellinger for å studere religiøsitet, eller i mitt tilfelle forestillingene om et religiøst forbilde, burde et primært fokus være på overganger i livet til den enkelte troende. Dette kan være overganger som å gå fra skole til jobb eller endringer i samliv enten det er brudd, forelskelse eller giftemål. Hvordan formidler den enkelte slike overganger? Og hva slags mening er det disse fortellingene bærer med seg med tanke på Profetens tilstedeværelse i den enkeltes liv? Overganger i livet, enten de oppfattes som negative eller positive, fører ofte med seg en forsterkning, forkasting eller endring i trosoppfatning. I en fortelling som fremstilles som helhetlig er det derfor viktig å se hva slags bilder av Muhammad som formidles i beskrivelsen av akkurat slike utfordrende brytningssituasjoner.

⁹⁰ Inger Furseth "Biografi, samfunn, kultur og religion. En diskusjon av noen strategier for å analysere livsfortellingsdata" i Erling Birkedal m.fl. (red.) *Forskning og fundering: Religion og religiøsitet i skole, kirke og samfunn. Festskrift til Ole Gunnar Winsnes*, Akademisk Forlag, Trondheim 2000:237-238.

Motsatt er det også relevant å peke på hvordan de religiøse forestillingene sammen med konfesjonell og sosial tilhørighet påvirker de valg en gjør. For mens livets hendelser former troen vil også tro og tilhørighet motsatt legge føringer på grunnleggende valg i livet som for eksempel valg av partner, yrke eller bosted.⁹¹

I sin studie av individuell religiøsitet i det kristne moderne Norge, peker religionssosiolog Inger Furseth på livsfortellingens potensial i studiet av individuell religiøsitet.⁹² Furseth baserer sin undersøkelse på Norsk samfunnsvitenskapelig datatjenestes (NSD) *Religionsundersøkelsen 1998* i samspill med KIFOs livsfortellingsundersøkelse fra 1999. Her viser hun hvordan livets erfaringer er grunnleggende for hvordan den enkelte beskriver det religiøse. Barndom, oppvekst og endringer i livssituasjon vil sammen med utfordrende opplevelser sterkt farge den enkeltes beskrivelse av det guddommelige eller åndelige. *Religionsundersøkelsen 1998* antyder at kvinner generelt skårer høyere på religiøs tro og praksis enn menn. Dette bekreftes av de individuelle livsfortellingene. Men det som også viser seg, er at menn og kvinner faktisk snakker annerledes om tro og livssyn. Kvinnene i Furseths utvalg fokuserer gjerne på mening - hvilken mening en kan finne i et bestemt livssyn, og hvordan denne er relevant for de enkelte kvinnene. Ved spørsmål om gudsforestillinger trekker de frem det følelsesmessige og relasjonelle aspektet i møtet mellom mennesket og guddommen. På den andre siden finner vi mennenes trosforestillinger og den gjennomgående vektleggingen av moral som kjernen i religion. På spørsmål om gudsforestillinger opprettholder mennene vekten på moral, i samspill med guddommens makt. Etske retningslinjer og Guds makt er altså typiske mannlige verdier i motsetning til kvinnenes vektlegging av de personlige og følelsesmessige relasjonene, ifølge denne undersøkelsen.⁹³

Selv om Furseth tar for seg gudsopplevelser og ikke forestillinger om en profet eller etterfølgelse av denne, som jo er temaet for min oppgave, er hennes drøfting likevel relevant her. For det første er det nærliggende å anta at deler av forestillingen om hvem Muhammad er vil være nært knyttet opp til forståelsen av hvordan Gud har virket i den islamske tradisjonen. Den transcendent Gud virker i den generelle islamske historieførståelsen først og fremst gjennom sendebud, altså profeter. Muhammad er profetenes segl, den siste av sendebudene og den fremste av alle religiøse forbilder. Å strebe etter Gud er på mange måter å strebe etter å

⁹¹ Furseth 2000: 242.

⁹² Inger Furseth, *From Quest for Truth to Being Oneself: Religious Change in Life Stories*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006.

⁹³ Inger Furseth, "Tro, kjønn og livsfortellinger" i Jan-Olav Henriksen, *Tro: 13 essays om tro*, Kom forlag, Oslo 2006: 45-46.

følge Muhammads eksempel. Men synet på hvordan etterfølge Profeten varierer og for *ahmadi*-muslimene er også synet på Muhammad som profetenes segl annerledes. Her åpnes det opp for at Gud har handlet direkte ved å sende en profet også etter Muhammad, for å gjenopprette det sanne islam på ny.

For det andre er det naturlig å tenke seg at beskrivelsen av Profeten, akkurat som av guddommen, også må sees i sammenheng med selvforståelse og synet på eget liv og dets utvikling. Slikt sett ser vi at den troendes implisitte biografi av Profeten Muhammad er nært knyttet opp mot hennes eller hans livsfortelling. Man kan si at det er to sider av samme sak, det er bare fokuset som er forskjellig. Livsfortellingsperspektivet søker en viss innsikt i de prosesser individet har gått gjennom og hvilken betydning den enkelte tillegger disse prosessene i konstruksjonen av sin egen selvforståelse. En undersøkelse av den enkelte troendes implisitte biografi av Profeten søker å se sammenhengen mellom denne selvforståelsen og forestillingene om dette religiøse forbildet.

Til slutt er det også interessant å se om en kan finne tegn til signifikante ulikheter i kvinner og menns formidling av hvem Profeten var. Islamske kulturer har i større grad enn den moderne vestlige kristendommen en aktiv rollefordeling mellom kjønnene når det gjelder plikter og privilegier. Dette kommer for eksempel tydelig frem i forhold til det religiøse forsamlingslokalet som moskeen er. Ikke bare kan en peke på atskillelsen av kjønnene i det religiøse rommet, men også det faktum at det er mennene som først og fremst er pliktige til å delta i den religiøse og sosiale sammenhengen som finner sted i moskeen. Moskeen er jo heller ikke det eneste stedet der man kan observere kjønnsroller. Hjemmet kan selvsagt også være en arena hvor mann og kvinne tar på seg ulike roller. Det er dermed interessant å se om denne rolledelingen spiller inn i beskrivelsen av Profeten Muhammad.

5.3 *Imitatio*: hvordan etterfølge det religiøse forbildet?

Hva vil det egentlig si å leve et liv basert på et religiøst forbilde? Hvordan spiller denne etterfølgelsen inn i hverdagslivet? I det følgende vil jeg gi et kort innblikk i eksempler på etterfølgelse av to profetiske forbilder, henholdsvis Muhammad og Jesus. Dette gjør jeg for å peke på noen mulige generelle kjennetegn for hva det vil si å følge det religiøse forbildet i islam og kristendommen. Selvfølgelig vil ikke dette være fullstendig omfattende redegjørelser for hva det vil si å følge disse forbildene, men heller to subjektive fremstillinger av hva

etterfølgelse kan bety i de to religiøse tradisjonene. Likevel er en slik tentativ sammenligning fruktbar, da den kan gi et inntrykk av noen av de sentrale aspektene ved *imitatio*. Først ut er Fatih Okumus med hans redegjørelse for etterfølgelse av Profeten Muhammad. Okumus er assisterende professor i ”islam på det europeiske kontinentet” og er tilsatt ved Center for Islamic Theology ved Det teologiske fakultet, Vrije Universiteit i Amsterdam. Beskrivelsen av Jesusetterfølgelsen baserer seg på Benedicte L. Bos’ redegjørelse om temaet. Bos er ansatt som prest i den protestantiske Julianakirken i Bilthoven i Nederland. Disse representerer altså hver sin religiøse tradisjon, samtidig som begge har erfaringer med religiøs etterfølgelse i det samme landet, nemlig Nederland.

5.3.1 Muhammad

Fatih Okumus vektlegger Muhammads menneskelighet. Han er dermed et eksempel en kan forholde seg til og følge ved å strebe til sitt ytterste etter å leve som ham. Okumus drøfter betydningen av Profetens *sunnah*, altså hvordan Muhammad levde. *Sunnah* er detaljert i *ahadith* ned til den minste grad: hvordan han sov, spiste, drakk vann, vasket seg, pusset tennene med *miswaq*⁹⁴ også videre. Okumus peker på hvordan etterfølgelsen kan være rent imiterende, men presiserer også at *imitatio* ikke kun må handle om de enkelte detaljhandlingene. For virkelig å følge Profeten, må *sunnah* skapes på ny av den troende i den troendes liv. Det er helheten i handlingene som fremheves, *sunnah* er en måte å leve på som i størst mulig grad imiterer hele Muhammads liv og karakter. Den enkelte handling må sees i en kontekst som fremhever dette målet. Men dette betyr ikke at den enkelte handling ikke er viktig. Etterfølgelsen skal ikke karakteriseres av et fokus på enkelte handlinger alene, men disse spiller likevel en stor rolle i helheten.⁹⁵

5.3.2 Jesus

Den nederlandske presten Benedicte L. Bos skriver om etterfølgelse av Jesus, som i den kristne tradisjonen blir sett på som én person med både menneskelig og guddommelig natur. Men hennes etterfølgelse baserer seg på det menneskelige aspektet ved Jesus. Bos ønsker likevel ikke å bli en kopi av Jesus i den forstand at hans handlinger skal ligge til grunn for alle hennes handlinger i dagliglivet. Bos understreker at en slik etterfølgelse ikke er mulig for

⁹⁴ *Miswaq* er en trepinne som brukes for å rense tennene. Ifølge tradisjonen brukte Muhammad disse.

⁹⁵ Okumus 2008:85.

henne, da verdenen hun lever i er totalt annerledes en den konteksten Jesus befant seg i for to tusen år siden. Hun påpeker også at det vi vet om Jesus gjennom evangeliene er tolkninger av Jesu liv gjort av de enkelte forfatterne, ikke historiske dokumenter slik autentiske *ahadith* i mye større grad presenteres som.

Kort sagt kan man si at Bos' Jesusetterfølgelse består av inspirasjon, religiøs og etisk inspirasjon som leder til en bestemt holdning til livet og til hvordan det skal leves her og nå. Det er på denne *indirekte* måten at Jesu forbilde får betydning for hvordan livet leves, og for personers enkelthandlinger. Bos beskriver sitt forhold til synd som veldig lite preget av en svart-hvitt tankegang. Synd handler for henne ikke om å bryte bestemte regler, da hun kontrasterer syndige handlinger med at noen lider uten at noen har skyld i det. Synd blir dermed et mer relativt begrep hos Bos enn i en mer regelorientert forståelse.⁹⁶

5.3.3 Det partikulære og det essensielle

For å ytterligere oppsummere distinksjonen mellom disse to ulike former for etterfølgelse kan vi kaste et blikk på Tim Winters beskrivelse av kristen og muslimsk *imitatio*. Winter underviser i islam ved Universitetet i Cambridge og har selv konvertert til islam og tatt det islamske navnet Abdal Hakim Murad. Han beskriver Jesusetterfølgelsen som ”global.” Den er ikke detaljert, men i et teologisk perspektiv beskriver Winters det som en fullendelse av Loven (jamfør Moses) og samtidig en forbigående den.⁹⁷ Det er det helhetlige aspektet som vektlegges, ikke den enkelte handlingss plass i den. Motsatt finner vi etterfølgelse av Muhammad som en detaljert etterlevelse av Profetens liv og handlinger, hans *sunnah*. Men det er nettopp gjennom denne detaljerte *imitatio* at den troende muslim finner sin helhet. Å leve et liv av rituelle handlinger bringer en nærmere Gud, ved å imitere det mennesket som har vært nærmest Ham noensinne.⁹⁸ Vi ser dermed at Winters beskrivelse av disse to ulike varianter av *imitatio* fremhever deres forskjellige modus, samtidig som forholdet mellom det helhetlige aspektet og den enkelte handling ivaretas i begge tradisjoner.

Winters fortsetter sin drøftelse av forholdet mellom Muhammad- og Jesusetterfølgelse ved å peke på ulike tilnærminger i de to tradisjonene til gudsbildet og dets betydning. Winters trekker den filosofiske påvirkningen på begge tradisjoner helt tilbake til ny-platonisk

⁹⁶ Benedikte L. Bos, “Imitating Jesus” i tidsskriftet *Studies in Interreligious Dialogue*, 2008:1, ss. 96-104.

⁹⁷ Tim Winter, ”Jesus and Muhammad: New Convergences” i tidsskriftet *The Muslim World*, 2009 ss. 21-38: 27.

⁹⁸ Winter 2009: 27.

kosmologi om den ultimate virkelighet, beskrevet som en enkelt guddom som alle vesener streber etter å ligne. På bunnen av den hierarkiske etterstrebelen finner vi menneskene som søker likhet med de vesener som befinner seg høyere opp enn de selv gjør. Disse vesenene streber på samme måte etter de som er høyere enn dem selv, og det endelige målet for alle er å nærme seg den sentrale guddommen.⁹⁹ Denne ideen har ifølge Winter hatt en enorm påvirkningskraft på begge religiøse tradisjoner, men med noe ulikt resultat. For mens de kristne ønsker å etterligne Jesus ønsker de samtidig å etterligne selve guddommen, da han både er det beste mennesket og den transcendentale Gud. For muslimer derimot, blir en slik etterligning en umulighet, da et menneske aldri kan ta på seg guddommelige egenskaper. Muslimen søker dermed ikke Gud ved å ville bli som Ham, men heller ved å etterligne det mennesket som mest perfekt har levd i samsvar med den guddommelige (koranske) etikk.

Winters ser altså etterfølgelse av den kristne Jesus og den muslimske Muhammad som preget av to ulike tilnærminger til *imitatio*, som til tross for varierende fokus i stor grad har det samme målet, nemlig å søke nærhet til Gud. Men Tariq Ramadan fremhever, i hans tidligere nevnte *sira* om Profeten Muhammad (kap. 3.5), at denne distinksjonen mellom en partikulær og en essensiell etterfølgelse av det religiøse forbildet også eksisterer *innad* i den islamske tradisjonen.¹⁰⁰ Ramadan tar utgangspunkt i en fortelling om Profeten der hans følgesvenner står foran en situasjon der de må velge mellom å følge Profetens ord til punkt og prikke, eller å følge essensen av hans formaninger uten å bry seg om å gjøre presis det Profeten påbød dem. Situasjonen det henvises til fant sted rett før det endelige slaget mot Muhammads jødiske fiender i Medina, Banu Qurayzah. Profeten ba sine følgesvenner om å utsette den andre ettermiddagsbønnen til de nådde fiendens befestning. Noen tolket dette som om at bønnen måtte utsettes til de var fremme, mens resten mente de kunne be underveis. Senere spurte de Profeten hva som var det korrekte valget, og Muhammad godtok begge valgene. Dermed viser Ramadan hvordan Muhammad historisk sett gikk god for både en klar partikulær etterfølgelse og en mer essensiell forståelse. Hovedpoenget i dette tilfellet blir med Ramadans tolkning at de fastlagte bønnene blir opprettholdt, ikke det spesifikke tidspunkt de blir utført på.

