

MØTER MED ALLAH

En undersøkelse av personlig tro og religiøs praksis blant unge norskpakistanere



Marie Toreskås Asheim

Masteroppgave i religionshistorie

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

Universitetet i Oslo

Vår 2007



CULCOM

Kulturell kompleksitet
i det nye Norge

Forord

Takk til veilederne mine Kari Vogt og Oddbjørn Leirvik for gode råd og oppmuntring underveis.

Jeg vil også rette en stor takk til mine informanter for deres åpenhet og vilje til å dele personlige erfaringer med meg. De har gjort arbeidet med masteroppgaven både morsomt og utfordrende. At jeg aldri har angret på valg av tema, er i stor grad deres fortjeneste.

Takk til Karima Solberg for informasjon om taqwā, og for raskt svar på mine forespørsler.

Flere personer har tilbudt seg å lese hele eller deler av oppgaven min, noe jeg har satt stor pris på. Jeg vil i den forbindelse takke Marianne Gjessing, Fredrikke Horn-Hanssen, Jon Kristian Harvik, Håvard Asheim og Peter Haakonsen for deres tilbakemeldinger. Jeg vil også takke Sølve Skagen for datahjelp mot slutten av masterperioden, og Hanne Asheim for korrekturlesing av oppgaven.

Jeg har hatt gleden av å være tilknyttet forskningsprogrammet ”Kulturell kompleksitet i det nye Norge” ved UiO i perioden jeg har jobbet med masterprosjektet. Takk til medstudenter, stipendiater og forskere for alle tilbakemeldinger, tips og konstruktive innspill.

INNHold

FORORD	II
INNHold	III
SAMMENDRAG	VI
KAPITTEL 1: INNLEDNING.....	1
1.1: KONTEKST	1
<i>Islam i Europa</i>	1
<i>Islam i Norge</i>	2
<i>Organisering og foreninger</i>	3
<i>Muslimsk Studentsamfunn</i>	4
<i>Pakistansk Studentsamfunn</i>	5
<i>Minoritetssituasjonen som kontekst</i>	6
1.2: PROBLEMSTILLING	7
<i>Ord- og begrepsavklaringer</i>	7
1.3: METODE OG MATERIALE	8
<i>Hvorfor ta utgangspunkt i studentforeninger?</i>	8
1.4: TIDLIGERE FORSKNING	9
<i>Gudsopplevelse og gudsrelasjon</i>	9
<i>Individualiseringstendenser blant unge muslimer</i>	10
1.5: OPPGAVENS OPPBYGNING	11
KAPITTEL 2: TEORETISKE PERSPEKTIVER.....	12
2.1: ISLAM SOM MINORITETSRELIGION	12
<i>Tro</i>	12
<i>Endringer i religiøsiteten</i>	13
2.2: SENTRALE TENDENSER.....	14
<i>Islam og individualiseringsprosesser</i>	14
<i>Objektivisering</i>	15
<i>Personlige fortellinger</i>	16
<i>Selvutvikling</i>	16
2.3: DEN YNGRE GENERASJON.....	17
<i>Nytenkning og identitetsdannelse</i>	17
<i>Religiøst identitetsarbeid – tre tendenser</i>	18
<i>De nye mediene</i>	18
2.4: SUFISME	19
KAPITTEL 3: METODE OG MATERIALE	21
3.1: INNLEDENDE OM VALG AV METODE	21
<i>Hvorfor er kvalitative intervjuer viktig for denne oppgaven?</i>	21
3.2: PRESENTASJON AV INFORMANTENE	22
<i>Studentforeningenes betydning</i>	22
<i>Medlemskap og tilknytning</i>	23
<i>Anonymisering</i>	23
<i>Informantene</i>	23
<i>Feltarbeid i universitetsmiljøet</i>	24
<i>Fordeler og ulemper ved informantgruppen</i>	25
3.3: INTERVJUENE	26
<i>”Lurer bare på hva du mener med gudsopplevelse...”</i>	26
<i>Datainnsamlingen</i>	26
<i>Transkribering</i>	27
<i>Hva spurte jeg om?</i>	28
<i>Gruppeintervju og intervju via mail</i>	29
3.4: POSISJONERING	30
<i>Ledende spørsmål</i>	31
<i>Hvilken betydning har en kristen kulturbakgrunn?</i>	32
<i>”Vi” og ”dere”</i>	32
<i>Hvordan bruke svært personlige fortellinger?</i>	33
3.5: ANALYSE	33

KAPITTEL 4: ET PERSONLIG FORHOLD TIL GUD	35
4.1: RELIGIØS OPPLÆRING I BARNDOMMEN	35
<i>Barndommens Gud</i>	35
<i>Hva lærte barna?</i>	36
<i>Undervisning utenfor hjemmet</i>	37
<i>På vei mot en egen religiøsitet</i>	38
<i>Identitet</i>	39
<i>Minoritetssituasjonens betydning</i>	41
4.2: GUD SOM FORBILDE OG MOTIVASJON	42
"God muslim"	42
<i>Behovet for en personlig historie</i>	42
<i>Livshistorier og tro</i>	44
4.3: Å FINNE TRØST I TROEN	44
"God har en plan for meg"	45
<i>Religion som mestringsprosess</i>	46
<i>Lidelse som noe betydningsfullt</i>	47
4.4: TAQWĀ	47
<i>Frykt og håp</i>	49
<i>Gudsfrykt eller gudsbevissthet?</i>	50
<i>Hva frykter man?</i>	50
<i>Når frykter man?</i>	51
KAPITTEL 5: RELIGIØSE FORBILDER.....	52
5.1: FORBILDENES BETYDNING FOR DET RELIGIØSE LIV	52
<i>Hvem er forbildene?</i>	52
5.2: FORBILDER I OMGANGSKRETSEN	53
<i>Familiemedlemmer</i>	53
<i>Venner og bekjente</i>	54
5.3: SENTRALE PERSONER	56
<i>Sheikh Ahmed Deedat</i>	56
<i>Dr. Zakir Naik</i>	58
<i>Nuh Ha Mim Keller</i>	59
<i>Becoming Muslim</i>	60
<i>Karima Solberg</i>	62
5.4: HVORDAN ER FORBILDENE RELEVANTE?	63
KAPITTEL 6: RELIGIØS PRAKSIS.....	64
6.1: DEN RITUELLE BØNNEN	64
<i>Metodiske utfordringer</i>	65
<i>Bønnens betydning</i>	66
<i>Pliktaspektet</i>	67
<i>Guds rolle i salāh</i>	67
<i>Salāh i hverdagen</i>	68
<i>Hvordan oppleves salāh?</i>	70
<i>Kjønnforskjeller</i>	72
<i>Et fysisk nærvær</i>	73
<i>Fellestrekk og forskjeller</i>	74
6.2: DUĀ	74
<i>Duā og gudsopplevelse</i>	77
6.3: RAMADAN	77
<i>Hva betyr fasten?</i>	78
<i>Det kollektive og det personlige</i>	79
6.4: "Å SNAKKE MED DEG ER OGSÅ EN SLAGS TILBEDELSE"	80
KAPITTEL 7: GUDS TILSTEDEVÆRELSE I HVERDAGEN.....	82
7.1: VERDEN ER FULL AV BEKREFTELSER	83
<i>Allah vises gjennom verden</i>	83
7.2: KORANEN	84
<i>Koranens hjerte</i>	85
<i>Åpningsbønnen</i>	86

<i>Andre surer</i>	87
<i>Koranen i hverdagen</i>	89
<i>Hvordan oppleves Koranen?</i>	89
7.3: SE PÅ DEG SELV!	91
7.4: NÅR ER MAN BEVISST GUD?.....	92
KAPITTEL 8: KONKLUSJON	94
8.1: TILNÆRMING TIL PROBLEMSTILLINGEN.....	94
8.2: FORBILDERS BETYDNING.....	95
8.3: RELASJONEN TIL GUD	96
<i>Sammenhengen mellom tro og praksis</i>	96
<i>Kjønnsperspektivet – nok en gang</i>	97
<i>Gudsopplevelse</i>	97
REFERANSELISTE	98
BIBLIOGRAFI	98
ELEKTRONISKE KILDER	100
ANDRE KILDER	102

Sammendrag

Denne oppgaven er en religionshistorisk undersøkelse av unge norskpakistaneres forhold til og forståelse av Allah. Oppgaven benytter seg av et utvalg teoretiske perspektiver om personlig tro, gudsopplevelse, bønn og minoritetssituasjonen. Religionspsykologiske perspektiver og teologiske blikk på kristen tro trekkes også inn for å belyse materialet. Teoretiske blikk på sammenhengen mellom livshistorier og tro blir tatt i bruk for å fremme betydningen av de personlige fortellingene.

Materialet er basert på dybdeintervjuer med seks informanter, tre kvinner og tre menn. Samtalene tok utgangspunkt i personlig tro og religiøs praksis, og kategoribasert analyse har blitt tatt i bruk for å systematisere det empiriske materialet.

Opgaven viser at det er en sammenheng mellom livshistorier og tro. Informantenes personlige fortellinger preges av deres kontekst, og trosidentiteten formes på bakgrunn av dette. Det viser seg også at kvinner og menn har ulik tilnærming til spørsmål om personlig gudsforhold. Beskrivelser av Allahs rolle i informantenes liv skiller seg både språklig og innholdsmessig fra hverandre mellom kjønnene.

Opgaven viser en tydelig sammenheng mellom tro og praksis i de unge norskpakistanernes religiøsitet. Guds rolle i informantenes liv er tett knyttet opp til den religiøse praksisen.

Relasjonen med Allah preges av foreningen mellom frykt og håp, og idealet om å leve som en ”god muslim” knyttes opp til ønsket om å bli elsket av Gud.

Kapittel 1: Innledning

Det er midtvinter i Oslo. Jeg sitter på en kafé med to medlemmer av Muslimske Studentsamfunn, en gutt og en jente. Samtalen tar utgangspunkt i hvordan det er å leve som praktiserende muslim i Norge, og problemstillingene vi drøfter handler om tilrettelegging for religiøs praksis i hverdagen. Hvilke problemer støter man på og hvordan kan disse løses? Flere av spørsmålene mine dreier seg om bønn. Jeg spør om det er vanskelig å huske tidspunktene for de daglige bønnene, og gutten forteller at dette har vært et problem for han. Han skulle ønske det var som i Pakistan, hvor man blir kalt inn til bønn og ikke trenger å følge med på klokken hele tiden. Jenta lytter til det han sier. Etter en liten pause tar hun ordet. Hun forteller at for henne er det helt motsatt. Ofte ser hun på klokken for å finne ut hvor lenge det er til neste gang hun skal i mosallaen. "Jeg gleder meg i forkant av hver bønn", sier hun, og beskriver følelsen nesten som en forelskelse: "Det er som om jeg skal på date. Jeg skal møte min elskede..."¹

Jentas ord vekket min nysgjerrighet. Dette var et nytt og ukjent perspektiv for meg. Et så nært og personlig forhold til Gud hadde jeg ikke fått beskrevet tidligere. To personer fra samme forening. En gutt og en jente. To unge studenter med så forskjellig tilnærming. Vitnet de om et mangfold av religiøse erfaringer man aldri fikk høre om? Jeg ville vite mer.

1.1: Kontekst

Temaet for denne oppgaven er hvordan unge norskpakistanere formidler sin gudsopplevelse, og hvordan denne kommer til uttrykk i deres rituelle liv. Ved å se på personlig tro og religiøs praksis ønsker jeg å få et innblikk i hvilken relasjon enkeltmennesker har til Gud. Før jeg går videre inn på denne problemstillingen, vil jeg foreta en kort historisk redegjørelse, parallelt med en gradvis avgrensning. Denne oppgaven fokuserer på unge norskpakistanere med tilknytning til studentforeninger, men for å plassere disse i en historisk og sosial kontekst vil jeg først beskrive de prosesser som var med på å etablere islam i Norge. Siden flere av teoretikerne jeg tar i bruk i denne oppgaven plasserer religionen i en europeisk kontekst, vil jeg innledningsvis foreta en kort redegjørelse for islams etablering i Europa.

Islam i Europa

På 1960-tallet begynte arbeidsinnvandringen, hvor jobbsøkende migranter bosatte seg i Europa, i utgangspunktet for en kortere periode. Disse innvandrerne var menn som ønsket å

¹ Dette intervjuet ble foretatt som et ledd i feltkurset KIS 4010, vårsemesteret 2005.

bygge opp en solid økonomi, for så å vende tilbake til hjemlandet. De var gjerne fra samme område eller region, og levde i begynnelsen sammen i ulike bofellesskap.²

Siden arbeidsmigrantenes opphold i utgangspunktet ble oppfattet som midlertidig, var det i denne perioden lite synlig religiøs aktivitet. Det ble et tydelig skille mellom religion og hverdagsliv. Islam tilhørte på mange måter den private sfære, eller var noe migranten knyttet til opprinnelseslandet.³

Som følge av en rekke europeiske lands innvandringsstopp på 1970-tallet flyttet ektefeller og barn etter arbeidsmigrantene, og med dette dukket det opp nye behov. Med familiegjenforeninger ble oppholdet oppfattet som mer varig, og kontakt med majoritetssamfunnet ble viktigere i forhold til utdanning, helse og andre velferdstjenester.⁴ Å skille mellom hverdagsliv og religion var ikke lenger ønskelig for alle, og man fikk et økende behov for organisering og institusjonalisering.

Til å begynne med ble disse problemene gjerne løst av enkeltpersoner i lokalsamfunnet.⁵ I den tidlige organiseringsprosessen la muslimer i Vesten liten vekt på religiøse eller etniske skiller, men etterhvert som de ble flere dannet det seg grupper på bakgrunn av ulik tilhørighet. Etterhvert fikk disse små gruppene behov for å underordnes større grupper på organisasjonsnivå. Store internasjonale organisasjoner bidro med ressurser, økte smågruppene prestisje og var støttespillere i kampen for økt tilretteleggelse og aksept.⁶

Islam i Norge

Muslimsk innvandring til Norge har mange fellestrekk med andre europeiske land, blant annet i forhold til etablerings- og institusjonaliseringsprosesser, men man finner også tydelige forskjeller.⁷ Historisk sett har Norges kontakt med muslimske land vært liten i forhold til tidligere kolonimakter, som for eksempel Storbritannia og Frankrike. Norge hadde derfor begrenset kunnskap om islam frem mot arbeidsinnvandringen på 1960-tallet.⁸

Mønsteret for den første muslimske innvandringen til Norge likner på flere områder tilsvarende prosesser i andre vesteuropeiske land. Mannlige migranter tok seg arbeid for en begrenset periode, med tanke på å spare opp penger for så å vende tilbake til hjemlandet. Tanken om at oppholdet var av midlertidig karakter gjorde at det ikke var noe stort behov for

² Jørgen Nielsen, *Muslims in western europe*. Second Edition. (Edinburgh: Edinburgh University press, 1995), 98.

³ Nielsen, *Muslims in western europe*, 102.

⁴ Nielsen, *Muslims in western europe*, 118.

⁵ Nielsen, *Muslims in western europe*, 121.

⁶ Nielsen, *Muslims in western europe*, 121.

⁷ Christine M. Jacobsen, *Tilhørighetens mange former: Unge muslimer i Norge* (Oslo: Unipax, 2002), 12.

⁸ Jacobsen, *Tilhørighetens mange former*, 13.

institusjonalisering av den religiøse praksisen. Som en følge av dette så man liten religiøs aktivitet de første årene.⁹

I 1975 fikk man innvandringsstopp i Norge, omtrent samtidig med de andre vesteuropeiske landene.¹⁰ Dette førte igjen til at mange fikk familiene sine til landet, og oppholdet ble dermed av mer permanent karakter. På samme måte som ellers i Europa, skapte familiegjenforeningene et økt behov for organisering. Statlige ordninger angående pengestøtte, gjorde også organisering og registrering av medlemmer nødvendig. Gjennom kontaktnettverk med opprinnelseslandet fikk migrantene støtte, både økonomisk og med tilflyttende imamer.¹¹

Organisering og foreninger

På 1980-tallet var muslimene blitt så mange at de kunne begynne å organisere seg etter ulike religiøse retninger.¹² Antall islamske organisasjoner i Norge steg utover 1980 og 90-tallet, og det var særlig to årsaker til dette. For det første var det nødvendig å registrere medlemmer i trossamfunn for å oppnå økonomisk støtte, og for det andre bidro organiseringen til å ivareta muslimenes felles interesser.¹³

Islamske organisasjoner i Norge henter ofte sin inspirasjon fra liknende foreninger i nabolandene. Islamsk Råd Norge (IRN) har for eksempel hatt et forbilde i Sveriges Muslimske Råd når de utarbeidet sine retningslinjer.¹⁴ Et fellestrekk for de islamske foreningene i Norge er at de rekrutterer medlemmer fra ulike moskeer, noe som innebærer en medlemsmasse med ulik nasjonalitet, kulturbakgrunn og språk.¹⁵ Dette kan være en av årsakene til at de fleste organisasjonene har oppnådd enighet om at den felles språkformen er norsk.

Den første islamske organisasjonen i Norge var Den Islamske Informasjonsforeningen som ble opprettet i 1989. Fire år senere ble Islamsk Råd Norge etablert, en landsdekkende paraplyorganisasjon som hadde som hovedmål å opprettholde kontakten mellom sine medlemsforeninger og norske myndigheter.

⁹ Jacobsen, *Tilhørighetens mange former*, 10.

¹⁰ Sissel Østberg, *Muslim i Norge: Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere* (Oslo: Universitetsforlaget, 2003), 21.

¹¹ Jacobsen, *Tilhørighetens mange former*, 11.

¹² Østberg, *Muslim i Norge*, 21.

¹³ Jacobsen, *Tilhørighetens mange former*, 13.

¹⁴ Kari Vogt, *Islam på norsk: Moskeer og islamske organisasjoner i Norge* (Oslo: J. W. Cappelens Forlag, 2000), 167.

¹⁵ Vogt, *Islam på norsk*, 165.

Islamsk Råd Norge ble offisielt opprettet 22. oktober 1993.¹⁶ Tanken bak dette initiativet var å hjelpe mindre organisasjoner og moskeer til å fremme sine saker, og å skape dialog med myndighetene. Det var også et ønske fra Mellomkirkelig Råd om å skape kontakt mellom kristne og muslimske organisasjoner, et dialogarbeid som har blitt opprettholdt frem til i dag. IRN har vært medlem av Samarbeidsrådet for tros- og livssynsamfunn siden oppstarten i 1996.¹⁷ Helt fra begynnelsen av har kvinner vært representert i Islamsk Råd, men behovet for egne kvinneforeninger var likevel til stede. Islamsk Kvinnegruppe Norge ble opprettet allerede i 1991, og viktige formål her var å drive holdningsskapende arbeid blant muslimske kvinner i Norge, samt å rette fokus mot barn, oppvekst og religiøs opplæring.¹⁸

Etterhvert som barna ble eldre fikk man også opprettet muslimske ungdomsforeninger. Heller ikke her ligger fokuset på etnisk eller nasjonal tilhørighet. Derimot ønsker man å kombinere en muslimsk og europeisk identitet, og redefinere islam i en vestlig kontekst. Vi skal nå se nærmere på de to foreningene som mine informanter er tilknyttet: Muslimsk Studentsamfunn, som er en livssynsforening, og Pakistansk Studentsamfunn, som legger vekt på etnisk og kulturell tilhørighet.

Muslimsk Studentsamfunn

Muslimsk Studentsamfunn (MSS) ble opprettet 20. mars 1995 av muslimske studenter ved Universitetet i Oslo.¹⁹ Det var i hovedsak ønsket om å ivareta muslimenes felles interesser som lå til grunn for dette initiativet. Noe av det første foreningen fokuserte på var å få etablert et eget bønnenrom på universitetsområdet. Dette ble etterhvert innvilget, med mosallaen ved den gamle idrettshallen på Blindern. Formålet til MSS er å skape kontakt mellom muslimske studenter, og fremme kunnskap om islam både blant foreningens medlemmer og i samfunnet generelt. Dette gjøres blant annet i form av ulike arrangementer hvor man får mulighet til å lære mer om islam.

Muslimsk Studentsamfunn gir ut bladet *Salam* fire ganger i året. Her tar de opp aktuelle spørsmål, som for eksempel ytringsfrihet, festing og alkohol, sex før ekteskapet og kvinners stilling i islam. I tillegg trykker de intervjuer med sentrale personer i dagens islamdebatt. Blant annet frontet Carl I. Hagen tredjeutgavens forside i 2005.

Ifølge en av mine informanter, som var aktiv i MSS på slutten av 1990-tallet, har foreningen gjennomgått større endringer i løpet av de siste årene. I startfasen lå fokuset

¹⁶ Vogt, *Islam på norsk*, 168.

¹⁷ Vogt, *Islam på norsk*, 170.

¹⁸ Vogt, *Islam på norsk*, 172.

¹⁹ <http://foreninger.uio.no/mss/mssInfoNy/ommmss.html>, lest 01.02.2006.

hovedsaklig på å styrke samholdet blant de muslimske studentene ved universitetet. De senere årene mener han derimot å ha sett en utvikling, hvor medlemmene i større grad ønsker dialog med andre studentgrupper.²⁰ Også flere av de andre informantene viste til dette ønsket om å bli mer synlige i forhold til majoriteten på Blindern.

På sine nettsider erklærer organisasjonen seg partipolitisk nøytral og uavhengig av andre organisasjoner. Det understrekes også at MSS ”er åpen for alle muslimske studenter i Norge uansett rase, kjønn, nasjonalitet og hudfarge”.²¹ En av mine informanter fremmet dette aspektet som noe av det mest positive ved Muslimske Studentsamfunn:

En styrke ved MSS har hele tiden vært at den er flerkulturell. Hvis man går til mosallaen vil man fort finne ut at det er mange forskjellige muslimer som er der, fra alle land. Dette er faktisk noe som gjør MSS ganske sterk i kontrast til de ”etniske” moskeene rundt om i Oslo. Fellesspråket er norsk. Alle forelesninger / studiesirkler / oppslag skjer på norsk etc.²²

Likevel hadde alle mine informanter samme etniske bakgrunn. Under et av mine intervjuer ble jeg fortalt at omkring 50 % av foreningens medlemmer er av pakistansk opprinnelse, og at disse også markerer hovedvekten i MSS-styret og andre grupper. En slik tendens kan ses i sammenheng med nyere innvandringshistorie og sosiale forhold. Informanten begrunnet denne etniske fordelingen i MSS med at flertallet av de muslimske studentene i Norge er av pakistansk opprinnelse.