Så hva betyr denne oppdelingen mellom en essensiell og en partikulær etterfølgelse? Vi har sett at mange muslimer fokuserer på de enkelte handlinger som til sammen utgjør *sunnah* mens kristne heller følger Jesu eksempel mer som inspirasjon. Samtidig så vi at denne

⁹⁹ Winter 2009: 28.

¹⁰⁰ Ramadan 2008.

inndelingen blir for strikt, da det også innenfor den islamske tradisjonen finnes spenninger mellom disse to formene for *imitatio*. Det viktige med denne oppdelingen er imidlertid at disse to fremstillingene av *imitatio* vektlegger ulike aspekter som kan gi innsyn i fokuset i den enkelte muslims Muhammad-etterfølgelse.

Det er naturlig å vente at mange av informantene i mitt utvalg gir uttrykk for etterfølgelse som i en ganske stor grad ligner på den vi så hos Fatih Okumus, men å ha perspektivet fra den essensielle *imitatio* hos Benedikte Bos og Tariq Ramadan i bakhodet kan gi en åpning for å se ulike vektlegginger i beskrivelsen av Muhammad-etterfølgelsen.

6 Fellestrekk i beskrivelsen av Profeten Muhammad.

Introduksjon

I dette kapitlet vil jeg gjøre rede for hovedtrekkene i beskrivelsen av Muhammad som mine informanter gir uttrykk for. Dette er karakteristikkene av Profeten hos den enkelte informant som preges av identifikasjon med hans liv, et behov for å avgrense Muhammads natur og profetstatus innad i islam og med tanke på andre religioner, og av en fremheving av det som beskrives som hans fremste egenskaper.

6.1 Muhammad fra barndom til voksenliv.

I de fleste av intervjuene med mine informanter gis det uttrykk for en utvikling i synet på Profeten Muhammad fra deres tidligste leveår og frem til i dag. Bortsett fra hos MANN NOR MOSKE som konverterte til islam i voksen alder, kan en se at de eldste minnene om Profeten preges bildet av ham som en viktig men litt distansert figur. Hvordan denne oppfatningen beskrives av informantene, varierer. For eksempel MANN MADNI MASJID og KVINNE RABITA forteller om en tilstedeværelse i hverdagslivet som skiller seg ut. De trekker begge frem Muhammad som en trøstende og nær figur i situasjoner som for et barn er skremmende. Eksempelet de gir er opplevelsen av frykt for å gå ut i mørket eller inn i mørke rom. I slike situasjoner resiterte de bestemte koranvers, slik også Profeten hadde gjort det. Ved denne resitasjonen gjennom Profetens eksempel følte de seg beskyttet mot eventuelle farer de kunne møte på.

Motsatt kan en peke på KVINNE og MANN WIM som uttaler en mangel på forståelse av hvem og hva Profeten var da de var barn. De har et minne om Profetens opphøyde status i islam som ble formidlet gjennom koranskolen i moskeen. Men denne formidlingen av Profeten ga liten mening i deres liv som barn og tenåringer. MANN WIM forteller om den mangelfulle undervisningen på koranskolen:

Og jeg husker at jeg ikke visste så mye om islam, for på moskeen så lærte vi å pugge Koranen, men vi forstod jo ikke noe, og jeg husker at det gikk opp et lys for meg da jeg først skjønnte at: 'og ja, Koranen er en bok, bare skrevet på arabisk. Og ja'. Da var jeg ti år og hadde gått i moskeen i tre år liksom.

Her kan det være verdt å peke på at MANN MADNI MASJID og KVINNE RABITA begge er delvis oppvokst i en muslimsk kultur, henholdsvis Pakistan og Palestina. Det er nærliggende å anta at den muslimske kulturen de befant seg i medførte en sterkere nærhet til Profeten som også kunne være relevant for barn, i motsetning til oppveksten som muslim i det mer eller mindre sekulære Norge preget av en kristen kulturarv. En ser dette spesielt godt eksemplifisert av MANN MADNI MASJID, som nevner at han som barn i Pakistan pleide å følge sin bror til moskeen der det ble fremført vakre sanger og poesi til ære for Profeten. Broren var veldig flink til å synge og ble et forbilde for MANN MADNI MASJID som også selv fikk sjansen til å synge foran den store moské-forsamlingen. Han forteller at disse sangene ofte omhandlet Muhammads forhold til andre mennesker og at de var veldig vakre. De ga ham en kjærlighet for Profeten som aldri har forlatt ham.

Nettopp den norske hverdagen hvor islam ikke fremstår som umiddelbart synlig og tilgjengelig beskrives av MANN MADNI MASJID 2 som et hinder for hans egen religiøse tilknytning. Han gikk i moskeen som barn og hadde også et litt diffust forhold til Profeten, men da familien hans flyttet ut fra sentrum av Oslo hadde han ingen moské i nærheten og kun norske venner. Det var først for noen år tilbake da han kom tilbake til et moskémiljø at han fant tilbake til Muhammad som et eksempel til etterfølgelse i hans eget liv.

Uansett vektlegging av Muhammads rolle de tidlige livsårene, fremstår det for alle mine informanter som at forholdet til Profeten har blitt betraktelig nærere når de har blitt voksne. Det ser ut til at erkjennelsen av å forstå ham og evnen til å identifisere seg med ham har økt med alder og med kunnskap om religionen. På mange måter oppsummerer KVINNE NOR MOSKE mitt generelle inntrykk når hun sier at Muhammad i dag har blitt en mer jordnær skikkelse som hun kan kjenne seg igjen i. Dette tilsier ikke at synet på Profeten har blitt mindre preget av respekt, men at barndommens distanserte aktelse for en mektig religiøs skikkelse har blitt forent med en tydelig følelse av nærhet til *mennesket* Muhammad.

6.2 Motgang og seier: identifikasjon med Muhammads liv.

En uttalt nærhet til mennesket Muhammad preger mye av mitt intervjumateriale. Det er nettopp her muligheten for identifikasjon med Muhammad ser ut til å ha størst potensial for den troende. Dette kommer særskilt frem i livsfortellingene når den enkelte informant beskriver situasjoner i livet som har vært preget av motgang - enten det er personlige problemer eller vanskeligheter tilknyttet den religiøse selvforståelsen. MANN MADNI MASJID forteller meg om en av de mest utfordrende periodene i hans liv. Han hadde nylig giftet seg på tvers av etniske og kulturelle grenser og som en følge av dette risikerte både han og hans nye kone å bli utstøtt fra sine familier. Samtidig som han risikerte sosial utestengelse ble han kastet ut av medisinstudiet og fikk med ett økonomiske vanskeligheter:

Jeg var helt nede. Familie hadde kasta meg ut, nygift, økonomiske vansker, lånekassa hadde kniv på strupen: ”at nå må du begynne å tilbakebetale lånet” [...] Jeg var veldig deprimert og lei meg. Også tenkte jeg samtidig på Profeten. Hvor vanskelig han hadde egentlig i sitt liv. For Profeten i en *hadith* så sier han; ”når dere får vanskeligheter i deres liv, tenk på mine vanskeligheter, så vil dere glemme deres egne vansker”. Har Profeten sagt. [...] Det fikk meg ut av mørket. Det fikk meg til å tenke positivt; ”nei, nå må du kjempe, du må fighte”. Det lønner seg ikke å gi seg å legge våpnene ned og... eller ta selvmord og farvel med livet. Det er ikke det livet dreier seg om, du må fighte.

En ser dermed hvordan MANN MADNI MASJID trekker styrke fra Muhammads eksempel på grunnlag av de vanskene Profeten hadde i sitt eget liv og hvordan han taklet disse. Muhammad fremstår her som en som følger sitt hjerte og kjemper for det som er rett, til tross for motstand fra de som skulle være hans nærmeste.

Et litt annerledes perspektiv på hvordan forestillingene om Profeten kommer frem i utfordrende livssituasjoner formidles av MANN WIM. Han forteller om sitt forhold til religion i oppveksten og beskriver seg selv i denne perioden som areligiøs. I ungdomstiden var det vanskelig å forene det han oppfattet som en streng og moralistisk religion med sitt eget syn på seksualitet og frihet. Han beskriver også sitt negative forhold til islam som forårsaket av det han beskriver som en uheldig blanding av religion og kultur innad i sin familie, som for eksempel førte til at hans søster ikke fikk valget om hvem hun skulle gifte seg med. MANN WIM så seg dermed ikke som en troende muslim:

Men så kom 11. september vettu. Og da gikk jeg på videregående. Det var stor forandring, det var sånn: ”ok, greit, folk sprenger i USA, og hvorfor skjer dette

og...”. Og jeg fikk masse spørsmål, [en venn] spurte meg: ”ja, ser hva dere muslimer gjør”. Jeg bare, ja søren, hvorfor gjør vi dette? Så jeg måtte rett og slett finne litt mer ut om islam da. For han spurte liksom: ”ja, er det sånn i islam at man skal gå rundt å drepe ikke-muslimer?” Jeg måtte spørre meg selv litt, for jeg visste ikke noe om islam, egentlig. Også begynte jeg å lese litt, og ble litt mer oppriktig interessert, da. Og derfra sånn gradvis mer og mer tilknytning til islam, da. Og så kom det med å bruke Profeten Muhammad som et eksempel i min hverdag, det er jo en del av det da.

På bakgrunn av 11.september fikk altså MANN WIM et behov for å undersøke hva islam egentlig var og hva han trodde på. Det som først ble møtt med avsky, ble etterfulgt av et ønske om å forstå om slike ekstreme handlinger var forenlig med islam og Profetens eksempel. Det han oppdaget, sier han, var at Profeten Muhammad tvert imot var karakterisert av ganske andre verdier enn blodtørstighet og hevnløst. Som en kontrast til 11.september forteller MANN WIM en historie fra Profetens liv om en mann som urinerte i moskeen der Profeten ba. Muhammads følgesvenner ble rasende og ønsket å stoppe denne mannen og få ham ut, men Profetens respons var å la mannen gjøre seg ferdig for deretter å rolig forklare ham at moskeen var et hellig sted for bønn, ikke urinerer.¹⁰¹ Slik fremstår Muhammad for MANN WIM som en behersket og tolerant person, som ikke hadde noe ønske om å slå hardt og voldelig ned på handlinger som ble oppfattet som tegn på manglende respekt.

6.2.1 Karikaturstriden

Et av punktene i min intervjuguide handlet om den såkalte karikaturstriden i 2006, der striden tilsynelatende stod mellom en kamp for ytringsfriheten og et ønske om respekt for islams viktigste profet. Flere av mine informanter tok uoppfordret opp karikaturstriden under intervjuene. Dette var et tema som engasjerte, og alle hadde klare meninger både om trykkingen av tegningene og muslimers respons på den i Norge og i de muslimske landene der reaksjonene var sterkest. I varierende grad uttrykker de fleste informantene en følelse av provokasjon over at tegningene av Muhammad i det hele tatt ble trykket og gjort tilgjengelig for offentligheten. MANN MADNI MASJID er nok den som sterkest uttrykker en manglende forståelse for det han ser på som nok et angrep på muslimer:

¹⁰¹ Denne *hadithen* finnes i *Sahih Muslim Bok 2 (The Book of Purification)*, kapittel 22, nummer 557, 558 og 559.

Fordi når du trækker på en person og ikke bare det, la oss si du har en slåsskamp med noen, du får vedkommende ned på bakken, du stopper ikke der. Du fortsetter å banke mer og mer til vedkommende dør. Jeg tenker liksom, det er en slik situasjon nå. Muslimer er i fokus over alt i verden, det er ned på bakken, men det stopper ikke der.

MANN WIM forteller at også han ble sint da han så karikaturene, men måten han forklarer dette på henviser mer til den personlige respekten han føler for Muhammad, heller enn en følelse av muslimer under angrep. Man kan også se hvordan han prøver å balansere sine egne følelser mot det å følge det han holder som Profetens eksempel. På spørsmål om hvorfor han ble provosert svarer han:

Fordi at Profeten betyr alt for meg. Altså, det er som om noen skulle harselere med en person jeg elsker veldig høyt. Jeg blir veldig sint inni meg, men måten jeg viser det på er at jeg tenker hvordan ville Profeten ha reagert. Men sånn personlig inni meg, altså i hjertet, så koker det. Det gjør det. Absolutt [...] Men jeg tenker at jeg må beherske meg, og oppføre meg som Profeten ville oppført seg om noen hadde krenket en av hans nærmeste, eller en han elsket, eller krenket Gud for den saks skyld.

Og nettopp denne balanseringen mellom sinne over manglende respekt for Profeten og ønsket om å følge Profetens eksempel er karakteristisk for alle mine informanter. Et gjennomgående tema som artikuleres mer eller mindre tydelig i samtalene om karikaturstriden er nemlig en distansering fra de muslimer som har mangel på selvkontroll i møte med motgang. Denne mangelen på kontroll over sin egen oppførsel fører også til en distansering fra Gud. MANN WIM henviser spesifikt til ordet *munafiqun*. Dette ordet kan oversettes med ”hyklerne” og er et ord brukt mange steder i Koranen for de som sår splid og skaper motsetninger mellom muslimene. Disse er altså ”skinnhellige” muslimer og for MANN WIM er det nettopp slike man har sett verden over i voldsomme demonstrasjoner mot trykkingen av karikaturtegningene. Han uttrykker dette gjennomgående inntrykket godt i beskrivelsen av hvordan han tror Profeten hadde reagert på karikaturene:

Jeg tror ikke han hadde gjort sånn ”WAHWAHWAHWAH! La oss gå å sprengte ambassaden og gå rundt å herje og sånn”. For meg så er det helt uaktuelt at det var Profetens karakter, da.

Slik sidestiller mine informanter de som deltok i voldsomme demonstrasjoner mot karikaturtegnene som bråkmakere med lite interesse for å følge Muhammads faktiske eksempel i en slik motgangssituasjon. Bildet av Muhammad som kommer frem er det motsatte av disse ”hyklerne,” nemlig, en Profet preget av toleranse og vilje til å forstå hva som ligger til grunn for den opprinnelige provokasjonen, slik at den aktuelle tvisten kan løses på en fredelig måte heller enn umiddelbart å søke konfrontasjon.

6.2.2 Muhammads erobring av Mekka

Ovenfor så vi eksempler på hvordan mine informanter formidlet at Muhammad taklet utfordringer i problematiske faser av livet ved å beholde sin ro og ydmykhet heller enn å svare med samme mynt. Inntrykket er gjennomgående fredelig og tolerant. Hva så med medgang og seier?