Pakistansk Studentsamfunn

Pakistansk Studentsamfunn (PSS) ble opprettet i februar 1993, og foreningens formål var å oppmuntre flere norskpakistanske ungdommer til å ta høyere utdanning.²³ Sentralt i denne sammenhengen er det årlige motivasjonsseminaret hvor videregående skoleelever, foreldre og foresatte blir invitert. PSS understreker nødvendigheten av at foreldre forstår fordelene ved å ta høyere utdanning. Å synliggjøre pakistanere i det offentlige liv er en viktig målsetning for foreningen.

Pakistansk Studentsamfunn har flere ganger i året temamøter hvor de tar opp aktuelle saker. 23. november 2006 ble for eksempel problemstillingen ”Norskpakistanere og kriminalitet” diskutert, i form av paneldebatt og spørsmål fra salen. Foreningen samarbeider også med MSS om enkelte arrangementer.

PSS drives av studenter, og er i likhet med MSS partipolitisk nøytral. På foreningens nettsider understrekes det at fokuset ikke bare rettes mot pakistanske studenter. ”PSS’s visjon

²⁰ Ola, på mail 05.09.06.

²¹ <http://foreninger.uio.no/mss/mssInfoNy/ommmss.html>, lest 01.02.2006.

²² Ola, på mail 05.09.06.

²³ <http://foreninger.uio.no/pss/OmPSS.html>, lest 01.06.2007.

er å kunne formidle til nordmenn, så vel som pakistanere, de positive verdiene ved Norges største minoritetsgruppe".²⁴ Det vises også til at organisasjonen er åpen for samarbeid med andre, grupper eller enkeltmennesker, som "ønsker å fremheve viktigheten av et flerkulturelt samfunn".²⁵

I sosialantropologen Christina M. Jacobsens studie fra 2002 mener en av hennes informanter at PSS er i ferd med å dø ut. Vedkommende viser til ulikheten med MSS som er multietnisk og multinasjonal.²⁶ Dette er et vanlig argument for dem som velger Muslimsk Studentsamfunn fremfor Pakistansk Studentsamfunn. I avsnittet ovenfor fremmer en av mine informanter MSS sin flerkulturelle profil som det mest positive med foreningen. Selv om Muslimsk Studentsamfunn og Pakistansk Studentsamfunn samarbeider om enkelte arrangementer, er likevel mitt inntrykk at informantene tok et bevisst valg om hvilken forening de ville tilhøre.

PSS er ikke med i Jacobsens studie, og hun tar derfor ikke stilling til informantens vurdering. Derimot tolker hun utsagnet i retning av at den religiøse identiteten er lettere å vedlikeholde enn den etniske.²⁷ Mine informanter ga uttrykk for at religion er viktigere enn kultur og etnisitet. At foreningen likevel eksisterer, fem år etter dette intervjuet, kan ha flere årsaker. En årsak til at PSS har overlevd kan være dens tydelige profilendring de siste årene. På foreningens nettsider synes hovedfokuset å ligge på pakistansk kultur, mens jeg opplevde en tydelig orientering mot religion i mitt møte med Pakistansk Studentsamfunn. Dette har sannsynligvis sammenheng med hvilke personer som sitter i styret. Det er nærliggende å tro at fokusområdene endres og preges avhengig av hvem som driver foreningen fra år til år.

Minoritetssituasjonen som kontekst

I dag lever en tredel av verdens muslimer som minoriteter.²⁸ Minoritetssituasjonen skaper nye diskurser i forhold til islam, noe som kanskje er med på å påvirke enkeltpersoners trosliv. Det er selvfølgelig flere faktorer som er med på å forme en minoritetsgruppes religiøsitet. Hvor stor er for eksempel den etniske eller kulturelle gruppen man tilhører? Personer med pakistansk opprinnelse er den største minoritetsgruppen i Norge.²⁹ Dette påvirker sannsynligvis deres trosliv, ettersom de har større mulighet til å organisere seg i forhold til religiøs orientering. Små minoritetsgrupper kan i mindre grad ta hensyn til hvilken retning de

²⁴ <http://foreninger.uio.no/pss/OmPSS.html>, lest 01.06.2007.

²⁵ <http://foreninger.uio.no/pss/OmPSS.html>, lest 01.06.2007.

²⁶ Jacobsen, *Tilhørighetens mange former*, 212-213.

²⁷ Jacobsen, *Tilhørighetens mange former*, 213.

²⁸ Olivier Roy, *Globalized islam: The search for a new ummah* (London: Hurst & Company, 2004), 18.

²⁹ I følge Statistisk Sentralbyrå sine nettsider var det 1. januar 2007 28 278 personer med pakistansk opprinnelse i Norge: <http://www.ssb.no/innvbef/tab-2007-05-24-01.html>, lest 28.05.2007.

tilhører innenfor islam når de søker religiøst fellesskap. En annen viktig faktor er hvordan majoritetssamfunnet oppfatter muslimene som minoritet. Opplever man seg ønsket, eller fremmedgjort? Føler minoritetene tilhørighet til bosetningslandet, eller kjenner de hele tiden på sin ”annerledeshet”?

Tradisjoner fra opprinnelseslandet er viktig for muslimer i Norge. De gir en følelse av fellesskap og tilhørighet, og er med på å forme deres identitet. Samtidig må de også forholde seg til bosetningslandets verdier og livssyn. Hvordan oppleves møtet med majoritetssamfunnet, og hvordan påvirker minoritetssituasjonen individets trosliv?

1.2: Problemstilling

Bakgrunnen for denne oppgaven er et ønske om å gå dypere inn i den troendes relasjon til Gud. I samtaler med praktiserende muslimer blir Allahs navn ofte nevnt, men det kommer sjelden frem hvilke følelser og forestillinger som ligger bak en slik referanse.

I mange av dagens studier fokuserer man på sosiologiske analyser og beskrivelser av islam. Fokuset ligger på religionens plass i samfunnet, og hvordan religion og samfunn påvirker hverandre.³⁰ Det synes derimot å være lite fokus på den enkelte muslims forhold til og forståelse av sin gud.

Jeg ønsker å fokusere på det individuelle aspektet i islam, og se på hvordan individet opplever seg selv i forhold til Gud. I denne sammenhengen tar jeg utgangspunkt i tre spørsmål: 1) *Hvilket forhold har unge muslimer til Allah?*, 2) *På hvilken måte opplever de at Han er til stede i livet deres?* og 3) *Hvilke konsekvenser får dette for deres praksis?*

Sett utenfra kan islam oppleves som en tydelig pliktbasert religion, hvor religiøse handlinger og faste ritualer står sentralt. Et eksempel på dette kan være de daglige bønnene, som er et viktig element i praktiserende muslimers hverdag. Jeg vil derfor ta for meg relasjonen til Gud, ikke bare i form av personlig tro, men også gjennom den religiøse praksisen.

Ord- og begrepsavklaringer

I denne oppgaven vil ordet *gudsopplevelse* bli brukt, i beskrivelsen av informantenes forhold til og forståelse av Allah. Min definisjon av denne betegnelsen tar utgangspunkt i individets personlige forhold til Gud, og hvilken rolle Han har i den troendes liv.

I forlengelsen av denne definisjonen foretar jeg en todeling av betegnelsen *gudsopplevelse*. For det første refererer ordet til de *tanker og ideer* individet har om Gud.

³⁰ Pål Repstad, *Religiøst liv i det moderne Norge: Et sosiologisk kart*, 2. utg. (Kristiansand: Høyskoleforlaget AS, 2000), 19.

Hvordan oppfatter den troende Allah, og hvilke egenskaper tillegger de Ham? I den andre tilnærmingen ser jeg på den *direkte opplevelsen* av Guds nærvær. Hvordan opplever mine informanter Allahs tilstedeværelse?

Individualisering og *individualiseringsprosesser* er begreper som vil bli brukt i denne oppgaven. I min forståelse av begrepene ligger fokuset på individet. Enkeltmennesket er i sentrum, og den troende definerer i større grad sin religiøsitet selv. Individualiseringstendensen har fått økt fokus i de senere års islamforskning, og knyttes gjerne opp til den yngre generasjonen.

1.3: Metode og materiale

Materialet i denne oppgaven er resultatet av et kvalitativt feltarbeid høsten 2006. Jeg intervjuet seks personer, tre gutter og tre jenter, i alderen 22 – 34 år. Alle informantene var av pakistansk opprinnelse. Tidligere studier av annengenerasjons norskpakistanere har gjerne tatt utgangspunkt i identitetsspørsmål og hvordan man takler balansegangen mellom det å være muslim og ungdom i Norge. Siden mitt fokus her er på informantenes personlige forhold til Allah, vil slike perspektiver få mindre betydning.

Hvorfor ta utgangspunkt i studentforeninger?

Muslimsk Studentsamfunn og Pakistansk Studentsamfunn holder begge til ved Universitetet i Oslo. Alle mine informanter er tilknyttet en eller begge av disse, enten gjennom aktivt medlemskap eller ved at de deltar på ulike arrangementer i regi av foreningene.

Da jeg først valgte å ta utgangspunkt i MSS og PSS var nok tilgjengelighet den sterkeste motivasjonen. Foreningene fremstår som svært interessert i å formidle islam til utenforstående, og er som regel alltid behjelpelige med informasjon. Under intervjuene opplevde jeg at informantene hadde et svært bevisst forhold til sin muslimske identitet. Flere har påpekt at de siste årenes negative fokus på islam har utfordret dem til å sette seg mer inn i sin egen religion og kulturbakgrunn. Når de stadig blir møtt med spørsmål om sin tro, øker motivasjonen til å lære mer. De vil være forberedt på mulige diskusjoner og trygge på sitt ståsted.

Underveis i feltarbeidet så jeg fordeler ved informantgruppen på flere plan. Siden jeg ønsket å vise mangfold og variasjon i religiøse erfaringer, var forskjellene i de unge norskpakistanernes tanker om Gud en positiv oppdagelse. Jeg opplevde også informantene som svært reflekterte i forhold til identitetsspørsmål. I tillegg viste de fleste en stor grad av åpenhet omkring sine personlige følelser, noe som gjorde feltarbeidet både motiverende og interessant.

1.4: Tidligere forskning

Da jeg begynte å søke etter litteratur omkring muslimers gudsopplevelse, oppdaget jeg raskt at jeg beveget meg på ukjent grunn. Det er skrevet svært mye om islam, men fokuset har ikke ligget på de troendes personlige religiøsitet. De rådende perspektivene man ser i dagens islamforskning, er både interessante og relevante for en helhetlig forståelse av religionen. Jeg savner likevel en større variasjon i forhold til hvilken tilnærming man har som forsker.

Sissel Østberg er førsteamanuensis ved Avdeling for lærerutdanning og leder av hovedfag i flerkulturell og utviklingsrettet utdanning ved Høgskolen i Oslo. Hun har skrevet om religion og hverdagsliv blant unge norskpakistanere, og i hennes studie har jeg funnet flere relevante innfallsvinkler til mitt tema. Særlig i arbeidet med kapittel 4 i denne oppgaven, som blant annet omhandler religiøs opplæring i barndommen, har Østberg vært en nyttig referanse. Hun bidrar med bakgrunnshistorie og viser sentrale tendenser hos den gruppen mine informanter tilhører.

Gudsopplevelse og gudsrelasjon

Religionspsykologien og religionsfenomenologien tar gjerne for seg de individuelle religiøse opplevelsene. Etter å ha foretatt feltarbeidet mente jeg imidlertid ikke at dette alene var en tilfredsstillende teoretisk tilnærming til mitt materiale. I min redegjørelse for den islamske bønningen, og informantenes opplevelse av denne, har imidlertid religionsviter Friedrich Heilers teori vært relevant. Hans religionshistoriske og religionspsykologiske studie *Prayer* fra 1932 er et av de få forskningsprosjektene som er gjort på temaet bønn. I min undersøkelse spør jeg blant annet hvorvidt de konkrete handlingene og fastsatte ritualene i *salāh* vanskeliggjør muligheten for en opplevelse av Gud.³¹ Heiler viser til hvordan den islamske bønningen fremstår som utpreget formell, men at muligheten for spirituelle opplevelser likevel er til stede.

Når det gjelder litteratur om muslimers gudsopplevelse, er det skrevet mest om dette i forhold til sufismen. Den islamske mystikken ligger latent i pakistansk kultur gjennom *barelwibevegelsen*, som er preget av folkereligøse aspekter.³² Kun en av mine informanter ga uttrykk for en tydelig sufi-inspirert tilknytning, men flere unge norskpakistanere har elementer fra sufi-tradisjonen med seg som en del av kulturarven.

Det å finne frem til relevant litteratur bød på større utfordringer. For å tilnærme meg mitt tema har jeg derfor tatt i bruk litteratur som tar utgangspunkt i kristen tro og praksis. Jeg

³¹ *salāh*; den rituelle bønningen.

³² Oddbjørn Leirvik. 2001: *Islam i Norge*. Oversikt med bibliografi. Elektronisk versjon som oppdateres kontinuerlig. <http://folk.uio.no/Leirvik/tekster/IslamiNorge.html>, lest 04.02.2005.

mener her å ha funnet synspunkter som er anvendelige i forhold til denne oppgaven. Et eksempel på dette kan være drøftingen av Engedal i kapittel 4.

I studier omkring islam i Vesten fokuseres det gjerne på identitet, og dette er kanskje særlig tydelig i forskning som omhandler den yngre generasjon. Selv om jeg i utgangspunktet ønsket å rette fokuset bort fra identitetsaspektet, viste det seg gjennom feltarbeidet at informantene selv var svært interessert i denne type problematikk. Utfordringen her lå i å være tro mot materialet, samtidig som jeg knyttet informantenes fortellinger opp til oppgavens problemstilling. Teologen Leif Gunnar Engedal har skrevet om gudserfaring og identitetsdannelse. I sitt essay viser han hvordan tro er med på å forme menneskets selvbylde. I forlengelsen av dette knyttet jeg informantenes utsagn opp til trosidentitet, for å vise hvordan de opplevde seg selv i forhold til Gud.

Individualiseringstendenser blant unge muslimer

En annen måte å nærme seg de personlige aspektene ved islamsk tro på, kan være å fokusere på individualisering og reorientering ved overgangen til en globalt omspennende religion. Hvordan påvirkes islam av minoritets situasjonen, og på hvilken måte forholder muslimer seg til sin religiøsitet i et sekularisert samfunn? I *Globalized Islam* tar sosiologen Olivier Roy for seg denne problematikken, og redegjør for hvilke tendenser som tydeliggjøres når etniske og nasjonale aspekter mister sin betydning.

Roy fokuserer på nyfundamentalistiske retninger, globalt og i Europa, og i hans studie har jeg funnet noen punkter som kan være med på å belyse mitt materiale. En tydelig tendens er behovet for å ta avstand fra foreldrenes måte å praktisere islam på. I dette ligger videre et ønske om å finne den ”rene” islam, trekke ut religionens essens, og gjennom dette finne sannheten. Roy viser til hvordan unge muslimer i Vesten ikke lenger kan knytte troen sin opp til religiøse autoriteter. Dette fører også til en større grad av selvlærthet, hvor den troende søker ulike steder etter inspirasjon og veiledning.

Et av Roys viktigste poenger er individualisering og individuelle valg, noe jeg også så tendenser til i mitt materiale. Mine informanter ga uttrykk for at de ønsket å forstå islam. Enkelte viste også til hvordan det å være del av et religiøst fellesskap ikke hadde særlig betydning. Et eksempel på dette er hvordan flere av dem jeg intervjuet hadde vanskeligheter med å oppgi mosketilhørighet.

Det er viktig å påpeke den tydelige forskjellen mellom de unge norskpakistanerne jeg intervjuet og den gruppen unge muslimer Roy presenterer i sin forskning. Nyfundamentalister avviser blant annet alle kulturuttrykk, i motsetning til mine informanter. De unge

norsk-pakistanerne jeg snakket med uttrykte derimot et ønske om å *skille* religion og kultur, og finne den ”rene” islam. Også Roy viser til denne tendensen, og beskriver hvordan de unge muslimene i hans forskning er ute etter sannheten. Gjennom denne mener de også å kunne finne sin tro.

Roy er relevant for denne oppgaven av to årsaker. For det første fokuserer han, i likhet med meg, på unge muslimer. Disse er på søken etter tro, og opplever religiøsitet som viktigere enn religion. For det andre skriver Roy om individualiseringstendenser blant denne gruppen. Han hevder at fokuset på tro fremmer den individuelle dimensjonen av islam i et ikke-muslimsk miljø.³³

1.5: Oppgavens oppbygning

Denne oppgaven er delt inn i en teori og metodedel og en analysedel. I kapittel 2 skal jeg gå nærmere inn på ulike teoretiske perspektiver som kan være med på å belyse oppgavens problemstilling. I kapittel 3 gir jeg en redegjørelse for mitt feltarbeid og noen metodiske perspektiver i denne sammenhengen. Her presenterer jeg informantene og posisjonerer meg i forhold til oppgavens tema.

Analysedelen tar utgangspunkt i mitt empiriske materiale, og er delt inn i fire kapitler. I kapittel 4 skal vi se nærmere på hva som ligger til grunn for informantenes tro, og hva som har vært med på å forme deres personlige forhold til Gud. Kapitlet begynner med en beskrivelse av barndommen og informantenes religiøse opplæring. I dette kapitlet skal vi også forsøke å få et innblikk i hvilken betydning Gud har i informantenes liv, og hvordan gudstro preger deres selvbilde og identitet. I utformingen av en personlig religiøsitet knytter informantene gjerne sin tro opp til religiøse forbilder. I kapittel 5 skal vi se nærmere på betydningen av slike forbilder, i tillegg til en presentasjon av de fire som var mest sentrale i mitt materiale.

Etter å ha redegjort for informantenes personlige tro, går jeg i kapittel 6 nærmere inn på den religiøse praksisen. Hvilken betydning har denne for informantene, hva vektlegger de som viktig, og hvordan påvirker rituell praksis det personlige forholdet til Gud? Etter å ha tatt for oss tro og praksis i de foregående kapitlene, vil vi i kapittel 7 se hvordan informantene er bevisst Guds tilstedeværelse i sin hverdag. På hvilke områder opplever den troende Allahs nærvær, og hvordan arter slike erfaringer seg? I kapittel 8 vil jeg trekke frem de tendensene som var særlig sentrale i mitt materiale. Jeg vil oppsummere hovedpunkter og funn jeg gjorde under feltarbeidet.

³³ Roy, *Globalized islam*, 185.

Kapittel 2: Teoretiske perspektiver

For å forstå de unge norskpakistanernes forhold til og forståelse av Allah, er det viktig å vektlegge den sammenhengen deres religiøsitet uttrykkes i. Både informantenes alder og det faktum at de tilhører en religiøs minoritet, er med på å forme deres tanker om islam. I dette kapittelet skal vi først se på minoritetssituasjonens betydning for enkeltmenneskers tro. Deretter vil jeg ta for meg noen sentrale tendenser ved islam i Vesten, før jeg går inn på tidligere studier av unge muslimer. Avslutningsvis vil jeg foreta en kort redegjørelse for den islamske tradisjonen hvor gudsopplevelse står særlig sentralt.

2.1: Islam som minoritetsreligion

Tro

Trosbegrepet er sentralt i denne oppgaven, både i forhold til problemstillingen og i teorien som tas i bruk for å belyse temaet. I *The Oxford Dictionary of Islam* understrekes det at tro (*īmān*) og handling er tett forbundet i islam.³⁴ Et skille mellom disse to har tradisjonelt sett vært lite praktisert. I følge religionshistoriker Kari Vogt bruker ikke muslimer begrepet ”troende” i særlig grad, men tro er likevel viktig, og skal komme til uttrykk i handling og moralsk livsførsel.³⁵

Professor i religionsstudier Cathrine Bell understreker at fokuset på tro er særlig kjennetegnende ved vestlig religiøsitet.³⁶ I mange religiøse tradisjoner ligger hovedfokuset derimot på korrekt atferd, ofte i form av rituelle forpliktelser, som for eksempel den islamske bønningen *salāh*. Bell snakker i denne sammenheng om ortopraksis og ortodoksi. Ortopraksis beskriver det som oppfattes som korrekt handling innenfor en religiøs tradisjon, mens ortodoksi tar for seg korrekt tro innenfor teologiske doktriner.³⁷

Bell understreker at “The way in which people are religious cannot be separated from the nature of their society and type of expressive media on which that society relies.”³⁸ Man må altså sette religiøsiteten i en større kontekst, og studere den på bakgrunn av dette. De forhold troen uttrykkes under, er også med på å bestemme dens form.

I dag er flere religioner spredt over ulike kulturelle grenser. Her ligger fokuset gjerne på rettroenhet innenfor teologiske doktriner. I mer lukkede og homogene samfunn er religionen ikke atskilt fra tradisjoner og institusjoner. Dette er samfunn hvor religion gjerne er

³⁴ *The Oxford dictionary of islam*, 2003, s. v. “Iman”.

³⁵ Vogt, *Islam på norsk*, 132.

³⁶ Cathrine Bell, *Ritual: Perspectives and dimensions* (New York: Oxford University Press, 1997), 191.

³⁷ Bell, *Ritual*, 191.

³⁸ Bell, *Ritual*, 192.

flettet sammen med kultur og nasjonal eller etnisk tilhørighet. Tro er sjelden formulert og uttalt i slike sammenhenger, og dette behøves heller ikke. Det er de formelle og uformelle vaner og plikter som definerer medlemmene i disse samfunnene.

Bell understreker at skillet mellom tradisjonelle og sekulære samfunn ofte er vanligere enn skillet mellom ortopraksis og ortodoksi.³⁹

In a secular society, people have many more choices about what to believe, how to act, and where to affiliate and devote their energies. The existence of these choices puts greater emphasis on the individual as the basic unit of the society and less on the family or clan or group as a whole.⁴⁰

Bell viser altså til en økende grad av individualisering i slike sekulære samfunn. Det kollektive får svekket betydning, og individet opplever en større valgfrihet enn i de såkalt tradisjonelle samfunnene. Dette fører til at enkeltpersoner i økende grad kan forme sin egen tro.