Motgangsperioden for Muhammad og hans følgesvenner var en lang og smertefull prosess. Etter flere år med større og mindre slag med stammene i det hedenske Mekka kulminerte denne konflikten i den muslimske erobringen av det Mekka. Den lange tiden med motgang ble brutt ved Profetens fullstendige seier over sine fiender i sin gamle hjemby.

Hva slags bilder er det så som formidles om seierherren Muhammad? I motsetning til karikaturstriden var Muhammads kriger og erobringen av Mekka ikke en del av de spørsmål som ble stilt informantene. Dette var et tema noen selv tok opp da jeg spurte om Muhammads fremste egenskaper. En av de som nevnte dette var MANN MADNI MASJID. Han fortalte meg historien om slutten av krigen mot Mekka¹⁰² og Profetens ordre før inntaket av byen:

[...] når de beseirer Mekka så dreper de ikke en eneste person. Og folk i Mekka hadde forfulgt dem i snart førti år, de gjorde alt for å bli kvitt dem, det var de verste menneskene som var mot dem i Mekka. Så flytter de til Medina, ikke sant. I senere tid så kommer de tilbake, de hadde blitt sterke nok, men de ville gå inn i Mekka fredelig. De ville ikke ha krig. De ville bare gå inn, og viss de ble angrepet skulle de slå til. Og det var to store hoveddører som kunne åpnes inn til byen. Fra begge sider kommer hæren og Profeten hadde sagt til hæren at de ikke skulle angripe en eneste person. [...] det var en av de militære kommandører som var litt hissig. Han klarte å drepe noen. Og når Profeten fikk vite det senere ble han veldig irritert: 'hvorfor drepte du disse menneskene? det var ikke hensikten'.

¹⁰² Den tidligste versjonen av historien er gjengitt i Ibn Ishaqs *sira jamfør* A. Guillaume, *The Life of Muhammad A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Oxford University Press, 11. opplag 1996.

Leser man Ibn Ishaqs biografi om Profeten Muhammad kan er se en annen versjon av fortellingen der Profeten ikke sparer livet til absolutt alle sine fiender etter inntoget i Mekka, selv om de fleste får beholde det. Uavhengig av historiens sannhetsgehalt er det likevel klart at den forståelsen av Profetens handlinger som formidles av MANN MADNI MASJID opprettholder den milde og medmenneskelige personen Muhammad. Han er ingen blodtørstig mann, ei heller en hard og kompromissløs mann. Bildet som tegnes er en omtenksom leder som sparer de av sine fiender som er villige til å legge ned våpnene og følge ham Samtidig ønsker han ikke at noen skal miste livet selv om han kjemper en konflikt han selv ser på som fundamentalt viktig og nødvendig. Denne beskrivelsen reflekteres også av MANN MADNI MASJID2 da han sier at ”selv de han kriget imot hadde han kjærlighet for”. En ser dermed at det ikke bare er den svake Muhammad i minoritetsposisjon som beskrives som omtenksom og rettferdig, men også den sterke seierherren Muhammad.

6.3 Muhammad avgrenset: verken som Gud eller Jesus (Kristus)

På spørsmål om det er viktig å fokusere på Profeten under fastemåned *ramadan* sier KVINNE WIM at det tvert imot er det Gud hun fokuserer på under fasten. Hun føler et åpenbart behov for å markere at denne religiøse høytiden handler om forholdet mellom henne som troende og Gud. Selvfølgelig er Muhammad viktig fordi han er islams fremste profet og det var han som innførte fasten i religionen på vegne av Gud, men de religiøse handlingene hun praktiserer under *ramadan* gjør hun kun for Guds skyld. Dette er en viktig distinksjon da det viser en viss avgrensing til det *barelwi*-miljøet hun tilhører hvor fokuset på Profeten er meget sterkt. Det er med dette ikke sagt at hennes syn her går tvert imot *barelwienes* forståelse av hvordan best å feire *ramadan*, men det er uansett en indikasjon på hvor hennes fokus retter seg under fasten. Det er samtidig en betoning av at Muhammad kun var et menneske og at det er Gud som er det endelige målet med religionen. Og nettopp dette poenget preger de fleste av mine intervjuer. En ser nemlig en tydelig avgrensing av Muhammads natur som vektlegger at han kun er et menneske og en insistering på at dette er et faktum en ikke kan glemme. ”Det er veldig viktig. Det er det som skiller oss fra kristne, for eksempel” sier KVINNE WIM. Det er dermed en tydelig distinksjon mellom etterfølgelse av Muhammad og tilbedelse av Gud, selv om disse to henger uomtvistelig sammen. Som vi så i kapittel 5, forstås etterfølgelse av

Muhammad som det å følge Guds vilje. Det er Guds vilje det strebes etter, Muhammads liv er kun en fortelling om hvordan en faktisk kan gjennomføre dette. Denne distinksjonen mellom Gud og Muhammad er altså sentral og samtidig tydeliggjør den synet på Muhammads posisjon i religionen for mine informanter.

Marie Toreskås Aasheims masteroppgave *Møter med Allah. En undersøkelse av personlig tro og religiøs praksis blant unge norskpakistanere* fra 2007, tar i motsetning til denne oppgaven for seg muslimers personlige forhold til Gud. Aasheim forteller om en fornemmelse av guddommelig tilstedeværelse blant hennes informanter i ulike kontekster, for eksempel under bønn. Aasheim redegjør for begrepet *taqwa*, som kan oversettes med gudsfrykt eller gudsbevissthet. Noen av hennes informanter gjør rede for forståelsen av *taqwa* og legger vekt på bevisstheten av at Gud er klar over den enkeltes liv og levnet. Dermed blir *taqwa* en oppfordring til å være bevisst Guds tilstedeværelse ved å prøve å tilfredsstille Hans vilje gjennom gode gjerninger og takknemlighet for det livet en har fått.¹⁰³ Som vi så formidler KVINNE WIM denne bevisstheten om Guds tilstedeværelse når hun forteller om sitt fokus under *ramadan*, noe som skiller seg klart fra mine informanters beskrivelse av deres forhold til Muhammad. Heller enn bevissthet er det kanskje her mer korrekt og snakke om takknemlighet for den innsatsen Profeten gjorde for menneskeheten på vegne av Gud og det eksempelet til etterfølgelse han ga gjennom sitt hele liv. For eksempel MANN NOR MOSKE understreker at Muhammad ikke er levende, han er ikke personlig til stede i hverdagen slik kristne ofte vil tenke om Jesus. MANN NOR MOSKE beskriver livet som en klatring på en spirituell stige der man lykkes og tar noen skritt opp, eller feiler og faller ned, før en kan klatre opp igjen. På spørsmål om Muhammad står på toppen av stigen og på en måte maner den troende til å klatre høyere opp, svarer han tvert nei. Jeg følger opp spørsmålet og spør om Muhammad i det hele tatt er inkludert i bildet av stigen og om han oppfordrer muslimer til å klatre høyere og nærmere Gud. Som svar sier MANN NOR MOSKE at det godt kan hende at Profeten håpet at alle de troende skulle klare å klatre høyt opp stigen, mens han levde, men Muhammad er like avhengig av Guds nåde som en hvilken som helst annen muslim. Det er Gud som er det endelige målet med stigen, ikke å komme nærmere Muhammad, selv om etterfølgelse av Profetens eksempel er veien til Gud.

¹⁰³ Marie Toreskås Aasheim, *Møter med Allah. En undersøkelse av personlig tro og religiøs praksis blant unge norskpakistanere*, Institutt for kulturstudier og orientalske språk (IKOS), Universitetet i Oslo vår 2007: 47-51.

På den samme måten ber muslimer om Guds velsignelser over Profeten Muhammad, noe som ikke må misforstås som en bønn til Muhammad selv. På spørsmål om hvorfor man ber for Muhammad sier MANN NOR MOSKE:

[...] vi vil jo aldri kunne gjøre opp for oss, for det han har gjort for oss, ikke sant.
[...] han er jo vår kilde til å kunne oppnå meninga med livene våres. Og det er jo det største som kan skje, det er jo det at vi oppfyller målene med vår skapelse. Og at han er kilde til det er jo veldig stort.

Det er altså takknemligheten til Muhammad for hans personlige innsats i det livet han levde, men nå har forlatt, som fremstår som viktig her. Men det er kun Gud som er til stede i den troendes liv og som har makt til å utøve innflytelse på den enkeltes eksistens. Denne presiseringen av at Gud alene er målet med religionen kan minne om den første *kalif* Abu Bakrs sterke ord til de sørgende i det første muslimske fellesskapet da nyhetene om Profetens død ble kjent. Som svar til de opprørte sørgende som nektet å tro at Muhammad var død sa han at den som tilba Muhammad skal vite at han er død, mens de som tilber Gud, skal vite at Han lever og aldri vil dø.¹⁰⁴ Dermed ser vi at informantene mine formidler en tradisjonell forståelse som fra islams første tid har vært viktig - å holde Profeten på jorden, i den forstand at hans rolle ikke skal forveksles med Guds.

Den samme tendensen til å opprettholde en balanse mellom Profeten og Gud slik at ikke Profeten tar mer plass enn han rettmessig skal ha i religionen, formidles også av MANN WIM som forteller at han hører mye på islamske religiøse sanger, *nasheed*. Denne sjangeren kan deles opp i to deler, nemlig de som fokuserer på Profeten (*naat*) og de som fokuserer på Gud (*hamd*).¹⁰⁵ Mens han før kun hørte på *naat* prøver han nå å balansere mellom de to slik at *hamd* får en like stor plass. Denne balansegangen fremheves altså av de fleste av mine informanter inkludert MANN og KVINNE WIM som representerer *barelwi*-bevegelsen gjennom deres tilhørighet til World Islamic Mission. Vi så i kapittel 4 at den islamske mystikken, som *barelwi*-bevegelsen er sterkt påvirket av, maler et bilde av Muhammad som har visse likhetstrekk med den kristne forestillingen om det preekssistente Logos som et slags bærende prinsipp i skaperverket. Vi så også at *barelwiene* tillegger Muhammad evnen til å gå i forbønn på vegne av de troende, noe som henviser til en aktiv virkende profetfigur. Den ekstremt opphøyde esoteriske rollen som tillegges Muhammad i denne bevegelsen er dermed ikke

¹⁰⁴ Fritt oversatt fra: Guillaume 1996: 683.

¹⁰⁵ *Naat*: John Renard, *Seven Doors to Islam. Spirituality, and the Religious Life of Muslims*, University of California Press 1996: 121. Renard beskriver *naat* som poesi og litteratur som priser Profetens egenskaper.

særlig representativ for mine informanter. Her er det viktig å presisere at selv om MANN og KVINNE WIM skiller seg fra *barelwienes* opphøying av Muhammad, ikke eksplisitt forkaster denne tradisjonens sterke fokus på Profeten. De forteller begge at de har sympati for og forstår dette ekstreme fokuset på Profeten som veien til Gud, men det blir samtidig klart at for dem er viktig med et skille mellom profet og guddom.

Fokuset under faste og valg av hvilke religiøse sanger en velger å høre på henter til et viktig tema i forståelsen av Profetens natur som er meget sentralt i forståelsen av hvorfor en skal følge hans eksempel som muslim. At Muhammad kun var et menneske, underbygger nemlig forståelsen av hvorfor han er verdt å etterfølge som et religiøst forbilde. KVINNE RABITA formulerer dette meget godt når hun sier:

Det blir kanskje lettere for oss å forholde oss til hans praksis i livet, for vi vet at han bare var et menneske. Alt han gjorde er det mulig for oss å gjøre. Han var ikke noe ”super-natural” [overnaturlig] menneske.

Og nettopp den fullstendige menneskeligheten er så sentral for Muhammads forbilledlige status da det muliggjør etterfølgelse i en mye større grad enn om Profeten hadde vært en mann med overnaturlige krefter. Denne grunnleggende menneskeligheten ved Profeten medfører en sårbarhet som gjør hans gjerninger enda større.

Et interessant men kanskje ikke så overraskende trekk ved mine intervjuer, er at en kristen forståelse av Jesus brukes som en motsats til den muslimske forståelsen av Muhammad. Dette er en problemstilling som repeterer seg i nesten samtlige intervjuer, men i ulik form. MANN WIM avgrensner sin forståelse av islam og Profeten mot det han lærte om kristendommen i KRL-undervisningen i oppveksten. For ham fremstod ikke den kristne Jesus godt nok som et *praktisk* religiøst forbilde sammenlignet med Muhammad. Selvfølgelig var Jesus en imponerende skikkelse både i den kristne og den islamske tradisjonen, men samtidig fremstod den kristne versjonen som nesten umulig å forholde seg til. Jesus beskrives av MANN WIM som grunnleggende ufeilbar og statisk:

Jesus ble som en engel for meg da. At han kunne ikke gjort noe annet slik han beskrives i kristendommen [...] en engel, han gjør jo egentlig ikke en bragd for han kan ikke gjøre noe annet. Altså i islam så har ikke englene fri vilje, de kan ikke feile. [...] Men Profeten mener jeg er bedre enn englene for han hadde muligheten til å feile.

For MANN WIM blir den kristne forståelsen av Jesus at man nøyer seg med et utsagn som 'elsk Jesus,' men så står man uten noen veiledning for *hvordan* en faktisk skal elske Jesus, og dermed får man heller ikke en rettleiding for hvordan man skal følge Guds vilje.

MANN WIM beskriver noe av det han ser som faren med en religiøs etterfølgelse som ikke baserer seg på konkrete eksempler ved å peke på hvordan mange pakistanske muslimer innfinner seg i et kastesystem som også har fulgt med innvandringen fra Pakistan til Norge. Dette mener MANN WIM er et uheldig utslag av blanding mellom kultur og religion hvor kulturen får et overtak på de religiøse forskriftene:

[...] hvordan kan vi praktisere for eksempel kastesystem? Det er noe av det islam, jeg mener, altså er veldig sterkt i mot. Det at du blir født som en person og du er bedre, altså det er helt grunnleggende feil. Og det praktiseres enda i dag av muslimer som bor her, ikke sant. [...] At folk kan praktisere at, å være stolt over at jeg er født i en høy kaste. Hvis du skal kombinere det med religion så lar det seg i mine øyne ikke gjøre. Vi muslimer lærer at den største feilen til Satan, var at [...] han sa at: 'nei jeg vil ikke bøye meg for Adam, fordi at Adam er skapt av jord og jeg er skapt av ild, og ild kommer opp', men det er så grunnleggende idiotisk tanke for du tenker ikke over det at det er Gud som skapte deg. Hvis han ville, så kunne han bare ha skapt deg som jord og Adam som ild, hva så? Det er ikke din... du skal ikke gå rundt å være stolt over at du er skapt av ild! Du har ikke gjort noe for det, på samme måten med kastesystemet, at noen kan praktisere det og tro at: 'ok greit, ja, jeg er født i den kasten derfor er jeg bedre'. Da har man ikke forstått Gud, da har man ikke forstått religion i det hele tatt, mener jeg.