Professor i islamske studier Tariq Ramadan viser til hvordan minoritetssituasjonen er på å fremme andre aspekter ved islam enn tro: “Compelled to explain themselves in a society in which, as a minority, they are perceived as the source of malaise and conflict, the form this account takes, ends up gaining the upper hand over Faith and spirituality”.⁴¹ Han understreker at religionen gjerne gis et annet fokus av majoritetssamfunnet, og hevder at mange muslimer prioriterer feil både i hvordan de presenterer og forholder seg til sin tro.⁴²

Endringer i religiøsitet

I følge Olivier Roy gir overgangen til Vesten muslimene nye muligheter til å omformulere sin egen religiøsitet.⁴³ Han trekker frem tre hovedårsaker til at migrasjonen til Vesten endrer religiøsiteten.⁴⁴

For det første innebærer migrasjonen en *utvanning av den opprinnelige sivilisasjonen*, hvor religion var en viktig del av både kultur og samfunn. I likhet med Bells argumentasjon får altså de kollektive aspektene svekket betydning ved overgangen til sekulære samfunn.

Et annet viktig moment er *fraværet av religiøse autoriteter*. Det finnes ikke lenger noen rettslige eller lovgivende instanser som kan definere islams normer for de troende. Dette fører også til en krise når det gjelder overføring av kunnskap. Videreformidling av islam, kanskje særlig til den yngre generasjon, blir altså et problem her. I følge Roy fører ikke

³⁹ Bell, *Ritual*, 198.

⁴⁰ Bell, *Ritual*, 199.

⁴¹ Tariq Ramadan, *To be a european muslim: A study* (Leicester: The Islamic Foundation, 1999), 9-10.

⁴² Ramadan, *To be a european muslim*, 9.

⁴³ Roy, *Globalized islam*, 156.

⁴⁴ Roy, *Globalized islam*, 151.

svekkelsen av islamske autoriteter til en svekkelse av islam, men derimot til en orientering mot hva som er den ”sanne” islam. Dette blir i større grad opp til enkeltmennesket å avgjøre.

Et siste moment som Roy skisserer er det faktum at muslimer i Vesten *ikke har noen lovpålagt plikt* knyttet til sin religiøse tilhørighet. Det er verken sosialt eller kulturelt forventet av dem å uttrykke og praktisere sin tro. Det kollektives svekkede betydning, og fraværet av religiøse autoriteter, er med på å forsterke et slikt aspekt. Mangelen på denne form for ytre press er også med på å gjøre religionen til et mer personlig anliggende.

Ifølge Roy gir overgangen til Vesten en god anledning til å omformulere islam, kvitte seg med kulturelle eller nasjonale aspekter og rekonstruere et samfunn på utelukkende religiøs basis.⁴⁵ Han understreker også hvilke fordeler dette kan ha for muslimer i en minoritetssituasjon:

Some actors would even acknowledge immigration as a positive factor, because by uprooting Muslims from pseudo-Muslim cultures and pushing them to recast their otherness in purely religious terms, it helps to promote a return to the true tenets of religion, however different they might be for those involved.⁴⁶

Roy mener at immigrasjonen kan bidra med nye muligheter, og ha positiv innvirkning på enkeltmennesket. Gjennom å kjenne på sin egen ”annerledeshet” i minoritetssituasjonen, får de troende ofte øket sin motivasjon til å lære mer om sin religion. For mange blir det viktigere å søke den ”rene” islam. Den troende ønsker å finne det sanne innholdet i religionen, og dette medfører for mange en mer bevisst holdning til egen tro.

2.2: Sentrale tendenser

Islam og individualiseringsprosesser

What is changing is not religion but religiosity – that is, the personal relationship between the believer and his faith and creed, the way he formulates and performs it.⁴⁷

Som vi har sett, markerer overgangen til Vesten et paradigmeskifte for mange troende muslimer. I følge Olivier Roy endrer minoritetssituasjonen *umma*.⁴⁸ Geografisk avstand gir andre perspektiver, og det islamske fellesskapet blir tolket i mer abstrakte termer.⁴⁹ Dette åpner igjen for et større fokus på egen religiøsitet. Man blir mer bevisst på seg selv som troende, og ikke bare som et medlem av det muslimske folk. I minoritetssituasjonen har ikke religion lenger noen tydelig autoritet. Å definere hva det vil si å være muslim, og å bygge opp et religiøst fellesskap, er individets ansvar. Det ligger ingen offentlige føringer for den

⁴⁵ Roy, *Globalized islam*, 156.

⁴⁶ Roy, *Globalized islam*, 157.

⁴⁷ Roy, *Globalized islam*, 30.

⁴⁸ *umma*; det islamske fellesskapet.

⁴⁹ Roy, *Globalized islam*, 19.

religiøse praksis, og dette fører i følge Roy til en individualisering av islam. Det blir viktigere for enkeltmennesker å finne det de oppfatter som ”min” islam. Religionen er ikke lenger noe de er født inn i, men bærer i større grad preg av å være et selvstendig valg. Skiftet fra religion til religiøsitet innebærer altså en økt individualisering hvor religiøse autoriteters betydning svekkes til fordel for et mer personlig forhold til egen tro.

I *Islam, kristendom og det moderne* fremmer teologen Lissi Rasmussen individualisering som en sentral tendens. Hun viser blant annet til hvordan overgangen fra det kollektive til det individuelle er synlig i islam.

Det gjelder for både kristne og muslimer, at den enkelte i stigende grad har mistet sin traditionsbundne, kollektive forankring. De store fortellinger og sandheder er afløst av små fortellinger og individuelle verdioppfattelser eller har fått en ny betydning.⁵⁰

Disse tendensene viser seg blant annet gjennom et tydelig fokusskifte. Søken etter *autentisitet* har blitt viktigere, og religionen er mindre autoritetstro enn tidligere. ”Den enkelte må i høyere grad finne sine normer og verdier, skape sin egen etik og identitet, men vel at mærke ofte inden for nogle givne rammer”.⁵¹ Dette skjer enten ved at gamle tradisjoner gjenoppdages, eller ved at den enkelte selv definerer sin tro ut i fra hva som føles riktig.

Objektivisering

Rasmussen legger vekt på at synet på religion, og hvordan religiøsitet uttrykkes, henger sammen med samfunnsmessige endringer.⁵² Hvilke spørsmål og reaksjoner den troende blir møtt med, har betydning på dette området. Roy er også inne på dette, og viser til hvordan majoritetssamfunnet er med på å forme muslimers religiøsitet. Selv om man kan spore en tydelig individualiseringstendens blant muslimer i Vesten, betyr ikke dette nødvendigvis at man går i retning av en mer liberalistisk islam. Ikke-muslimer er hele tiden med på å sette islam på dagsordenen. Dette gjør det veldig vanskelig for muslimer i Vesten å forholde seg passive til sin egen religion. Roy refererer til dette presset fra majoritetssamfunnet som en *objektivisering* av islam.⁵³ Spørsmål som ”hvorfør er islam en terror-religion?” eller ”hva sier Koranen om Jihad?” møter ofte troende muslimer, og det er ikke alltid like lett for enkeltmennesker å forholde seg til denne type tilnærming. Roy mener at en slik objektivisering kan forklare hvorfor muslimer har lettere for å høre på konservative og fundamentalister enn på liberale tenkere. Konservative og fundamentalister gir tydelige og konkrete svar på spørsmålet ”hva er islam?”

⁵⁰ Lissi Rasmussen, ”Indledning”, i *Islam, kristendom og det moderne*, 7-11, red. av Lissi Rasmussen og Lena Larsen (København: Tiderne skrifter, 2004), 8.

⁵¹ Rasmussen, ”Indledning”, 8.

⁵² Rasmussen, ”Indledning”, 9.

⁵³ Roy, *Globalized islam*, 154.

Dette aspektet kan ses i sammenheng med individualiseringstendensen. Behovet for å finne ”sannheten” skaper også et ønske om klare og tydelige svar. Å knytte sin tro opp til for eksempel konservative tenkere, innebærer ikke nødvendigvis et kollektivt aspekt. Behovet for å tilhøre et religiøst fellesskap ligger ikke alltid til grunn for en slik orientering. De konservative tenkerne er i større grad med på å forme enkeltmenneskers tro.

Personlige fortellinger

Med økt individualisering kommer også de personlige fortellingene til syne. I boken *Myte, magi og mirakel i møte med det moderne* skriver professor i religionsvitenskap Lisbeth Mikaelsson om selvbiografien som personlig myte. Hun viser til hvordan sentrale tendenser ved moderniteten er med på å fremme individuelle aspekter.

Kristendommens religiøse og verdimesse monopolstilling er forbi. Den «store fortellingen» om skapelse og syndefall, fortapelse og frelse utgjorde tidligere et felles bakteppe i europeisk kultur. Men bakteppet har blitt perforert av modernitetens opplysningsfortelling, konsumsamfunnets mange lykkehistorier og religionspluralismens nærvær. Et moderne selv må ta stilling til mange forvirrende stemmer.⁵⁴

Med utgangspunkt i dette hevder Mikaelsson videre at det kollektive, eller samfunnet rundt oss, ikke alltid er tilstrekkelig på individets vei mot å forstå seg selv. Enkeltmennesket må i større grad søke i sitt indre. I likhet med Lissi Rasmussens argumentasjon, blir altså de store fortellingene avløst av små fortellinger. Religionen presenteres oftere gjennom beskrivelser av enkeltmenneskers liv, og knyttes i mindre grad opp til den kollektive historiske tradisjonen. De tradisjonelle religiøse tekstene er fremdeles betydningsfulle, men med økt fokus på individet fremmes interessen for enkeltmenneskers liv.

Gjennom å lese andres personlige fortellinger, kjenner individet også igjen sin egen livshistorie. Det finnes en slags trøst i selvbiografien. Den fremmer myten om at mennesket må gå gjennom tøffe prøvelser på veien mot et godt liv. Dette ses også på som et ideal, for gjennom utfordringer oppnår man personlig vekst.

Selvutvikling

Ifølge Olivier Roy har muslimer i dag et større fokus på selvet. Frelse knyttes ikke så mye til dommedag som til hvordan man kan unnsnippe et ulykkelig liv.⁵⁵ Å finne tilbake til islam gir også frelse i denne verden. Den troende får økt selvtillit, mer ro og er mer fornøyd med livet generelt. I forlengelsen av dette kommer tanken om at økt religiøs bevissthet gir personlig gevinst. Gjennom kjennskap til troen blir man også kjent med seg selv.

⁵⁴Lisbeth Mikaelsson, ”Selvbiografien som personlig myte”, i *Myte, magi og mirakel: I møte med det moderne*, av Bente Gullveig Alver, Ingvild Sælid Gilhus, Lisbeth Mikaelsson og Torunn Selberg (Oslo: Pax Forlag A/S, 1999), 75.

⁵⁵Roy, *Globalized islam*, 190.

I denne sammenhengen blir *selvutviklingsaspektet* sentralt. Roy pekte på hvordan globalisert islam fører til et fokusskifte *fra* samfunnet, mot individet. Det religiøse er ikke lenger knyttet til et ytre fellesskap, men til en indre individuell erfaring. Den troende søker innover i seg selv etter opplevelse av det hellige.

2.3: Den yngre generasjon

Olivier Roy legger vekt på unge muslimer i Vesten, og hvilken betydning de har for individualiseringsprosessen. Mange muslimer tilhørende annen generasjon har opplevd rasisme, og tror ikke lenger at det lønner seg å holde en lav profil i majoritetssamfunnet. De har sett hvordan foreldrenes forsøk på dette har mislyktes, og ønsker ikke å leve på samme måte. I tillegg har barna gjerne høyere utdanning enn foreldrene, og finner ikke deres forståelse av islam tilfredsstillende. Unge muslimer ønsker, i følge Roy, direkte tilgang til sannheten. Dette mener de kan oppnås gjennom tro, snarere enn teologiske studier. Derfor er de ikke interessert i en gradvis tilgang til kunnskap. Roy skriver:

Faith in a sense is direct access to truth, so the new believer is no longer interested in gradual access to knowledge. The knowledge he is seeking should fit with the sudden feeling of being in touch with the truth.⁵⁶

I følge Roy er særlig unge muslimer opptatt av å finne det de oppfatter som den ”sanne” islam, selve kjernen i det muslimske livssyn. I denne sammenhengen blir begrepet *umma* sentralt. Det legges mindre vekt på etnisk eller nasjonal tilhørighet, og større fokus vies tanken om at man er ett folk under Gud.

Nytenkning og identitetsdannelse

Å være nytenkende i forhold til egen tro er viktig for mange unge muslimer. De stiller seg ofte tvilende til religiøse autoriteter, og det har blitt vanligere å være selvlært i forhold til islam. Olivier Roy viser til dette når han hevder at unge utdannede muslimer ser på seg selv som eksperter på religion.⁵⁷

For unge muslimer i Vesten henger kanskje denne nytenkningen sammen med et genuint ønske om endring. De mener å ha sett foreldregenerasjonens tilnærming til islam feile, eller opplevd den som lite tilfredsstillende, og er ute etter nye perspektiver. På samme måte som mange etnisk vestlige ungdommer, opplever også muslimsk ungdom identitetskriser gjennom oppveksten. Disse stikker gjerne dypere enn spørsmål av typen ”er jeg norsk eller pakistansk?” Problemene de erfarer er i større grad knyttet til hvordan man skal forstå og praktisere religionen, og hva som kan regnes som den ”sanne” islam. For mange gir dette seg

⁵⁶ Roy, *Globalized islam*, 167.

⁵⁷ Roy, *Globalized islam*, 162.

utslag i en økt individualisering, hvor de distanserer seg fra det kollektive fellesskapet og forsøker å finne ut av sin egen religiøsitet.

Religiøst identitetsarbeid – tre tendenser

I sin studie av unge muslimer i Norge deler Christine M. Jacobsen deres religiøse identitetsarbeid inn etter tre tendenser: den etniske, den privatiserte og den nypraktiserende.⁵⁸ Den etniske identiteten danner et skille mellom ”oss” og ”dem”. Her definerer man seg ut fra de verdier man har vokst opp med, og hovedvekten ligger på etniske og kulturelle aspekter. Det å være pakistaner blir ut fra en slik forståelse synonymt med å være muslim.

Den andre tendensen knytter Jacobsen til privatisering og individualisering av religiøsiteten. Religion oppfattes her som den enkeltes selvstendige valg, og ikke noe som defineres ut fra etnisk tilhørighet. Jacobsen understreker at den religiøse identifikasjonen i denne sammenheng kan oppfattes som symbolsk, da den har liten innvirkning på den troendes hverdagsliv. For noen danner den likevel grunnlaget for det hun kaller en personlig religiøs praksis.⁵⁹

I den tredje tendensen er også den individuelle og personlige religiøsiteten vektlagt. Jacobsen kaller denne formen for religiøst identitetsarbeid for *nypraktiserende*. Her er fremdeles det personlige forholdet til Gud viktig, men samtidig inneholder den nypraktiserende tendensen også et kollektivt aspekt. Man er opptatt av å definere seg selv i forhold til majoritetssamfunnet, og å finne sin muslimske identitet i denne konteksten. Jacobsen mener at den nypraktiserende tendensen representeres gjennom de muslimske ungdoms- og studentorganisasjonene.⁶⁰ Et sentralt trekk ved denne gruppen er at ungdommene distanserer seg fra foreldrenes praksis og forsøker å finne det de kaller *den egentlige islam*.⁶¹ Som nevnt er også de individualistiske tendensene til stede hos de nypraktiserende muslimene, men i motsetning til den privatiserte islam mener ungdommen at islam også er en livsstil som skal prege alle deler av deres hverdagsliv.

De nye mediene

Siden de tradisjonelle nettverkene er svekket, trenger de unge muslimene et nytt normgivende forum. De ønsker et grunnlag å basere sin tro på, og mange søker også svar på utfordrende spørsmål om islam. Roy viser til hvordan dette gjerne blir funnet gjennom de nye mediene.⁶²

⁵⁸ Jacobsen, *Tilhørighetens mange former*, 80.

⁵⁹ Jacobsen, *Tilhørighetens mange former*, 81.

⁶⁰ Jacobsen, *Tilhørighetens mange former*, 81.

⁶¹ Jacobsen, *Tilhørighetens mange former*, 81.

⁶² Roy, *Globalized islam*, 168.

Nettsider og DVD-er eksempler på slike fora, og her er tilgangen til informasjon enorm. Ulempen ved denne type materiale er at kunnskapen som videreformidles kan være av vekslende kvalitet. Roy påpeker at “This knowledge is also fragile because it lacks the imprimatur of a learned institution, especially when it is transmitted on the internet”.⁶³ Han mener at skillet mellom de som overfører kunnskap og de som tar imot, utviskes ved denne formen for videreformidling. Det hierarkiske skillet mellom akademisk og ikke-akademisk viten forsvinner gjennom slike fora.

Whatever the academic credentials of these authors, the corpus circulates and is used free from institutional control, along with the works of self-taught preachers. There is no hierarchy, no order of knowledge, no gradation.⁶⁴

Roy hevder å se en tydelig anti-intellektualisme i vestlig samtidsreligiøsitet. Revitaliseringen av islam og kristendom viser til en manglende interesse for akademiske tilnærminger. De unge nyfundamentalistene han studerer ønsker, som nevnt, direkte tilgang til sannheten, og tror ikke dette oppnås gjennom teologiske studier. De nye mediene blir derfor en måte å tilegne seg kunnskap raskt på.

Anti-intellektualismen Roy hevder å se blant unge nyfundamentalister henger kanskje sammen med en annen sentral tendens i hans forskning. I *Globalized Islam* hevder Roy at unge utdannede muslimer ser på seg selv som eksperter på religion.⁶⁵ I forlengelsen av dette kan det tenkes at behovet for kunnskapshierarkier svekkes. Ungdommene mener å finne den informasjonen de trenger gjennom de nye mediene, og har tillit til sin egen tolkning og forståelse av denne.

2.4: Sufisme

Som nevnt har mange unge norskpakistanere elementer fra sufi-tradisjonen som en del av kulturarven. Sufisme (*tasawwuf*) viser til den islamske mystikken. Direkte erfaring av Gud, og å oppleve Hans nærvær, er denne tradisjonens mål.⁶⁶ Dette kan oppnås gjennom ulike øvelser, som for eksempel dhikr, hvor man gjentar Guds navn, eller ved bestemte bønner. Det finnes også en rikholdig sufi-litteratur, hvor blant annet poesi har en sentral plass. William C. Chittick er professor i religionsstudier ved State University of New York. Han hevder at den islamske tradisjonen fokuserer på tre grunnleggende aspekter ved religiøsiteten.⁶⁷ For å illustrere disse har man tatt i bruk det menneskelige legeme. Ved det første aspektet tar man utgangspunkt i *kroppen*. Det vil si at en muslim underlegger seg Guds vilje gjennom *religiøs*

⁶³ Roy, *Globalized islam*, 168.

⁶⁴ Roy, *Globalized islam*, 170.

⁶⁵ Roy, *Globalised islam*, 162.

⁶⁶ Vogt, *Islam på norsk*, 183.

⁶⁷ William Chittick, *Sufism: A short introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2000), 7.

praksis. Andre aspekt fokuserer på *tungen*, ved at enkeltmennesket uttrykker sin tro. Språket er i følge denne tankegangen det som skiller oss fra dyrene, og ved hjelp av dette kan vi uttrykke det som ligger i hjertet. Det siste aspektet ved den islamske religiøsitet tar for seg nettopp *hjertet*. Dette innebærer at det religiøse mennesket skal *erkjenne* sannheten. Chittick påpeker at "The "heart" in Koranic terms is the center of life, consciousness, intelligence, and intentionality".⁶⁸ Hjertet innehar en bevissthet allerede før hjernen artikulere tanker eller kroppen foretar handlinger. I følge denne tankegangen ligger altså troens kjerne nettopp i hjertet.

Chittick forkorter disse punktene ned til "right doing, right thinking and right seeing", og hevder videre at hvert aspekt faller inn under ulike disipliner.⁶⁹ "Right doing" tar for seg hva som er korrekt religiøs praksis, og er derfor juristenes spesialfelt. "Right thinking" refererer til det å forstå religionen, og hører følgelig til under teologenes virke. Siste aspekt, "right seeing", er i følge Chittick sufismens domene. Å erkjenne sannheten gjennom "right seeing" betyr ikke det samme som at man observerer noe med øynene, eller registrerer det i hjernen. Det refererer derimot til en bevissthet som ligger i dypet av menneskets hjerte. Å oppnå en slik erkjennelse vil videre påvirke den troende på alle måter, og prege de andre aspektene ved religiøsitet. "Right doing" og "right thinking" blir derfor en naturlig følge av "right seeing", noe som kan ses på som et argument for at sufismen er viktig. Å erkjenne sannheten letter alle andre aspekter ved det religiøse liv.

⁶⁸ Chittick, *Sufism*, 6.

⁶⁹ Chittick, *Sufism*, 7.

Kapittel 3: Metode og materiale

3.1: Innledende om valg av metode

Materialeinnsamlingen til denne oppgaven er basert på halvstrukturerte kvalitative intervjuer. Jeg hadde en intervjuguide som jeg tok utgangspunkt i under feltarbeidet, men forsøkte også å følge opp det informantene fortalte. Siden de individuelle erfaringene sto sentralt, var det viktig å la informantene snakke fritt, og ikke styre dem for mye etter mine spørsmål. Noen snakket lettere om personlig tro enn andre, og i disse tilfellene lot jeg intervjuet få en mer samtalepreget form. Det var generelt viktig å se hver informant an, og tilrettelegge intervjuet etter hvordan han eller hun opplevde situasjonen. En av mine informanter bodde i England, så intervjuene med han foregikk via mail. Jeg hadde også et gruppeintervju med to personer. Dette gav naturlig nok andre perspektiver, både i form av hvilken informasjon jeg fikk og hvordan den ble presentert.

Hvorfor er kvalitative intervjuer viktig for denne oppgaven?

Et spørsmål som gjerne dukker opp innenfor kvalitativ forskning er hvilken betydning informantene har i arbeidet med å belyse prosjektets problemstilling. I denne oppgaven danner intervjuene et utgangspunkt for å utlede noen sentrale tendenser jeg mener å finne blant unge muslimer i Norge. Jeg ønsker å fokusere på det religiøse enkeltmennesket, og vise likheter og variasjoner i deres personlige forhold til Gud. Tanken bak dette er at man kan få økt forståelse for en religion gjennom studier av det religiøse individ. Et annet viktig moment er å vise de mangslungne forestillinger og erfaringer som lever innenfor en religion. Flere av dem jeg snakket med påpekte vanskene i forhold til det å representere islam i enhver sammenheng. Ofte opplevde de å måtte forklare eller forsvare aspekter ved sin religion som de selv ikke hadde noe forhold til. Jeg ville derfor at informantene i min oppgave, i den grad det var mulig, skulle representere seg selv og ingen andre. I like stor grad som mennesker er forskjellige, er også deres trosliv ulikt. Nettopp derfor er det viktig å la enkeltmenneskers stemme bli hørt.