MANN WIMs oppfatning av hva det religiøse forbildet den kristne Jesus utgjør, fører altså med seg en avstand mellom forbildet og den troende som resulterer, ikke bare i en betenkelig men også farlig mangel på veiledning. Motsatt ser en hvor vesentlig Muhammads menneskelighet blir da den innebærer en form for bekreftelse av hans status som et religiøst forbilde for alle muslimer, siden han faktisk var et menneske som hadde motgang og utfordringer som alle andre mennesker, men som til tross for dette maktet å følge Guds vilje.

Her er det verdt å peke på Muhammads status sammenlignet med de andre profetene sendt fra Gud til menneskene. Muhammad deler med alle disse rollen som profet, men likevel står han over dem i status. Et aspekt ved Profeten som viser denne statusen formidles av flere av mine informanter når de henviser til tanken om at Muhammad vil være den eneste av profetene som på dommedag ikke vil være opptatt med seg selv og sine egne synder i frykt for Guds vrede. MANN WIM henviser til den tradisjonelle forestillingen av dommedag som

beskrives godt av Annemarie Schimmel. Preget av redsel og sorg samles menneskeheten av Gud som skal bestemme hvem som blir straffet og hvem som blir belønnet. I påvente av denne dommen søker menneskeheten ut profetene for å be dem henvende seg til Gud og be om tilgivelse på deres vegne. Men samtlige profeter fra Adam til Jesus vil heller rope ut om tilgivelse for egne synder: ”*nafsi, nafsi*” (meg selv, meg selv), bare Muhammad vil be om tilgivelse på vegne av hele det muslimske fellesskapet: ”*ummati, ummati*” (mitt fellesskap, mitt fellesskap).¹⁰⁶ Denne rollen som tildeles Muhammad i endetiden setter egentlig ikke noe spørsmålstegn ved hans menneskelighet, men den antyder likevel at han har en opphøyd posisjon i den islamske historieforståelsen sammenlignet med alle andre mennesker. Den bidrar derfor til den eksisterende spenningen i erkjennelsen av Muhammad som et menneske, men likevel som noe mer. Som MANN MADNI MASJID sier om Profeten,: ”Han var et menneske med helt umenneskelige egenskaper.”

6.3.1 Muhammad i midten mellom religionene

På samme måte som Muhammad avgrenses fra Gud og den kristne Jesus ser en også at Muhammad og med ham islam, avgrenses med hensyn til andre religioner. MANN WIM ser for seg Muhammad som stående mellom de to andre semittiske monoteistiske religionene jødedom og kristendom. For at etterfølgelsen av Profeten skal ha en reell effekt må den gjøres korrekt. Den må gjøres på den måten Muhammad foreskrev det og intensjon og tro må gå hånd i hånd. Ut ifra en slik tankegang forteller MANN WIM at for eksempel buddhisters og hinduers åndelige streben kan ha mange gode. De forneker sitt ego for å nå et høyere åndelig nivå. Problemet er bare at selv om teknikken eller de åndelige øvelsene er riktige, er intensjonen ikke å nå Gud. Dermed er hele den åndelige streben bortkastet. MANN WIM sammenligner det å følge disse religionene som å bygge et hus, men på feil tomt. Når man kommer hjem til huset en har fått bygget har man ikke tilgang til huset, da det står på feil eiendom. Og eieren av tomten eier jo ikke huset, slik at ingen vil kunne tjene noe på jobben som er gjort.

For de semittiske religionene derimot er intensjonen riktig, å nå Gud, men jødedom og kristendom har begge sider ved seg som fungerer som hindringer i den guddommelige søken:

¹⁰⁶ Schimmel 1985: 84-85.

[...] islam plasserer seg i midten av de abrahamske religionene. Hvor vi mener at jødene har fokus på bare handlinger som gjør at hjertet dems bare dør etter hvert. Du må foreksempel ha sex med din kone gjennom et laken, ikke sant. Det er det faktisk i jødedommen for ultraortodokse jøder. Vi mener at det blir altfor mye regler uten at du kommer noe nærmere Gud. På den andre siden så har vi de kristne som har en veldig bra intensjon, men de får ikke gjort noe med det for de har ikke noe veiledning. Til slutt så er det bare kjærligheten og nå er homofili også tillatt. [...]. Derfor så føler vi at islam ligger i mellomsjiktet der da, at vi fokuserer både på tro og handlinger. Og derfor så mener vi at Profeten Muhammad er ekstremt viktig fordi han gir oss eksempel på hvordan de handlingene skal gjøres.

Og nettopp her kommer Muhammads eksempel i religionen inn som et bevis på at islam har en enestående balanse mellom guddommelige regler og normer på den ene siden og på den andre siden en åndelig intensjon om å gjøre godt som ikke blir spolert av overdrevent regelrytteri. Islam er religionen i midten, og dermed er Muhammad profeten som harmoniserer disse ulike elementene i sin eksemplariske livsførsel.

6.4 Hvilke kvaliteter kjennetegner Muhammad?

”[...] at han var den snilleste personen i hele verden” utbryter MANN MADNI MASJID da jeg spør om hva som var Muhammads største egenskaper. Denne uttalelsen kan virke naiv i sin enkelhet med tanke på hvor grunnleggende dette spørsmålet faktisk er for forståelsen av det religiøse forbildet. Samtidig er dette spontane og ektefølte svaret treffende da det beskriver svært godt den nærheten til Profeten som alle mine informanter gir uttrykk for. MANN MADNI MASJID legger senere til at ”du må nesten ha drept jeget ditt, for å bli som han” med henvisning til Muhammads uselviskhet og enorme kontroll over sitt eget ego. På spørsmålet om Muhammads viktigste egenskap(er) er alle svarene knyttet opp mot attributter som ville fått positiv gjenklang i det norske samfunnet og som fremhever Muhammads medmenneskelighet. KVINNE WIM peker spesielt på Profetens omsorg for andre mennesker:

Han kunne ikke se på at naboene hans for eksempel sultet, og selv spiste seg mett. Du finner ikke det, altså veldig sjeldent at man møter et sånt menneske i hverdagen nå. Som har den type nestekjærlighet, som Profeten Muhammad hadde. Og jeg valgte jo bevisst å bli sosionom og jobbe på NAVkontor. Altså jeg, he, ønsker veldig gjerne å hjelpe mennesker. Ikke sant. Som er i trøbbel.

For KVINNE WIM har dermed en av Muhammads fremste egenskaper blitt et eksempel til etterfølgelse i hennes hverdag gjennom valg av studier og deretter yrkesvei. Jobben i NAV gir henne muligheten til å leve et liv som reflekterer noe av det hun ser på som det viktigste ved Profetens eksempel. Ved siden av et fokus på omsorg peker KVINNE WIM også på et mer generelt allmennmenneskelig trekk som muligens kan beskrives som en mykhet i mellommenneskelig interaksjon. Hun mener selv at hun tidligere var en litt krass person som ikke kom så godt overens med andre mennesker, i den forstand at hun lett kunne såre andre eller holde dem litt på avstand. Ofte gjorde hun ting i protest, enten mot sin far eller mot læreren i religionsundervisningen. For eksempel beskriver hun valget om å begynne med *hijab* i en alder av 17 år som en ren protestaksjon mot lærerens negative fremstilling av islam og kvinners posisjon i religionen. Det var ikke før hun nådde tyveårsalderen at hun fikk et mer ”bevisst” forhold til islam som ikke bare var preget av oppvekstens lærdom i hjemmet og moskeen, eller hennes behov for å markere seg selv i opposisjon til andre. Hun sier selv:

He, he, he. Så jeg var litt mer aggressiv før. Og Profeten, fred være med ham, han endret livet mitt til å bli et litt mer bevisst menneske. Jeg fikk noe å virkelig forholde meg til. Det ble enklere i dagliglivet mitt, hvordan jeg skulle møte andre mennesker. Jeg prøvde å ikke såre mennesker, for det har alltid vært veldig vanskelig for meg. Jeg er fortsatt direkte, men ikke i så stor grad som jeg var før. Jeg har lært meg å gå fram på en litt mer forsiktig måte...

Dermed ser en her at KVINNE WIM beskriver sin egen utvikling til en ung voksen som direkte påvirket av Profetens eksempel, noe som gjorde det lettere for henne å kunne fungere i interaksjon med andre mennesker. Fra å være hard og konfronterende, forteller hun at hun skiftet atferd til å bli en mer balansert og harmonisk person. I dag er det ikke uvanlig for henne å for eksempel be naboer på besøk - noe som hun kobler direkte til Profetens eksempel. Hun tviler på at dette er noe hun ville ha vært komfortabel med tidligere:

[...] naboer, ikke sant. Før så var det ikke sånn at jeg skulle si hei til noen jeg ikke kjente. Men nå kan jeg møte naboer og si hei, og kanskje til og med invitere hjem på *id* og sånn, og dele ut mat. Jeg føler at jeg har lært veldig mye om meg selv via Profeten. Blitt kjent med de gode sidene med meg [...]

Nettopp koblingen mellom Muhammads eksempel og det at hun har blitt kjent med de gode sidene ved seg selv, er en rørende fortelling om en ung kvinnes følelse av å vokse opp til noe hun føler er et bedre menneske enn det hun var tidligere, men også et interessant funn med tanke på hennes konstruksjon av en implisitt biografi av Profeten som var kompatibel med de behovene hun hadde i sitt eget liv. En ser at fortellingen om hennes personlige utvikling settes direkte i sammenheng med hennes økende forståelse av personen og forbildet Muhammad. Med tanke på hva som ble drøftet i kapittel 5.2 om livsfortellingenes tilsynelatende helhetlige og meningsbærende karakter, kan det være interessant å peke på hvordan bildet av Muhammad tegnes med fokus på hans medmenneskelige egenskaper. En kan også påpeke at den endringsperioden hun gikk igjennom fra ungdom til voksen styrket hennes religiøse tilknytning til islam, og etablerte viktige meningsbærende strukturer for å forstå hvem og hva Muhammad betyr i hennes liv.

Både MANN WIM og KVINNE NOR MOSKE fremhever Muhammads store hjerte og hans kompromissløse ærlighet som de sentrale pilarene i hans karakter. MANN WIM forteller for eksempel hovedtrekkene av en *hadith* fra Profetens liv hvor en jødisk kvinne i Medina hver dag kastet søppel på Profeten da han gikk forbi henne på gaten. En dag stod hun ikke klar med sin søppelammunisjon og Profeten lurte på hvor det var blitt av henne og gikk derfor hjem til huset hennes for å undersøke. Det viste seg at hun var syk og derfor ikke i stand til å vanære Profeten denne dagen. Denne historien viser jo åpenbart Profeten som en tilgivende mann som hadde omsorg for alle, selv de som åpent stod i mot ham.

Det er interessant å påpeke her at dette er en relativt ny *hadith* som ikke regnes som autentisk i den islamske tradisjonen.¹⁰⁷ Likevel refererer flere av mine informanter til denne fortellingen i ulike versjoner, til tross for at kravet om autenticitet står sterkt i deres generelle forståelse av religionen. En kan dermed spekulere i om de *hadithene* som best reflekterer den enkelte troendes forestilling om Profeten, lettere heves frem og forsterker det allerede eksisterende synet på hvem Profeten var. Det er selvfølgelig også viktig å fremheve at det er en stor og krevende oppgave å holde styr på om de mange tusener av *hadither* i omløp er ansett som autentiske eller ei. Uansett viser refereringen til de enkelte *hadithene* hvilke egenskaper ved Profeten som fremstår som viktigst i deres oppfatning av hvem han var, og

¹⁰⁷ Denne fortellingen finnes ikke i noen av *hadithsamlingsene* som er ansett som troverdige. I samtale via e-post med stipendiat i arabisk ved UiO Nora Eggen, oversetter av *hadithsamlingsen De rettvises hager* (Oslo: Bokklubben 2008), beskriver hun dette som en fortelling av uvisst opphav som verserer i ulike versjoner. Det interessante er at flere av mine informanter henviser til denne historien som beskrivende for noe av det beste ved Muhammad. Dens opphav er også hyppig diskutert av lekmenn på ulike islamske internettfora.

det viser seg at disse fortellingene gjennomgående fokuserer på humane, medmenneskelige verdier.

Også KVINNE NOR MOSKE trekker frem en *hadith* når hun skal gjøre rede for sitt syn på Muhammad som karakterisert av ærlighet og hvordan denne kjernen av sannhet lå som et fundament for hans andre egenskaper. Hun gjør kort rede for en fortelling der Profeten hjelper en mann som blir beskrevet som umoralsk, men som selv ønsker å bli et godt menneske. Han lurer på hva han kan gjøre for å bedre seg selv og Profeten råder ham til alltid å holde fast ved sannheten. Slik blir han nødt til å ta et oppgjør med andre og seg selv hver eneste gang han gjør noe galt og blir konfrontert med det. Dermed blir ærligheten selve utgangspunktet for å kunne fungere som et godt og moralsk menneske.¹⁰⁸ KVINNE NOR MOSKE fokuserer ikke bare på hvordan det enkelte mennesket kan bruke Profetens eksempel for å bedre sin moralske karakter og dermed unngå handlinger som man ville ønske å dekke over med løgn. Hun snakker også om hvordan et hvilket som helst samfunn kan lære av Muhammads etiske retningslinjer. Hun peker på den tradisjonelle islamske historieforståelsen av den arabiske halvøy før Profeten mottok sine åpenbaringer. Dette samfunnet, hvor han levde og virket, beskrives som preget av negative sedvaner og mangel på moral, før han maktet å endre det til det bedre:

[...] når det har levd et menneske i et sånn type samfunn som også var preget av kaos og moralsk forfall, ikke minst. Kvinnene hadde ikke rettigheter, alkohol og gambling var sånn vanlige skikker blant araberne. Så tenker jeg at hvis et sånt menneske greide å leve i et sånt samfunn på den tiden, så bør man jo kunne greie å følge de samme tingene per i dag da. Til tross for at det er totalt moralsk forfall her óg. I dag. Bare ta barns rettigheter, kvinnens rettigheter osv. Og at, når han har greid å følge på en måte typisk norsk folkeskikk, og mye mer enn det i det samfunnet, så burde man kunne greie det i dag og. Dette med tilgivelse, tålmodighet og...

Her fremstår Muhammad tydelig som en moralsk forkjemper for kvinner og barns rettigheter. KVINNE NOR MOSKE mener at før Profeten kom var deres posisjon meget sårbar i det arabiske samfunnet, og kun Muhammads eksempel og hans restrukturering av samfunnet sørget for å reversere det moralske forfallet slik at kvinner og barn fikk etablert sine rettigheter. Noe av det mest interessante ved sitatet ovenfor er ikke bare en fremheving av Muhammads fokus på

¹⁰⁸ Jeg har ikke klart å finne opphavet til denne *hadithen*, selv om den virker populær. Den er ofte referert til på internettet i ulike nettfora. Det ser ikke ut til å være *Sahih* av den enkle grunn at dette ville økt dens kredibilitet om dette var nevnt.

barn og kvinner eller tilknytningen til egenskaper som tilgivelse og tålmodighet, men bruken av ordet ”typisk norsk folkeskikk”. Måten KVINNE NOR MOSKE forstår Muhammads karakter er ikke i kontrast til norske verdier, tvert imot fremheves norsk folkeskikk som en generell verdi som også Muhammad ville ha kjempet for. Samtidig peker hun også på et tilstedeværende moralsk forfall i Norge i dag og henviser til den posisjonen hun mener påtvinges kvinner og barn. Hun beskriver spesielt situasjonen for kvinner som sårbar og henviser til hvordan kvinnens kropp brukes aktivt som et medium for å selge produkter i reklamekampanjer. Dette er noe hun mener er med på å skape et samfunn hvor kvinnens verdi er definert av hennes utseende og ikke av hennes karakterstyrke eller evner. En ser dermed at det er en interessant spenning i hennes utsagn mellom det hun ser på som norske verdier og virkeligheten i den norske hverdagen som beskrives som i forfall. Men dette forfallet tillegges ikke mangelen på islamske verdier som en *motsetning* til de norske. ’Norske verdier’ er selvfølgelig et litt uklart begrep, men det sentrale budskapet KVINNE NOR MOSKE her formidler er potensialet Muhammads eksempel har også i det norske samfunnet. Ved å etterfølge Muhammad i en norsk kontekst mener hun at en kan jobbe for å styrke posisjoner til utsatte grupper på en måte som er fullstendig kompatibel med hennes tanker om ’det norske’.

6.4.1 Implikasjonene av *'isma* – *'ismas* nødvendighet

På mange måter er Muhammads ærlighet sammen med de andre gode egenskaper mine informanter nevner, som omsorg, toleranse og tilgivelse helt nødvendige forutsetninger for å kunne fylle den profetiske rollen som islam tillegger ham. Vi så i kapittel 3 hvordan doktrinen om Muhammads ufeilbarlighet, hans *'isma*, ble viktigere etter Muhammads død for å kunne forsvare tanken om ham som det perfekte eksempelet til etterfølgelse. Det jeg mener å se i mitt materiale, samsvarer med en slik historisk lesning av islams utvikling. Men det er også interessant å påpeke den sentraliteten som tillegges Profeten i mine intervjuer når det understrekes at islam ikke kunne ha skjedd uten Profeten. Det var kun ved hjelp av en skikkelse så blottet for feil og preget av en så stor respekt for både mennesker og Gud at religionen virkelig kunne bli fullkommen. Selv om mine informanters forståelse av Profetens esoteriske egenskaper varierer til en viss grad, fremstår Muhammad nesten som en nødvendighet for at islam kunne bli forstått og akseptert av menneskeheten. KVINNE RABITA beskriver det å være muslim som en todelt innsats:

Hvis du sier 'jeg tror på en Gud og Profeten er hans sendebud' så er det på en måte to deler i troen. Du har den sjeledelen... når du sier jeg tror på en Gud så har du det som er inni deg. 'Jeg tror på Profeten', da skal du praktisere det han gjorde.

MANN MADNI MASJID deler denne beskrivelsen, men går enda lengre og sier at om Koranen var kommet til jorden og han fikk beskjed om å tro på de ordene som var skrevet der, så ville han ikke klart å forholde seg til dette. For ham er det Profetens *sunnah* som muliggjør forståelsen av Koranen og islam. *Sunnah* er både et bevis på at det går an å leve som en sann muslim, samtidig som det er en håndbok i hvordan man faktisk skal gjøre dette. MANN WIM peker også på nødvendigheten av Profetens fullkomne karakter for islams gjennombrudd. For ham blir det umulig at noen annen enn Muhammad kunne ha formidlet religionens budskap på en troverdig måte:

Jeg mener at det budskapet han kom med, hvis han hadde kommet med Koranen og hadde sagt akkurat det han hadde sagt, men var en person fra avgrunnen, holdt jeg på å si. Som var en kriminell og ... jeg holdt på å si horebukk, og bare gikk rundt og var slem da. Selv om han hadde sagt akkurat det samme og kommet med de samme uttalelsene så mener jeg at det hadde ikke hatt den effekten det har hatt da, på den muslimske verden.

6.4.2 Muhammad: det totale eksempelet

Sammen med Muhammads fullstendige menneskelighet fremheves også hans totale karakter av alle mine informanter. Han er det beste eksempelet når det gjelder interaksjon mellom mennesker, hvordan være en god ektemann, hvordan konstruere og styre en stat, hvordan føre krig mot ens fiender, hvordan tilbe Gud. Listen kan fortsette i det uendelige. Det interessante er at selv om Muhammad er et eksempel i alle ting er det spesielt de mellommenneskelige aspektene ved hans karakter som fremheves av mine informanter. Vi så hvordan seierherren Muhammad ikke ble fremstilt som en dyktig general hvor fokuset var på hvordan han beseiret sine fiender, heller ble denne delen av hans profetiske virke løftet frem for å vise Profetens ydmykhet og vilje til å tilgi, til tross for hans fullstendige triumf. Det er respekten for ulikhet, evnen til å tolerere heller enn å reagere, sammen med en dyp respekt for alle mennesker og en urokkelig lojalitet til sannheten, som for mine informanter utgjør Muhammads fremste attributter. Dette er egenskaper som i stor grad spiller på lag med eller kanskje heller

reflekterer vanlige oppfatninger om det norske storsamfunnets verdier – noe som flere av mine informanter selv påpeker. Og dette er neppe tilfeldig. Ut ifra tanken om den implisitte biografi som ble drøftet i kapittel 5, er det nærliggende å se en sammenheng mellom valg av bestemte verdiformidlende fortellinger om Profeten og den troendes egne meninger om hvilke verdier som fremstår som viktigst i hennes eller hans liv. Om dette valget er mer eller mindre bevisst eller et resultat av påvirkning fra det miljøet den enkelte muslim befinner seg i, er en annen sak. Men det er uansett nærliggende å anta at verdier som formidles i den offentlige samtalen i det norske samfunnet har stor påvirkningskraft for hvordan mine informanter forstår seg selv og dermed forstår sin fremste profet.

Bildet en sitter igjen med etter denne gjennomgangen av ytringer om Profeten er i stor grad medkulturelt. Muhammad blir ikke beskrevet som en karakter som virker fullstendig fremmed i det norske samfunnet. Mine informanters mange generelle utsagn om Muhammad peker på almenmenneskelige verdier og respekt på tvers av religiøse og sosiale skillelinjer fremheves særskilt. Spesielt Muhammads lojalitet til sannheten og hans omtanke for andre står i sentrum. I et slikt lys blir det tydelig at Muhammads moralske kvaliteter blir tillagt særskilt betydning. Vi så imidlertid at KVINNE NOR MOSKE pekte på et eksisterende moralsk forfall i det norske samfunnet, og dette fremstår som et av de tydeligste kritiske utsagnene om norsk kultur. Samtidig så vi også at hennes kritikk av norsk kultur ikke var preget av motsetninger mellom Muhammads eksempel og det hun fremholdt som norske verdier. Selv om hennes utsagn vitner om en tildels motkulturell forståelse av tilstanden i det norske samfunnet kan en også se en ambivalens i dette utsagnet da forståelsen av Muhammads eksempel spiller på lag med verdier som ”typisk norsk folkeskikk.”

Samtidig som bildet av Muhammad males i farger som finner et gjenskinn i det som oppfattes som norske verdier presiseres det samtidig av mine informanter at Muhammad er unik og usammenlignbar med andre religiøse skikkelser. De kristnes Jesus fremheves, om ikke som en motsetning, så i alle fall som et mindre fullverdig religiøst forbilde. Kun Muhammad har den totale karakter som kan fungere som et eksempel til etterfølgelse i alle livets aspekter. Mens det legges stor vekt på å vise at Muhammad er noe mer enn den kristne Jesus, betones det på samme tid at Muhammad er helt underordnet den muslimske Gud. Gud beskrives som målet med religionen og selv om Muhammad er høyt aktet og fortjener takknemlighet for sin profetiske innsats, kommer det tydelig frem at hans rolle ikke har vært mer eller mindre enn å rydde stien og gjennom sitt eksempel vise den troende veien til Gud.

Vi har sett at informantene bruker en hyppig referering til bestemte *hadith*er for å formidle hva de forstår som Profetens karakter. Enkelte av disse *hadith*ene er mulige å spore til bestemte *hadith*-samlinger, mens det er vanskeligere å spore virkningshistorien til andre fortellinger om Profeten som ofte siteres. Et av de beste eksemplene på dette er den tidligere nevnte historien om den jødiske kvinnen som kastet søppel på Profeten. Denne historien ser altså ut til å være i omløp på tvers av mine informanternes konfesjonelle tilhørighet, da den nevnes i flere av intervjuene. Det er derfor relevant å spørre seg om det eksisterer et utvalg av historier om Profeten som sirkulerer blant muslimer uavhengig av fortellingenes etablerte autensitet. Om dette er tilfellet, slik det ser ut til, har de troende dermed en mulighet til å vektlegge fortellinger som reflekterer noen av deres egne forestillinger om Profeten. Andre fortellinger i dette felles utvalget, som kanskje formidler beskrivelser av Muhammad som den enkelte troende ikke kjenner seg igjen i, kan på samme måte nedtones. Denne muligheten til å velge fremstillinger om Profeten bidrar, antageligvis sammen med føringer fra den bestemte konfesjon og lovskole den enkelte informant tilhører, samt kjennskap til de tradisjonelle fortellingene i *sira*-sjangeren, til dannelsen av bilder av Profeten som i en viss grad kan kalles subjektive. Dette subjektive elementet i dannelsen av Muhammad-bilder viser hvordan den troende muslim ser ut til å konstruere en implisitt biografi av Profeten som finner gjenklang i den troendes liv og livsanskuelse.

7 Forskjeller i etterfølgelsen av Profeten Muhammad

Introduksjon

I forrige kapittel så vi på likhetstrekkene i beskrivelsene av Profeten Muhammad. Her kom det frem at de forskjellige informantenes bilder av Profeten i stor grad var preget av verdier og egenskaper som kan kalles medkulturelle, i den forstand at disse verdiene ikke står i motsetning til det som regnes som akseptable etiske ytringer i den norske offentligheten. Det er faktisk mer nærliggende å se på fremstillingene av Muhammads karakter som konvergerende med bærende verdier i den norske samfunnsdiskursen. Selv om fremstillingene av Muhammad preges av likhetstrekk er de ikke uniforme, det er heller ikke informantenes forestilling om hvordan de som troende skal forholde seg til sitt religiøse forbilde. I dette kapittelet skal vi derfor se på variasjonene i beskrivelsen av hvordan Profeten etterfølges, samt undersøke om det er noen observerbare nyanser mellom kvinner og menns fokus i beskrivelsen av Muhammad.

7.1 *Imitatio*: partikulær eller essensiell etterfølgelse?

7.1.1 Den partikulære etterfølgelsen

I kapittel 5.3 ble det redegjort for grovtrekkene i to ulike former for etterfølgelse av religiøse forbilder. Med utgangspunkt i to beskrivelser av *imitatio*, en partikulær og en essensiell, så vi en ulik vektlegging av hva etterfølgelse innebærer. Poenget med denne oppdelingen er ikke en klar avgrensning mellom de to eller en vurdering av deres respektive kvaliteter. Heller er målet med denne oppdelingen at det muliggjør observasjon av divergerende fokus i informantenes beskrivelse av *imitatio*.

MANN WIM gir tydelig uttrykk for det man kan kalle en partikulær etterfølgelse. Han legger vekt på å følge Muhammads *sunnah* i så stor grad han er i stand til dette. Først og fremst er dette viktig fordi det er Guds påbud, og fordi det å følge Muhammads eksempel fører ham nærmere Gud. Samtidig gir MANN WIM uttrykk for at det kan være en iboende fordel i de partikulære handlingene som har blitt formidlet fra Profetens liv. Han gir eksempler på

handlinger som har blitt vitenskapelig bekreftet som nyttige. Et eksempel på dette er fortellingen om at Profeten alltid sov på høyre side. Som medisinstudent mener MANN WIM å ha fått bekreftet at dette faktisk er fordelaktig, da hjertet lettere pumper blod gjennom kroppen om en ligger på høyre side. Slike vitenskapelige bekreftelser av troshandlinger bekrefter validiteten av å følge Muhammads partikulære handlinger. For eksempel bruken av *miswaq* kan forsvares som et eksempel på profetisk innsikt.¹⁰⁹ Men det fremstår uansett som viktig også å følge de handlinger som ikke kan forklares som fysiologisk nyttige. Han peker på forbudet mot spising av grisekjøtt som en mindre begripelig regel, da gris i dag ikke fører med seg noen kjente sykdommer eller andre negative effekter. Likevel skal slike restriksjoner sammen med påbudene følges. MANN WIM forklarer selv godt sitt syn på etterfølgelse:

[...] hvis det først er etablert at det er fra Koranen eller *sunnah*, da praktiserer jeg det. For eksempel hvis Profeten hadde sagt 'for de av dere som bor i nord, åpne vinduet to timer om dagen'. Da hadde jeg gjort det. Profeten visste ting vi ikke vet, kanskje han visste at akkurat to timer om dagen holder nok til å skifte sirkulasjonen, samtidig som du ikke øker varmetapet i leiligheten, og derfor så er det ideelt.

En kan dermed se at selv de mer uforståelige delene av Profetens *sunnah* etterfølges fordi det er anbefalt eller i noen tilfeller påbudt, men også fordi Muhammad anses som en person med en slags kunnskap om tingenes tilstand som ikke er intuitivt forståelig for mennesker i dag. Samtidig som MANN WIM vektlegger den partikulære etterfølgelsen er det også viktig for ham at etterfølgelsen er i balanse med den indre karakteren som preges av en oppriktig kjærlighet til Profeten og hans helhetlige eksempel:

Ved å gjøre som Profeten, både den innvendige karakteren og den utvendige karakteren. [...] Du kan jo anlegge skjegg nå selv om du ikke tror på Profeten, ikke sant. Jeg mener, hvem som helst kan kle seg i en turban eller, ja. [...] Det er jo dessverre noen muslimer som ser på andre muslimer bare fordi de har skjegg eller skaut på hodet at de er bedre muslimer. Men hallo, Gud ser jo på hjertet til syvende og sist.