Jeg kan på ingen måte generalisere ut i fra informantenes utsagn, men ønsker at de skal vise eksisterende mangfold og ulike former for religiøsitet. Tematikken rundt islam og personlig religiøsitet er lite forsket på. Derfor kan kvalitative intervjuer være med på å avklare problemstillingens relevans.

3.2: Presentasjon av informantene

Alle mine informanter har pakistansk etnisk og språklig bakgrunn. Ved oppstarten av feltarbeidet valgte jeg å bruke MSS som inngangsport. Siden denne foreningen er åpen for alle muslimer, uavhengig av etnisk eller nasjonal tilhørighet, regnet jeg med at mine informanter ville ha ulike bakgrunn. At dette viste seg å ikke være tilfelle kan sikkert ha flere årsaker. For det første representerer muslimer av pakistansk opprinnelse et markant flertall i MSS. I følge en av mine informanter, som kjenner foreningen godt, gjelder dette omkring 50 prosent av medlemmene.⁷⁰ En annen viktig årsak kan være at mine første informanter var av pakistansk opprinnelse, og at disse videreformidlet kontakt med venner med samme etniske bakgrunn. Etterhvert fikk jeg også kontakt med to personer fra PSS, og disse informantene var naturlig nok av pakistansk opprinnelse.

Jeg har ikke valgt bort noen informanter underveis i prosessen. De som meldte sin interesse har alle blitt med i oppgaven. Etter å ha intervjuet seks personer opplevde jeg å komme til et metningspunkt hvor jeg hadde et stort nok materiale innen rammene av denne oppgaven, og slo meg derfor til ro med disse informantene.

Studentforeningenes betydning

Det at alle mine informanter har tilknytning til Muslimske Studentsamfunn eller Pakistansk Studentsamfunn, kan sies å påvirke dem på flere områder. En slik tilknytning gjør informantene til en del av en større diskurs hvor foreningenes verdier og fokusområder er med på å prege sympatisørene. Under intervjuene opplevde jeg flere ganger å kjenne igjen temaer fra tidligere samtaler. Dette var kanskje særlig tydelig når det gjaldt religiøse forbilder, hvor de samme navnene gikk igjen hos de fleste av mine informanter.

Tilknytning til MSS eller PSS er også med på å styrke studentenes identitet, og jeg fikk inntrykk av at fellesskapet med likesinnede betydde mye i informantenes selvdefineringsprosess. Familien kan ofte skape forvirring og usikkerhet i forhold til islam. Hva som oppfattes som riktig og galt, eller hvorfor enkelte ting er som de er, kan være vanskelig å få svar på. Også ikke-muslimske venner kan utfordre ungdommene ved å stille kritiske spørsmål om islam eller konfrontere dem med ting som har stått i media. I studentforeningene møter informantene andre som har opplevd det samme. Dette hjelper dem til å finne ut av hva det vil si å være muslim, og ikke minst hvordan de selv ønsker å være det.

⁷⁰ Ahmed 29.08.06.

Medlemskap og tilknytning

I løpet av feltarbeidet forsto jeg etterhvert at mange hadde perioder hvor de ikke var medlem av MSS, selv om de deltok på mange av foreningens arrangementer. Denne tendensen så jeg hos flere av mine informanter. Mange opprettholder kontakten med MSS også etter endt studium. Ved å registrere seg på en mailingliste mottar de informasjon om foreningens arrangementer og virksomhet. Også PSS har ikke-medlemmer som deltar på arrangementer som for eksempel temakvelder og filmfremvisninger. Det ble derfor nødvendig å redefinere konteksten, og la informantgruppen omfatte både tidligere og nåværende medlemmer. Når jeg har valgt å bruke begrepet *tilknytning*, innebærer det altså at personene jeg intervjuet følger med på foreningenes virksomhet og deltar på ulike arrangementer. Flere av informantene er selvfølgelig medlemmer, men jeg går ikke noe videre inn på dette i denne oppgaven.

Anonymisering

Når det gjelder anonymiseringen, lot jeg informantene selv velge sine navn. Dette er med på å bevisstgjøre meg i forhold til mine forpliktelser, da informantene vil være i stand til å kjenne seg selv igjen i oppgaven. Jeg tenkte også det ville være interessant å se hvilke aspekter ulike personer la til grunn for sitt navnevalg. For eksempel så jeg at flere tok utgangspunkt i religiøse forbilder når de bestemte hva de skulle hete. Med ett unntak valgte alle navn fra den muslimske navnetradisjon. Ola begrunnet sitt navnevalg på følgende måte: ”Hva med Ola / Thomas / Vegard? De kan vel være like mye muslimer som Tayyab / Ali / Ahmed hva?”

Jeg har valgt å ikke nevne sentrale verv da dette kan identifisere enkelte informanter. Hva de enkelte studerer, eller hvilket yrke de har, er også utelatt. MSS og PSS er såpass små miljøer at man lett kunne kjent igjen noen av personene dersom dette var nevnt. I tillegg kan det at de befinner seg i universitetsmiljøet gjøre dem gjenkjennelige også for studenter uten tilknytning til foreningene.

Prosjektet er godtatt av Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD) og gjennomført etter deres retningslinjer for forskning og personvern.

Informantene

Asha er 23 år. Hun studerer på Høyskolen i Oslo og er tilknyttet Muslimske Studentsamfunn. På spørsmål om hvilken moske hun var medlem av sa hun at hun som regel besøkte Madni-moskeen på Grünerløkka, men at hun helst ikke ønsket å tilhøre en bestemt moske. Asha hadde nylig vært gjennom en tung periode etter at faren døde, og dette gjenspeilte mye av det vi snakket om under intervjuet.

Ahmed er 28 år og nygift. Han flyttet fra Pakistan høsten 1999, og er følgelig den eneste av mine informanter som ikke har vokst opp i Norge. Han studerer på Universitetet i Oslo og er tilknyttet Muslimsk Studentsamfunn. På spørsmål om mosketilhørighet oppga Ahmed at han er medlem av Islamic Cultural Center.

Ola er 34 år, gift og har to barn. Han har blant annet studert ved Universitetet i Oslo, men er ferdig utdannet og bor og jobber i England. Under studietiden var han tilknyttet Muslimsk Studentsamfunn, og var med i oppstarten på slutten av 1990-tallet. Han følger fremdeles med på foreningens virksomhet via nettet, og kjenner flere av dem som er aktive i dag. Ola var medlem av Islamic Cultural Center da han bodde i Norge.

Saima er 24 år og ferdig utdannet. Hun har studert ved Høyskolen i Oslo, og jobber nå med barn. På spørsmål om mosketilhørighet fortalte Saima at hun som regel ba hjemme, ellers brukte hun sunni-moskeen på Furuset.

Hamza er 22 år og studerer på BI i Oslo. Han er tilknyttet Pakistansk Studentsamfunn og medlem av Ghousia-moskeen på Sofienberg. Hamza er opptatt av å sammenlikne islam og kristendommen, og hadde med seg både Koranen og Bibelen til vårt intervju.

Khadija er 28 år, studerer ved Universitetet i Oslo og er tilknyttet Pakistansk Studentsamfunn. På spørsmål om mosketilhørighet hadde hun vanskelig med å forstå hva jeg mente. I likhet med Asha hadde Khadija problemer med å identifisere seg som medlem av en moske. Etter en liten diskusjon med Hamza, kom hun frem til at hun var medlem av sunni-moskeen på Furuset. Khadija er samme jente som intetanende satte meg på ideen til å skrive om gudsopplevelse, ved å beskrive sitt kjærlighetsforhold til Allah under et tidligere intervju.

Feltarbeid i universitetsmiljøet

Feltarbeidet mitt gikk hovedsaklig ut på å foreta seks dybdeintervjuer. Jeg deltok også på en del arrangementer i regi av foreningene, og som regel var det informantene som inviterte meg med på dette. Ved oppstarten av feltarbeidet registrerte jeg meg på MSS sin mailingliste. Dette innebar at jeg fikk informasjon om ulike arrangementer, men også forespørsel om å delta på underskriftskampanjer og demonstrasjoner med politisk innhold. Noen av disse henvendelsene oppfattet jeg som uaktuelle, fordi foreningens synspunkter ikke samsvarte med mine. Andre kunne jeg gjerne ha stilt opp på, men siden jeg ikke ønsket å blande roller eller involvere meg for mye personlig, lot jeg alltid være. Siden politikk ikke var relevant i forhold til min problemstilling forsøkte jeg å unngå dette aspektet så langt det var mulig.

I PSS fikk jeg informasjon om ulike arrangementer gjennom Hamza. Jeg registrerte meg ikke på mailingliste her, men det var likevel denne foreningen jeg deltok på flest tilstelninger med.

Fordeler og ulemper ved informantgruppen

Det har hele tiden vært viktig for meg å ha en bevisst holdning til informantenes kontekst og hvordan de påvirkes av denne. Med dette mener jeg at høyere utdanning også skaper diskurser som er med på å forme unge muslimers verdisystem. Jeg opplevde at mange var svært analyserende i sine beskrivelser, så større sammenhenger og satte utsagn og erfaringer i en utvidet kontekst. Spørsmål omkring islam og muslimer i Norge er viktig for dem, og de fokuserer gjerne på samme problemstillinger som presenteres i slike debatter. Identitet var et stadig tilbakevendende tema, og jeg opplevde at det kunne ta en stund før vi kom inn på de relevante spørsmålene. Informantene snakket om det de mente var viktig, og ting de trodde jeg var interessert i.

De fleste hadde tidligere erfaringer fra liknende intervju situasjoner. Gjennom deltakelsen i Muslimske Studentsamfunn eller Pakistansk Studentsamfunn var mange blitt godt trent i å formidle islam til utenforstående. Jeg fikk derimot inntrykk av at det å snakke om personlig tro var uvant for mange. Dette kan blant annet ha sammenheng med at informantene var opptatt av å representere foreningen de tilhørte. Ofte fikk jeg svært generaliserende svar på personlige spørsmål. Forsøket på å komme videre fra det jeg oppfattet som mindre relevante temaer, var en av de største utfordringene under feltarbeidet. Selv om informantene ikke svarte konkret på spørsmål om gudsopplevelse og personlig tro, gikk likevel temaet som en rød tråd gjennom alle intervjuene.

Et spørsmål som ble viktig for meg i løpet av feltarbeidet var hvor informantene får sin argumentasjon fra. Mange låner ofte utsagn fra sine forbilder, noe som kan være vanskelig å oppdage. Dr. Zakir Naik og Sheikh Ahmed Deedat er eksempler på slike forbilder, og begge nevnes hos flere av mine informanter. Jeg ble først bevisst på dette da jeg så et foredrag med Zakir Naik på DVD og kjente igjen flere formuleringer fra et nylig foretatt intervju. Det ble derfor viktig å få kjennskap til slike personer, så jeg kunne skille informantenes egenformulerte utsagn fra forbildenes. Hos flere av dem jeg intervjuet hadde slike forbilder en sentral rolle, og påvirket hvilke tanker de hadde om islam.

3.3: Intervjuene

”Lurer bare på hva du mener med gudsopplevelse...”