Slik presiserer MANN WIM at det å gjøre de samme handlingene som Muhammad må være preget av oppriktighet, da faren ved å glemme hvorfor man gjøre disse kan være hykleri i den

¹⁰⁹ Verdens Helseorganisasjon anbefalte i 1986 bruken av *miswaq* og i 2003 forsvarte odontologen Ismail Abbas Darout, ved Universitetet i Bergen, sin doktorgrad om *miswaq* som et mulig alternativ til moderne tannbørster: http://www.uib.no/info/dr_grad/2003/darout.htm (lest 2.5.2010)

forstand at man får et handlingsmønster som er adskilt fra det indre tros- og følelseslivet. Han gir uttrykk for hvordan han selv søker etter å følge Muhammads eksempel i alt, men at han samtidig tilpasser sin atferd i ulike situasjoner. Som medisinstudent jobber han mye med mennesker og nevner at den norske kulturen for å håndhelse går imot det han ser på som Muhammads eksempel. Da han tolker islam slik at han normativt sett ikke har lov til å trykke hånden til kvinner, kommer dette i konflikt med norsk folkeskikk og som en kommende lege er han ikke komfortabel med å fremstå som om han ”ser på [kvinner] som skitt.” Dermed tilpasser han seg situasjonen og velger å håndhelse og bryter med det han ser på som sitt egentlige handlingsmønster i etterfølgelsen av Profeten, for å kunne opptre i det norske samfunnet på en måte som oppfordrer til gjensidig respekt. Vi ser altså at selv om den partikulære etterfølgelsen fremheves gjør MANN WIM valg i enkelte situasjoner der fokuset skiftes til en mer essensiell forståelse av Profetens budskap, slik at mellommenneskelig respekt opprettholdes i et samfunn preget av et mangfold av religiøse og sosiale koder for atferd.

Dette ’egentlige handlingsmønsteret’ det refereres til ovenfor må sees som et uttrykk for den lovskoletradisjonen MANN WIM tilhører og streber etter å følge. Han presiser hvor viktig det er for han å følge sin lovskole til punkt og prikke i den grad han er i stand til det. Dette begrunner han ut ifra tanken om at dette er en eneste mulige og autoriserte veien til Muhammads eksempel. Når ordet autorisert brukes av ham i denne sammenhengen henviser dette til tradisjonen med *ijaza*. *Ijaza* betyr rett og slett autorisasjon og henviser til et grunnleggende aspekt ved den islamske kunnskapstradisjonen. Hver enkelt lærd underviste i sitt felt og videreførte denne kunnskapen til sine elever. Om disse elevene i sin lærers øyne hadde tatt i mot all den kunnskapen læreren hadde å gi og samtidig forstod det de ble lært, kunne de få utstedt et bevis, en *ijaza*, på at de forstod og kunne formidle denne kunnskapen. Denne formidlingstradisjonen har preget islamsk kultur frem til i dag, både i teoretiske og praktiske disipliner.¹¹⁰ MANN WIM forklarer *ijaza*-tradisjonens bærende rolle i det å garantere autentisk kunnskap slik:

Altså, har jeg lært Koranvitenskap så har jeg fått *ijaza* i det, autorisasjon fra en som har fått det fra en som har fått det fra en som har fått det tilbake til Profeten. Da vet du at den tolkningen som jeg gjør av Koranen er den samme, eller den er godkjent langs hele veien. Det er akkurat på samme måte som legeautorisasjon. Jeg syns medisin er et godt eksempel på det i dag. For eksempel har jeg en pensumliste som

¹¹⁰ Eggen 2008:XXXIV-XXXV.

ligger på nettet, jeg skal lese anatomibøker og fysiologi bla bla bla. Ville du hatt meg som lege om jeg sa at jeg ikke trenger medisinsk fakultet for jeg vet jo hva som skal leses? Tvilsoomt. Det kan godt hende jeg kan disse tingene mye bedre enn mange legestudenter, la oss si jeg bruker 20 år på å lese dem, mens de bruker 6. Jeg kan jo de tingene bedre enn dem, men likevel vil det være en eller annen ting som er fatalt feil som jeg ikke har forstått. For eksempel om jeg skal sette en sprøyte i muskelen, så har ikke jeg skjönt det for jeg har ikke fått opplæring, jeg har ikke praktisert den kunnskapen. Også setter jeg den heller intravaskulært i åren, også får du ti ganger dose og så dør du. Den feilen mener jeg mange muslimer gjør fordi de tar litt kunnskap her og litt kunnskap der uten å ha godkjennelse.

Det kommer altså tydelig frem at MANN WIM er partikulær i sin etterfølgelse, men at denne etterfølgelsen skal være basert på autorisert kunnskap. Denne kunnskapen beskrives som at den er garantert å komme fra Profetens munn og før ham fra Gud. For MANN WIM er *ijaza* dermed ”en direkte link til highway to God [...]”. Som en farlig motsetning til denne tradisjonen med kunnskapsoverføring peker MANN WIM på den såkalte wahabismen, som den statlige tolkningen av religionen i Saudi-Arabia blir ofte kalt.¹¹¹ Grunnen til wahabismens spesielle religiøse uttrykk skyldes dermed en forkastning av det tradisjonelle lovskolesystemet:

De kommer med meninger som folk aldri har ment før. Foreksempel at Saudi-Arabia i dag har religiøst politi som går rundt å vokter på... Det er et fenomen som du aldri finner i islams historie sånn før kanskje 1750-tallet. Og det mener jeg er et stort problem.

Slik ser man at MANN WIM legger stor vekt på å følge bestemte lovskoler som har autoritet til å formidle Profetens budskap. Men som vi så ovenfor balanserer han samtidig det å følge Profetens handlinger og skikker til punkt og prikke med å følge norsk kultur. Det er viktig å presisere at han her ikke forkaster Profetens eksempel, selv om han velger å se bort i fra det i enkelte situasjoner. Han beholder dette eksempelet som sitt høyeste ideal, et ideal for ham selv og for det han mener at samfunnet generelt ville tjene på, men velger å gjøre et kompromiss mellom sin egen tro og den kulturen han befinner seg i.

¹¹¹ Wahabisme er et uttrykk som peker på tilhengere av Muhammad ibn Abd al-Wahhab som på 1700-tallet startet en reformprosess på den arabiske halvøy for å renske islam for det han så på som innovasjoner i religionen (*bid'a*). Wahabi-islam er en tittel som ofte brukes for å henvise til statsreligionen i Saudi-Arabia, men ifølge Pacal Ménoret i hans *The Saudi Enigma*, Zed Books, London 2005:52-67, ansees termen som støtende blant saudiene selv. Ménoret peker på at termen wahabi/wahabisme er konstruert utenfor Saudi-Arabia i europeisk militær og diplomatisk diskurs. Ménoret mener heller på at ”wahabismens” teologi har et meget sterkt fokus på Guds enhet og at tilhengere av den grunn heller kan kalles unitaristiske (enhetsfokuserete) muslimer.

Mye av den samme positive vurderingen av i detalj å følge Profetens *sunnah* fremholdes også av MANN MADNI MASJID 2. Faktisk fremstår det for han som enda viktigere å leve ut *sunnahen* til det fulle med fokus på de små, enkle detaljene som til sammen utgjorde Profetens liv. Mens MANN WIM peker på de mulige positive dennesidige aspektene ved Muhammads *sunnah*, formulerer MANN MADNI MASJID 2 en slik etterfølgelse mer direkte som definert av målet om guddommelig belønning. Det er med andre ord et tydelig frelsesaspekt i hans forståelse av utlevelsen av *sunnah*. Han beskriver grunnen for sitt positive syn på det partikulære slik:

”De små tingene er veldig viktige [...] Vi lever fordi vi blir testa. For det her er bare en test for neste liv. [...] vår Skaper skapte Profeten som det beste menneske. Perfekte eksempelet, står det i Koranen. [...] Alt vi gjør i denne verden her det blir skrevet ned. [...] Det vi gjør godt får vi belønning for, det vi gjør ondt får vi straff for.”

Selvfølgelig er ikke denne formen for etterfølgelse et rent nyttetiltak, hvor målet kun er å sikre seg den best mulige tilværelsen i det neste livet. MANN MADNI MASJID 2 understreker kjærlighetsaspektet og henviser til hvordan en som er beundrer av Barack Obama eller David Beckham vil søke å ligne dem, enten det er å tale som dem eller kle seg som dem. Også det å være en representant for Muhammad ved å gjøre og se ut som han, understrekes som et viktig aspekt. Det ser altså ut til å ligge en iboende verdi i å gi uttrykk for at man er en del av hans fellesskap. Å innarbeide enkle *sunnah*-rutiner i sitt liv beskrives også som en god teknikk for å minnes Profeten og hans innsats for de troende, samt å minnes hva en faktisk streber etter i sitt religiøse liv. Som et eksempel på dette viser MANN MADNI MASJID 2 til sin egen situasjon på skolen. Da tenker han ofte på helt andre ting som handler om problemstillinger langt unna det religiøse, men med en gang han ser en som går i klær som ligner de Profeten brukte, vil han minnes den personen som er Guds yndling og det perfekte eksempelet. På samme måte beskrives innarbeidede handlinger som det å forlate hjemmet med venstrefoten først ut døra eller det å spise maten rundt middagsbordet på Profetens måte som handlinger som hele tiden skaper en nærhet til eller en bevissthet om Profeten Muhammad.

Hovedaspektet ved fokuset på det partikulære i etterfølgelsen fremstår imidlertid som at den eneste veien til Gud er gjennom Muhammads eksempel. Dette eksempelet styrker den troende og gir samtidig belønning. MANN MADNI MASJID 2 forteller at hver enkelt *sunnah* som noteres i den guddommelige boken over gjerninger gir en frelsesmessig gevinst og fører til

tilgivelse av noen av ens synder. Enkelte aspekter ved Profetens *sunnah* gir mer belønning enn andre. Særlig legges det vekt på et utseende som ligner på Profetens. På dommedag vil for eksempel en som har grodd sitt skjegg til å ligne Profetens kunne få tilgitt flere synder på grunn av dette. Grunnen til det, forteller MANN MADNI MASJID 2, er at Guds kjærlighet for Muhammad er enorm, han er det mest perfekte menneske noensinne skapt av Gud og all synlig affiliasjon med han vil bære med seg et stort tilgivelsespotensial.

Noe av MANN MADNI MASJID 2s partikulære fokus, særskilt vektlegging av klesdrakt og av de enkle småtingene, må sees i sammenheng med hans *tabligh*-tilhørighet. Vi så i kapittel 1 at da denne bevegelsen ble grunnlagt av Muhammad Ylias var fokuset sterkt knyttet opp mot Profetens eksempel som den eneste måleenhet for et godt liv, i kontrast til det hinduiske lokalsamfunnet de første *tabligh*-muslimene levde i. Denne etterlevelsen kan tolkes som et motkulturelt særtrekk i dagens Norge som i fortidens India. Fokuset på klesdrakt og utseende kan leses som en offensiv fronting av personlig tilhørighet - først og fremst til Muhammad og hans eksempel. Det er her interessant å merke seg at selv om MANN MADNI MASJID 2 fremholder det partikulære idealet om å følge Profetens klesdrakt, ikke selv går i slike klær. Han har ikke skjegg og går i vanlige ”vestlige” klær. Det er altså snakk om en balanse mellom ideal og praktisk livsførsel også hos MANN MADNI MASJID 2.

KVINNE WIM legger også stor vekt på partikulære elementer i etterfølgelsen av Muhammad. Hun beskriver det å være en god muslim som alltid å strebe etter å være bedre enn det en er i dag. Hun forteller at hun har en søster og fremstiller henne som en troende som er på et høyere religiøst nivå enn det hun selv er. Dette skyldes flere grunner, men et spesielt aspekt ved søsterens Muhammad-etterfølgelse som fremheves er hennes avslappede forhold til gjengse moter vedrørende klær og utseende. Søsteren går ofte i *jilbab*, som er en slags kjole som sitter løst på kroppen og dermed ikke viser særlig kroppsfasong. KVINNE WIM gir altså uttrykk for at hvordan en kler seg og ser ut er viktige aspekter i etterfølgelsen som hun selv kjemper med. Mens søsteren er et forbilde, sier hun selv at hun ikke orker å være like fokusert på dette feltet, selv om det forblir et religiøst ideal. Hijaben som hun begynte med som syttenåring kunne hun nå ikke tenke seg å være foruten, den har blitt en viktig del av den personen hun nå er. Men hun sier at hun fortsatt ikke er fornøyd. På spørsmål om hun mener søsteren er en bedre muslim fordi hun går med klesplagg som *jilbab*, sier hun at det ikke er snakk om å være en bedre muslim, men bare det at søsteren dekker seg til bedre. Dette setter KVINNE WIM i sammenheng med at hennes personlige forhold til klær er at hun er litt opptatt av hva hun går med, mens søsterens klesstil viser hennes friere forhold til verdslige ting.

Dermed settes tildekking i direkte sammenheng med frigjøring fra det materielle og en mer konsentrert søking etter Profetens eksempel.

At tildekking av kroppen formidles som et ideal for en muslimsk kvinne oppfattes som et uomtvistelig motkulturelt standpunkt i dagens Norge. Tildekking tolkes gjerne som et uttrykk for mannens behov for kontroll, eller eventuelt for å beskytte kvinnen mot menns påståtte ukontrollerbare seksualdrift. Om dette er noe av drivkraften bak KVINNE WIMs ønske om å ligne mer på sin søster er tenkelig, men likevel ikke mulig for meg å svare på. Det som imidlertid fremstår som interessant er at dette motkulturelle utsagnet, som forherliger klær som skjuler kvinnens kropp, ikke synes motivert av ønske om å skjule kvinnekroppen eller å følge regler for korrekt oppførsel som er pålagt av religionen. Heller fremheves et fokus på det åndelige aspektet og at søsteren ikke bryr seg om materielle, verdslige aspekter som utseende. Det er søken etter religiøs sannhet som synes å være i fokus, mer enn en iver etter å følge reglene som definerer hva som er tillatt eller ikke.

7.1.2 Den essensielle etterfølgelse

Den av mine informanter som fremtrer som den fremste representanten for en mer essensiell etterfølgelse er KVINNE NOR MOSKE. For henne fremstår det som viktig at hun forstår meningen med de enkelte handlingene hun gjør, slik at de ikke bare blir tomme bevegelser utført fordi det er ansett som riktig:

Jeg føler mer at jeg gjør de tingene samtidig som jeg prøver å forstå hvorfor han gjorde det. Og da føler jeg at det blir lettere å følge da, og ikke minst mer viktig for meg å følge det da. I stedet for å bare gjøre det blindt. Og jeg føler at det blir mer rettferdig overfor han [Muhammad], og andre muslimer. At jeg vet hvorfor jeg gjør det, istedenfor å bare gjøre det. For da blir det liksom litt mer tom handling.

En ser altså at KVINNE NOR MOSKE formidler behovet for å forstå Muhammads handlinger og den relevans de har i hennes liv. Dette gjelder selvfølgelig ikke alle aspekter ved hennes tro, slik at hun må forstå absolutt all mening bak Profetens enkelte handlinger. Heller vil det være mer korrekt å si at hun er preget av å følge essensen av Muhammads budskap slik at hun ikke setter seg fast i detaljene. For eksempel legger hun vekt på å være god mot sine medmennesker heller enn å peke på enkelte detaljhandlinger i denne interaksjonen. Hun peker også på hygiene og generell renslighet som en viktig egenskap ved Profetens karakter, heller

enn å gjøre rede for hvordan en kan vaske seg detaljert akkurat slik Profeten gjorde. Et annet eksempel er tannhygiene, eller mer presist bruken av den type trepinne som Profeten selv brukte – *miswaq*. På spørsmål om hennes syn på bruken av *miswaq* heller enn tannbørste sier hun:

Jeg bare tenkte på det med *miswaq*, jeg hadde sikkert brukt hvis det var lett tilgjengelig her og det hadde mer fordeler enn tannkrem og så videre, per i dag for meg. Men altså, det er jo lettere for meg å bare gå og kjøpe en tannbørste i butikken eller få tak i tannkrem over alt.

Dermed er det ganske tydelig at KVINNE NOR MOSKE er preget av et syn på etterfølgelse som til en viss grad kan beskrives som essensielt. Poenget med *miswaq* er for henne å rengjøre tennene og å holde de rene, og om tannbørste og tannkrem gjør akkurat den samme jobben ser det ikke ut til hun intuitivt tillegger noen spesiell verdi i å velge det tradisjonelle kun fordi det er tradisjonelt. Når dette er sagt, er det også viktig å presisere at KVINNE NOR MOSKE ikke skiller seg enormt ut fra de andre informantene, selv om hun gir eksempler på enkelte mer essensielle former for etterfølgelse enn andre. Hun er også opptatt av å følge lovskolen hun tilhører og å følge de eksisterende påbud og forbud i islam.

MANN NOR MOSKE gir også uttrykk for en mer essensiell holdning til det å følge Profetens *sunnah*, framfor å etterligne ham til punkt og prikke. For ham ligger det sentrale punktet i etterfølgelse av Profeten i at man former livet sitt etter Muhammads eksempel slik at ”Allah skaper noe i hjertet ditt som er positivt”. Han utdyper dette ved å si:

Jeg tror at [...] man trenger ikke gå likt kledd som Profeten for å være en god muslim. Det er egentlig det som er i hjertet, ikke sant. [...] men i noen tilfeller så kan det kanskje være fint [...] hvis du ut av kjærlighet for Profeten bruker *miswaq*.

Samtidig er han vår for at ekstrem partikulær etterfølgelse kan være motivert av andre ting enn et ønske om å komme nærmere Gud. Han nevner muslimer som er nøye på å ha langt skjegg og å bruke den tradisjonelle tannbørsten, men som samtidig er en negativ påvirkning på mennesker rundt seg og samfunnet generelt ved å lage ufred. MANN NOR MOSKE peker på faren for hykleri ved intens etterfølgelse av *sunnah*, men også på de mulige negative situasjonene en kan skape om en er altfor opptatt av å markere seg selv som annerledes. I forhold til dette siste punktet forteller han meg hvordan han selv ofte går med en liten lue som

har et utseende som ser litt 'muslimsk' ut. Det er en slags topphatt med broderier, som han ofte har på seg når han går rundt i byen med familien sin. Denne luen signaliserer hans muslimske tilhørighet og han har begynt å bruke den nettopp fordi han ønsker at folk skal bli interessert og spørre han hva han har på hodet, slik at han kan fortelle dem om Den utlovede messias og islam. Motivasjonen bak dette er å spre det budskapet han selv har blitt overbevist av, men han sier samtidig at kanskje det noen ganger ikke er bra å være altfor offensiv i å markere seg selv på denne eller lignende måter. Om hans plan ikke fungerer for å skape noe annet enn negativ oppmerksomhet så har denne fremvisningen av religiøs tilhørighet ikke tjent til noe godt. En kan altså se at MANN NOR MOSKE gir uttrykk for en ambivalens i hans eget syn både på partikulær etterfølgelse og det å offensivt vise religiøs tilhørighet.

7.1.3 Et særtrekk ved *ahmadiyya*-bevegelsen?

Vi så ovenfor at de som ble fremhevet som representanter for en mer essensiell etterfølgelse av Profeten Muhammad, begge har tilhørighet til Nor Moské og dermed *ahmadiyya*-bevegelsen. Selv om det ble presisert at de essensielle trekkene på ingen måte utelukker mer partikulære former for etterfølgelse, er det likevel interessant å drøfte om denne bevegelsen har en karakter som kan forklare slike trender. Vi så i kapittel 2.2 og 4.1 at grunnleggeren av bevegelsen introduserte nye tolkninger til religionen. *Ahmadienes* forståelse av profetenes segl (*khatam al-nabi*) er den fremste grunnen til at de ikke er ansett som sanne troende av andre muslimer. Deres tolkning av *jihad*, nemlig *jihad* med pennen, viser en forståelse av dette begrepet der ordets betydning som kamp for rettferdighet, eventuelt hellig krig, settes inn i en ny ikke-voldelig kontekst. Heller enn å bekjempe ikke-muslimer og spre islam med sverdet, påpekes det at det er gjennom overtalelsens makt og ved fredelig innsats at religionens budskap skal formidles. Denne tolkningen av *jihad*, kan antyde en mer essensialistisk forståelse av begrepet enn det som tradisjonelt har vært vanlig i den islamske tradisjonen. Islam og Profetens eksempel identifiseres med et fredelig budskap som ikke kan eksistere sammen med et syn på *jihad* som tillater bruk av vold, særskilt i trosspørsmål.¹¹² Det er altså essensen av islam, fred, som påvirker betydningen av *jihad*. Det kan være plausibelt å påpeke en viss sammenheng mellom denne tolkningen og mine informanters, til dels, essensialistiske utsagn om etterfølgelse av Profeten.

¹¹² *Jihad. Det sanne islamske konsept*, pamflett trykket av ahmadiyyabevegelsen, tilgjengelig i Nor Moské.

7.2 Forskjeller mellom kjønnene?

Vi så ovenfor noen nyanser i beskrivelsen av etterfølgelse av Profeten på grunnlag av distinksjonen mellom det partikulære og det essensielle. Et spørsmål som har vært i bakgrunnen er om det finnes betydningsfulle forskjeller mellom kvinner og menn i deres beskrivelse og etterfølgelse av Muhammad. Kort sagt finnes det forskjeller, men disse er ikke særskilt fremtredende og de ser ikke ut til i stor grad å påvirke beskrivelsen av Profeten. Vi så i kapittel 5.2 at menn og kvinners beskrivelse av det guddommelige i en vestlig kontekst kan synes å være preget av ulikt fokus. Mens kvinner fokuserte på den personlige opplevelsen av det guddommelige, var menn i større grad opptatt av den guddommelige makten og dens betydning for moral og regler for oppførsel. Denne oppgaven tar ikke for seg forholdet til en guddom, men til en opphøyd profet. Som vi så i kapittel 6.3 var ikke forholdet til Muhammad preget av et nærvær på den måten at en kan snakke om et gudsnærvær. Muhammad er svært viktig, men han var et menneske og nå er han død. Likevel kan en snakke om en følelsesmessig nærhet til Muhammads eksempel og personlighet. Men dette fremstår ikke som en spesielt kvinnelig attributt i mitt intervjumateriale, da alle mine informanter gir uttrykk for at de har et lidenskapelig forhold til Muhammad som kan beskrives i kjærlige ordelag. Men når det gjelder forskjeller i beskrivelsen av virkningskraften av Muhammads eksempel i informantenes ulike livssituasjon, fremstår det som at kvinnene i større grad peker på hvordan Muhammads eksempel har hjulpet dem personlig til å leve et godt liv i samspill med andre mennesker. Vi så at KVINNE WIM i kapittel 6.4 beskrev hvordan hennes innsikt i Muhammads liv ga henne ny innsikt i sine egne gode og dårligere sider, og inspirerte henne til å jobbe i et mellommenneskelig yrke. Motsatt er det flere menn som snakker om betydningen av moralske retningslinjer eller regler i samfunnet for at det skal fungere optimalt. Spesielt MANN WIM og MANN MADNI MASJID peker på at Profeten har gitt spesifikke regler for alle livets dimensjoner. MANN WIM peker på betydningen av å ha regler både på personnivå og i samfunnet. For ham handler religion om grenser:

[...] jeg sier ikke at vi ikke skal bruke vår fornuft, men hvis vi kun bruker det så mener jeg at vi kommer til å feile. [...] det skremmer meg at Hitler ble demokratisk valgt, det skremmer meg at 82 millioner indianere er redusert til 2 millioner. Jeg mener, store folkemasser i Europa var med på å støtte dette - faktisk diskuterte vi om de var dyr eller mennesker [...] Slavehandelen! Det skremmer meg at slike ting kan forekomme. [...] Jeg mener at religion skal være en grensesetter, for vi mennesker vet ikke hvor vi skal sette grensa.

Måten MANN MADNI MASJID beskriver hvordan Muhammads eksempel hjalp ham i hans vanskelige livssituasjon og hvordan dette var preget av den styrken og viljen til å kjempe som Muhammad ga ham. Det kan dermed se ut til at et fokus på moralsk makt og normer for riktig oppførsel er en mer mannlig synsvinkel på Muhammads betydning. Dette er en sannhet med modifikasjoner da vi så at KVINNE NOR MOSKE også fokuserte på potensialet av Muhammads moralske eksempel i samfunnet. Forskjellen ligger i hennes fokus på moralsk inspirasjon heller enn spesifikke regler for oppførsel.

På spørsmål som direkte omhandler hvordan en best kan etterfølge Muhammad er det lettere å se noen distinksjoner mellom kvinner og menn. Dette ser delvis ut til å komme av at utbredte tolkninger av islam legger opp til en klar deling mellom kjønnene. Jeg var nysgjerrig på om denne delingen påvirker etterfølgelsen og spurte KVINNE WIM om hun prøver å bli helt lik Profeten:

Helt lik kan jeg vel ikke bli. Jeg er jo tross alt en kvinne, he,he,he. Men jeg tenker jo litt på konene hans, ikke sant. Jeg kan på en måte ikke bli Profeten Muhammad, uansett hvor mye jeg prøver.

Dette kan sies å være en ganske utvendig forskjell mellom menn og kvinners etterfølgelse. Kvinner kan simpelthen ikke bli som Muhammad fordi han var en mann. Som et eksempel kan en nevne forbildet Muhammad i ekteskapssammenheng. Her kan ikke kvinnen strebe etter Muhammads eksempel, men heller etter hans koners. Men kvinner kan fortsatt bruke Muhammads eksempel og utsagn om ekteskap som en ressurs for å rydde opp i ekteskaplige problemer. KVINNE RABITA viser dette godt når hun snakker om sin ektemann:

Så hvis vi har noen ganger en krangel eller noe, så pleier jeg å minne ham om at 'sånn var Profeten mot hans kone, nå må du skjerpe deg.'

Det punktet hvor forskjellen i etterfølgelse mellom kjønnene kom tydeligst frem var altså i ekteskapelig sammenheng, men også i klesveien. Vi så at KVINNE WIM så opp til søsterens bruk av *jilbab*. Også KVINNE NOR MOSKE kommer innom dette temaet når hun nevner det å være anstendig kledd under bønnen. Det er også verdt å nevne at MANN WIM kommenterer behovet for å gå anstendig kledd. Og selv om han presiserer at i islam skal heller ikke menn "gå rundt å briefe med kroppen sin," er hans fokus også på kvinnens klesdrakt. Det fremstår

dermed blant mine informanter som at det er et særskilt fokus på kvinner når en snakker om å tildekke kroppen på den korrekte måten.

7.3 Mellom det partikulære og det essensielle

Vi har sett at de fleste av mine informanter gir uttrykk for en, i hovedsak, partikulær etterfølgelse av Profeten Muhammad. Dette er en sannhet med modifikasjoner da det ser ut til å være en viss distanse mellom informantenes ideal om partikulær etterfølgelse og deres faktiske atferd. Det ser dermed ut til å være en balanse mellom ideal og etterfølgelse, samtidig som det også ser ut til å være snakk om en viss tilpassing til den norske kulturen, slik MANN WIM gir uttrykk for når han snakker om å håndhvilse med norske kvinner.

På den andre siden av skalaen fant vi MANN og KVINNE NOR MOSKE, som ga uttrykk for essensialistiske holdninger med tanke på deres egen etterfølgelse av Profeten. Som vi har sett er dette alt som er å si om deres holdning til Muhammads forbilde, da også disse gir uttrykk for noen partikulære former for Muhammad-etterfølgelse. Men vi antydte at det kan ligge særskilte tolkningstradisjoner til grunn for *ahmadienes* noe divergerende syn.

Den påvirkning kjønn har på forståelsen og etterfølgelsen av Muhammad, så ikke ut til å være veldig stor. Stort sett formidles mange av de samme oppfatningene av Muhammad, selv om kvinnene kan ha en tendens til å fokusere mer på hans betydning for dem som individer, mens mennene i større grad fokuserer på den moralske makten som ligger i Profetens eksempel. Den største variasjonen ligger nok i de utvendige forskjellene relatert til ulike regler for menn og kvinner når det gjelder tildekking av kroppen. Kvinner har grenser for hvor langt de kan følge Profeten, da han jo var en mann. Heller fremstår klesdrakt og tildekking som et spesielt kvinnelig anliggende i etterfølgelsen av Profeten.

8 Konklusjon

Introduksjon

Jeg hadde som et mål med denne oppgaven å få et innblikk inn i hvilke bilder av Muhammad som formidles i samtale med utvalgte muslimer. Jeg forstod imidlertid raskt at den individuelle etterfølgelsen av Profeten stod like sentralt i forståelsen av Muhammad hos den enkelte informant, som hvordan han ble beskrevet. For å få frem disse forskjellige, men innbyrdes avhengige aspektene, har jeg fokusert på de gjennomgående bildene av Muhammad og på informantenes forståelse av etterfølgelse.

Arbeidet med denne oppgaven har vært preget både av utfordringer i møte med et ukjent landskap og samtidig en overraskende nærhet og et åpenhjertig innsyn inn i mine informanternes forestillinger om Profeten Muhammad. Selv om intervjuene var forskjellige, både i lengde og med tanke på den enkelte informants måte å samtale på, var de alle åpne og innholdsrike. Jeg hadde noen problemer i begynnelsen med å få tak i informanter, men når dette problemet først var ordnet og intervjuene kom i gang, ble jeg overasket over hvor lett samtalene gikk. Til tross for forskjellene mellom meg og mine informanter var det få hindre i veien for å komme inn i gode samtaler om Profeten.

8.1 Hvordan besvare problemstillingen

Et viktig fokus for meg i arbeidet med denne oppgaven har vært å se glimt av Muhammads rolle i den enkelte informants liv. For å gjennomføre dette har jeg opprettholdt et livsfortellingsperspektiv der jeg i samtalene med informantene startet i deres barndom og ledet samtalen via oppveksten og frem til i dag. Hvilke bilder som kom frem og hva slags endringer i synet på Muhammad som ble formidlet, har vært viktig. Med tanke på disse bildene har også ideen om den *implisitte biografi* vært viktig for å forstå de subjektive elementene i informantenes dannelse av bilder.

For å forstå informantenes etterfølgelse har jeg konstruert et skille mellom en *partikulær* og en *essensiell* form for etterfølgelse. Disse formene er ikke beskrivelser av den enkeltes konkrete etterfølgelse av Muhammad, men heller analytiske kategorier som gir et innblikk i forskjellige tilnærminger til Profetens forbilde.

8.2 Lovskole, tradisjon og *hadith*

Mine informanternes tilhørighet til en bestemt lovskole og konfesjon sammen med de generelle fremstillingene av Profeten i den tradisjonelle *sira*-sjangeren ser ut til å spille inn på forståelsen av Muhammad i ulik grad. Vi så at MANN MADNI MASJID 2 ga uttrykk for et syn på etterfølgelse som i stor grad reflekterte det motkulturelle aspektet i *tabligh*-bevegelsen. På motsatt side fant vi at MANN og KVINNE WIM ga uttrykk for en forståelse av Muhammad som skilte seg fra *barelwi*-bevegelsens sterke opphøyning av hans natur. Dermed ser det ikke ut til at lovskolene har en ubegrenset innflytelse på alle informantenes syn på Muhammad, selv om det er nærliggende å anta at de bidrar med viktige perspektiver i dannelsen av bilder av ham.

Sammen med den generelle fortellingstradisjonen og lovskolenes påvirkning, ser det også ut til å eksistere en samling av utvalgte fortellinger, *hadith*er, om Profetens liv som sirkuleres på tvers av informantenes konfesjonelle tilhørighet. At denne samlingen finnes er ikke overraskende, da fortellinger om Profetens liv på mange måter danner selve grunnlaget for islams selvforståelse. Det som derimot er interessant å påpeke er at denne samlingen av fortellinger ser ut til å inneholde *hadith*er som er ansett som uautentiske like mye som autentiske *hadith*er. Vi har sett *hadith*enes betydning i den islamske tradisjonen og den vekten som en særlig innenfor lovskolene legger på at de skal være ansett som autentiske fortellinger som faktisk stammer fra Profetens liv. Det faktumet at mange av fortellingene som gjengis av mine informanter ikke ser ut til å falle i den autentiske kategorien, men likevel blir fremholdt som viktige historier om Profetens karakter, er slående. Dette antyder at dannelsen av bilder av Muhammad til dels er påvirket av den enkelte informants subjektive meninger og forståelse av seg selv og sitt liv, som blir overført til beskrivelsen av Muhammad gjennom valg av bestemte historier som utgjør den implisitte biografi av Profeten Muhammad.

8.3 Med- og motkulturelt /Essensielt og partikulært

Vi har sett hvordan mine informanter danner seg bilder av Profeten Muhammad som formidles gjennom generelle utsagn som vektlegger hans etiske og moralske karakterstyrke. Utsagn som ”han var den snilleste personen i hele verden,” eller ”selv de han kriget imot hadde han kjærlighet for,” er enkle og umulig å misforstå. Disse og de mange andre utsagnene og beskrivelsene formidler et bilde av en profet som har uomtvistelige humane og

almmenmenneskelige karaktertrekk. Den klare trenden blant de ulike sunni-muslimene i mitt materiale, er at bildet av Muhammad som blir formidlet i høyeste grad fremstår som medkulturelt i dagens norske samfunn, i den forstand at det samsvarer med grunnleggende verdier som må antas å ha en bred oppslutning i det norske samfunnet.

Ved siden av utsagnene om Profetens karakter har jeg også fokusert på etterfølgelsen av Profeten. Denne etterfølgelsen er, som vi har sett, kategorisert i to former. Mens den partikulære etterfølgelsen ser ut til å være representert av de fleste av mine informanter, er det samtidig essensielle trekk i alle informantenes beskrivelser. Mens utsagnene om Muhammad fremstår som generelt etisk orienterte og medkulturelle, er det er først og fremst i beskrivelsen av etterfølgelse at også andre tilnærminger til Muhammad kommer frem. Vi så i kapittel 7 hvordan beskrivelsen av partikulære former for etterfølgelse ofte utpekte seg som mer eller mindre motkulturelle. Særsilt en artikulert distanse mellom kjønnene relatert til tildekking av kvinners kropp, preger disse beskrivelsene.

Samtidig ser det ut til at de som kan plasseres i den partikulære kategori, i stor grad balanserer sitt ideal om etterfølgelse mot andre hensyn. Vi så hvordan MANN WIM, som studerer medisin og skal bli lege, til tross for sitt ideal om å ikke håndhilse på kvinner ikke ønsket å fremstå i et lys som kunne tolkes som kvinnefiendtlig. For at han skal kunne virke og bidra positivt i en norsk kultursammenheng velger han å tilpasse seg den norske sammenheng, men han opprettholder samtidig sitt partikulære ideal om ikke å trykke kvinners hender.

Vi så hvordan MANN NOR MOSKE også viser en ambivalens i sitt syn på etterfølgelse. Samtidig som han ga uttrykk for et essensielt syn på hvordan å følge Muhammad, som en motsetning til muslimer som han mener forveksler en ren partikulær etterfølgelse med en helhetlig etterfølgelse, pekte han også på de mulige positive aspektene ved de regelbestemte handlingene. Det kan dermed se ut til at de partikulære og de essensielle tilnærmingene er representert hos alle mine informanter og at disse ulike fokuspunktene i etterstrebelen av Muhammads eksempel er i dialog med hverandre hos den enkelte.

Som et avsluttende poeng kan det være givende å se mine informanter i lys av Tariq Ramadans biografi om Muhammad. Ramadan opprettholder en partikulær etterfølgelse som likeverdig med den essensielle, selv om han selv kan se ut til å ha en forkjærlighet for en etterfølgelse av Muhammad som baserer seg på inspirasjon, heller enn på en regelorientert forståelse av Profetens eksempel. Bildet en sitter igjen med av å lese Ramadans bok reflekterer på mange måter noe av dynamikken blant mine informanter. Men særsilt er det

bildet av Muhammad, med fokuset på hans almennmenneskelighet og hans universelle moralske karakter, som fremtrer som slående likt det mine informanter gir utrykk for.

Litteraturliste

Aasheim, Marie Toreskås. *Møter med Allah. En undersøkelse av personlig tro og religiøs praksis blant unge norskpakistanere*, Institutt for kulturstudier og orientalske språk (IKOS), Universitetet i Oslo vår 2007.

Brown, Daniel. *A New Introduction to Islam*, Malden MA: Blackwell Publishing, 2004.

Benedikte L. Bos, "Imitating Jesus" i tidsskriftet *Studies in Interreligious Dialogue*, 2008:1, ss. 96-104.

Bjerke, Aksel M. Enstad, Ragnhild Irja. Gresaker, Ann Kristin. Myhren, Inger A. og Rønning, Ida. "Man må ha armer ut til samfunnet" *En kartlegging av Oslomoskeers informasjonsvirksomhet*, rapport skrevet for Arbeids- og inkluderingsdepartementet som del av Humanistisk prosjektsemester, Universitetet i Oslo: vår 2007.

Eggen, Nora S. "Innledende essay" i Nora S. Eggen & Sunnev Gran, *De rettvises hager: al-Nawawis samling overleveringer om Profeten Muhammad*, Verdens Hellige Skrifter, Oslo: Bokklubben 2008.

Furseth, Inger. "Biografi, samfunn, kultur og religion. En diskusjon av noen strategier for å analysere livsfortellingsdata" i Erling Birkedal m.fl. (red.) *Forskning og fundering: Religion og religiøsitet i skole, kirke og samfunn. Festskrift til Ole Gunnar Winsnes*, Trondheim: Akademisk Forlag, 2000.

Furseth, Inger. *From Quest for Truth to Being Oneself: Religious Change in Life Stories*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006.

Furseth, Inger. "Tro, kjønn og livsfortellinger" i Jan-Olav Henriksen, *Tro: 13 essays om tro*, ss. 43-60, Oslo: Kom forlag, 2006.

Gadamer i: Lærgreid, Sissel, og Skorgen, Torgeir (red.). *Hermeneutisk lesebok*, Oslo: Spartacus Forlag AS, 2001, ss. 115-197.

Guillaume, A. *The Life of Muhammad A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah*, 11.opplag, Oxford: Oxford University Press, 1996.

Jacobsen, Christine M. *Tilhørighetens mange former*, Oslo: Pax Forlag 2002.

Kværne, Per og Vogt, Kari. *Religionsleksikon*, Oslo: Cappelen Akademiske Forlag 2002.

Khalidi, Tarif. *Images of Muhammad*, New York: Doubleday, 2009.

Leirvik, Oddbjørn. *Images of Jesus Christ in Islam, Introduction, Survey of Research, Issues of Dialogue*, Uppsala: Swedish Institute of Missionary Research, 1999.

Leirvik, Oddbjørn. *Religionspluralisme, Mangfold, konflikt og dialog i Norge*, Oslo: Pax Forlag, 2007

Leirvik, Oddbjørn. "Kulturelle muslimar - Definisjonsmakt, hegemonikamp og religionspolitikk" i *Nytt Norsk Tidsskrift* Nr. 01 2009 ss. 74-80.

Leirvik, Oddbjørn Birger (2008). Muhammad, Christ and Modern Consciences. *Studies in Interreligious Dialogue*. 18(2), ss. 129- 152.

Ménoret, Pacal. *The Saudi Enigma*, London: Zed Books, 2005.

Moxnes, Halvor. "What is it to Write a Biography of Jesus? Schleiermacher's *Life of Jesus* and Nineteenth-Century Nationalism" i *Jesus Beyond Nationalism: Constructing the Historical Jesus in a period of Cultural Complexity*, Ward Blanton, James G. Crossley & Halvor Moxnes (red.), London: Equinox Publishing 2009: 27-42.

Moxnes, Halvor. "From Unique Personality to Charismatic Movement: 100 years of shifting paradigms in historical Jesus research" i Inger Furseth & Paul Leer-Salvesen (red.), *Religion in Late Modernity: Essays in Honour of Pål Repstad*, Trondheim: Tapir Academic Press, 2007 ss.187-201.

Moxnes, Halvor. "Jesus som utfordring. Problemet den historiske Jesus i norsk debatt etter 1953" i *Norsk Teologisk Tidsskrift* 80 (1979): 1-18.

al-Mubarkpuri, Safi-ur-Rahman. *Ar-Raheeq Al-Makhtum (The Sealed Nectar)*, 2. Utgave, London: Darussalam International Publications Ltd. 2002.

Naguib, Saphinaz-Amal. "Fra islam i Norge til norsk islam?" i *Kirke og kultur* (4) 2002, ss.359-361.

Okumus, Fatih. "The Prophet as Example", i *Studies in Interreligious Dialogue* 18 (2008) 1, ss.82-95.

Olsen, Silje-Iren Netteland. *Mellom tradisjon og modernitet. Det islamske forbund – Norge*, hovedfagsoppgave i religionsvitenskap, Det samfunnsvitenskapelige fakultet, Institutt for religionsvitenskap, Universitetet i Tromsø: Høst 2005.

Ramadan, Tariq. *The Messenger: The Meanings of the Life of Muhammad*, London: Penguin Books, 2008.

Renard, John. *Seven Doors to Islam. Spirituality, and the Religious Life of Muslims*, University of California Press, 1996.

Rippin, Andrew. "Ch. 3: Muhammad and His Biographers" i *Muslims. Their Religious Beliefs and Practices*, ss. 47-64, Routledge 1993.

Schimmel, Annemarie. *And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1985

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

Vogt, Kari. "Integration through islam? Muslims in Norway" i Yvonne Yazbeck Haddad (red.) *Muslims in the West From Sojourner to Citizens*, ss. 88-100, Oxford: Oxford University Press 2002.

Vogt, Kari. *hva er islam*, Oslo: Universitetsforlaget, 2007.

Vogt, Kari. *Kommet for å bli: Islam i Vest-Europa*, Oslo: J.W. Cappelens Forlag AS, 1995.

Vogt, Kari. *Islams hus*, 3. opplag, Oslo: J.W. Cappelens Forlag AS, 2003.

Vogt, Kari. *Islam på norsk : moskeer og islamske organisasjoner i Norge*, Oslo: J.W. Cappelen, 2000.

Valentine, Simon Ross. *Islam and the Ahmadiyya Jama'at: History, Belief, Practice*, New York: Columbia University Press, 2008.

Winter, Tim. "Jesus and Muhammad: New Convergences" i tidsskriftet *The Muslim World*, 2009 ss. 21-38.

Østberg, Sissel. *Muslim i Norge: Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*, Oslo: Universitetsforlaget, 2005.

Pamfletter:

Jihad. Det sanne islamske konsept, pamflett trykket av ahmadiyyabevegelsen, tilgjengelig i Nor Moské.

Internett:

Oddbjørn Leirviks oversikt over islam i Norge:
<http://folk.uio.no/leirvik/tekster/IslamiNorge.html> (sist lest 2.5.2010)

"En kort introduksjon", artikkel på hjemmesidene til *Ahmadiyya Muslim Jamaat Norge*:
http://www.ahmadiyya.no/index.php?option=com_content&view=article&id=54&Itemid=73,
lest 30.1.2010.

Forskning på *miswaq*: http://www.uib.no/info/dr_grad/2003/darout.htm (lest 2.5.2010).

Søkemotor for de høyest ansette *hadith*samlingene og Koranen ved University of Southern California (sist brukt 2.5.2010):

<http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/search.html>.