Ved oppstarten av feltarbeidet hadde jeg sendt en mail til Muslimske Studentsamfunn med forespørsel om studierelatert intervju. Vedlagt lå et informasjonsbrev om mitt prosjekt, hvor jeg tok utgangspunkt i oppgavens problemstilling. Dagen etter fikk jeg svar fra et av medlemmene: ”Lurer bare på hva du mener med gudsopplevelse...” Umiddelbart ble jeg konfrontert med mitt valg av terminologi. Er *gudsopplevelse* et dekkende begrep for de erfaringer jeg tilnærmer meg i denne oppgaven? I samtaler med studenter og ansatte ved instituttet var det aldri noe problem å bli forstått på dette området, men kanskje var det behov for å utdype mine intensjoner ovenfor informantene?

Å leve innenfor et religiøst system innebærer helt andre perspektiver enn dem man får som forsker på området. Det de troende tar for gitt, kan være gjenstand for omfattende analyse innenfor religionsfaget. Ofte legger informantene vekt på andre ting enn forskerne, og forstår ikke alltid deres interesse for enkelte temaer. Gudsopplevelse er altså en personlig erfaring i deres liv, mens det for meg i større grad er et teoretisk spørsmål.

Jeg bestemte meg derfor for å gå igjennom informasjonsbrevet jeg hadde sendt en gang til, for å se om det kunne være noe i ordlyden som virket uklart. Andre gang jeg tok kontakt valgte jeg å omformulere min presentasjon av temaet. Jeg fokuserte ikke lenger på begrepet gudsopplevelse, men valgte i stedet terminologien ”ditt personlige forhold til Gud”. Dette var enklere å forstå for de fleste, samtidig som det individuelle aspektet ble tydeligere. Her kunne informantene tolke temaet slik det passet for dem og deres religiøsitet.

Datainnsamlingen

Ved semesterstart høsten 2006 hadde MSS et arrangement kalt ”Orientalsk dag” i kaféfeltet på Blindern. Det var ett av medlemmene i foreningen som hadde tipset meg om dette. Jeg valgte å komme på denne tilstelningen og møte medlemmene ansikt til ansikt, for å se om jeg kunne få noen til å stille opp på intervju på denne måten.

Det vanskeligste var nok å få halt i land den første informanten. Etter dette løsnet hele prosessen. Asha og Ahmed var de første som stilte opp på intervju, etter å ha møtt meg på ”Orientalsk dag”. Begge videreformidlet mitt ønske om informanter, og etterhvert tok flere kontakt med meg. Intervjuene ble foretatt i en periode på litt over to måneder. To av informantene fremmet ønske om å se gjennom spørsmålene på forhånd, mens de andre tok samtalen mer eller mindre på sparket.

De fleste intervjuene varte i omtrent 90 minutter. Unntakene her var samtalen med Saima, som foregikk på hennes arbeidsplass og derfor måtte kortes ned noe, og Ola som jeg intervjuet via mail. Ahmed og Hamza fulgte også opp i etterkant, og bidro blant annet med ulik informasjon på mail.

Transkribering

I etterkant av intervjuene transkriberte jeg alle samtalene ordrett. Når jeg presenterer sitater i denne oppgaven har jeg likevel valgt å rette opp enkelte feil i språk og setningsoppbygning. Dette letter for det første lesbarheten, dessuten ønsker jeg også å presentere informantene på en respektfull måte. Alle informantene snakket godt norsk, og språket bød ikke på store utfordringer under intervjuene. Gjennom transkriberingsprosessen ble jeg likevel bevisst en del feil, særlig i forhold til setningsoppbygninger, og ønsket ikke å ta med disse i masteroppgaven. Jeg vil at de jeg intervjuet skal fremstå slik jeg opplevde dem, og at deres beskrivelser skal komme tydelig frem.

På den annen side bestemte jeg meg likevel for ikke å ”språkvaske” sitatene helt. Jeg har blant annet beholdt en del halve setninger, og famlende formuleringer. Dette er et bevisst valg. Jeg opplevde at de fleste informantene hadde problemer med å sette ord på opplevelsen av Guds nærvær, og ønsker at dette skal vises i deres utsagn.

Følgende to eksempler viser hvordan de ferdig transkriberte intervjusitatene kunne se ut før renskrivningen:

1) **Ahmed:** Eh... Jeg husker når jeg var i Pakistan så... Det var noen perioder hvor jeg ikke ba, noen perioder jeg ba regelmessig... Også da når jeg ikke ba da kjente... Det var sånn at jeg trodde jeg manglet noe. At det er noe som jeg ikke har gjort. Som jeg på en måte burde... Du får det ikke helt... bra. I hvert fall jeg gjorde ikke det.

2) **Khadija:** Livet mitt er jo egentlig ikke mitt. Det er en gave fra Allah. Det er en slags... Allahs eiendom. Og derfor skal jeg ta vare på livet mitt. Jeg skal ikke for eksempel skade kroppen min fordi... Jeg må liksom prøve å leve sunt fordi det er en slags zakāh. Zakāh er liksom almisse. Fordi kroppen min har også godt av det. Øynene mine har også godt av det. Så det er liksom... Jeg skal ta vare på meg selv, jeg skal ta vare på helsa mi, på livet mitt, på alle rundt meg fordi... Det er ikke mitt. Det er liksom Allahs. Allah har gitt det til meg. Og det er liksom det kjærlighetsforholdet jeg har med Allah. Samtidig er det en slags kjærlighetssorg. At jeg lengter etter Ham.

Etter at jeg hadde ryddet opp i språk og setningsoppbygning så de samme to sitatene slik ut:

1) **Ahmed:** Jeg husker når jeg var i Pakistan så var det noen perioder hvor jeg ikke ba, og noen perioder jeg ba regelmessig. Også da når jeg ikke ba da kjente... Det var sånn at jeg trodde jeg manglet noe. At det er noe som jeg ikke har gjort. Som jeg på en måte burde. Du får det ikke helt... bra. I hvert fall jeg gjorde ikke det.

2) **Khadija:** Livet mitt er jo egentlig ikke mitt. Det er en gave fra Allah. Det er Allahs eiendom. Og derfor skal jeg ta vare på livet mitt. Jeg skal for eksempel ikke skade kroppen min. Jeg må prøve å leve sunt fordi det er en slags zakāh. Zakāh er liksom almisse. Fordi kroppen min har også godt av det. Øynene mine har også godt av det. Jeg

skal ta vare på meg selv, jeg skal ta vare på helsa mi, på livet mitt, på alle rundt meg fordi det er ikke mitt. Det er Allahs. Allah har gitt det til meg. Og det er liksom det kjærlighetsforholdet jeg har med Allah. Samtidig er det en slags kjærlighetssorg. At jeg lengter etter Ham.

Hva spurte jeg om?

I utarbeidelsen av intervjuguiden var det viktig å ta hensyn til variasjonen i de religiøse erfaringene hos mine informanter. Spørsmålene måtte gi rom for individuelle svarmuligheter, men likevel holde seg innenfor oppgavens problemstilling. Gudsopplevelse er et abstrakt tema, og vanskelig å tilnærme seg for mange. Derfor var det naturlig at jeg brukte en del tid på spørsmålsformuleringen.

Etter disse overveielsene valgte jeg å dele intervjuguiden inn i fem temaer. For å få en forståelse av *informantens utgangspunkt* stilte jeg innledningsvis et par spørsmål om religiøs opplæring i barndommen. Hva ble informantene fortalt om Gud under oppveksten og hvilke tanker hadde de om Ham da de var små?

Etter dette forsøkte jeg å få et inntrykk av informantenes *religiøse praksis* i dag. Under dette punktet kom spørsmål omkring bønn, faste og religiøse feiringer. Hvilke religiøse plikter er viktige for informantene? Dette la mye av grunnlaget for den videre samtalen. Dersom noen for eksempel ikke ba hver dag, var det naturlig at bønnen fikk mindre fokus. Jeg foretok også et av intervjuene under ramadan, noe som gjorde at vi snakket en del om fasten.

Siden jeg ønsket å utforske skillet mellom offentlig og personlig religion, stilte jeg også en del spørsmål om *Koranens betydning* i informantenes religiøse liv. På hvilken måte er Koranen viktig? Gir den et personlig budskap til dem som enkeltmennesker, eller er det en veiledende bok for hele det muslimske folk?

Jeg hadde også et par spørsmål som gikk direkte på *den personlige opplevelsen av Guds tilstedeværelse*. Her var det som regel nødvendig å utdype hva jeg mente, eller nærme meg problemstillingen gjennom andre spørsmål. Bønn var en mulig innfallsvinkel, eller hvorvidt man mintes Gud i hverdagen. Det gjaldt å finne de spørsmålene som fungerte best for hver enkelt informant. Begrepet gudsopplevelse er ikke alltid så enkelt å forstå, så jeg brukte sjelden dette under intervjuene.

For å se etter tegn på individualisering, fokuserte jeg også en del på *endringperspektiver* i samtalen. Forandrer troen seg når man blir eldre, og i så fall hvordan? Her ble trekk ved den personlige religiøsiteten gjerne konkretisert av informantene selv. Det virket som om dette var det enkleste spørsmålet å svare på, og ofte viste man til ting som ble sagt tidligere i intervjuet. På den måten fikk dette spørsmålet en slags oppsummerende effekt, og markerte en naturlig avslutning på samtalen.

Selv om rekkefølgen av temaene var nøye gjennomtenkt, hendte det av og til at jeg stokket litt om på spørsmålene. I disse tilfellene så jeg tidlig hva informanten hadde lett for å snakke om, og hva som var vanskeligere å komme inn på. Min erfaring var at vi uansett kom oss gjennom intervjuguidens punkter, selv om det var ulike spor som ledet oss dit.

Mennene var mer forberedt enn kvinnene da de møtte opp til intervju. De hadde med seg Koranen, og fulgte meg også opp i etterkant ved å sende informasjon på mail. Likevel er min generelle oppfatning at de kvinnelige informantene gjerne skjønnte bedre hva jeg mente med spørsmålene mine enn de mannlige. Jeg har tenkt en del på hva dette kan skyldes, men det vil føre for langt å diskutere det videre her. Kjønnsperspektivet vil bli gjennomgått senere i oppgaven, og reflekteres også i presentasjonen av andre temaer.

Gruppeintervju og intervju via mail

Samtalen med de to informantene fra PSS ble gjennomført som et gruppeintervju. I utgangspunktet var planen at jeg skulle ha et individuelt intervju med Hamza, men dagen før vi hadde avtalt å møtes sendte han en mail hvor han lurte på om det var greit at Khadija også ble med. Jeg svarte at det gikk bra, både fordi jeg hadde planlagt å kontakte Khadija uansett, og fordi jeg tenkte at gruppeintervju kunne være en interessant erfaring. Kanskje ville det gi meg noen nye perspektiver? Sosiolog Berit Brandth beskriver gruppeintervju som ”en deltakerstyrt metode”.⁷¹

Sammenligner vi individuelle intervju med gruppeintervju, har gruppeintervju den fordelen at deltakerne i større grad gis anledning til å definere diskusjonen selv. De styres i mindre grad enn individuelle intervju av forskerens spørsmål. De stiller blant annet spørsmål til hverandre og tar styringen selv. Det er gruppedeltakerne som har definisjonsmakten, og de kan uttrykke sin forståelse ut fra sine egne kategoriseringer, begreper og språk.⁷²

Dette merket jeg tydelig i mitt gruppeintervju. Hamza var godt forberedt og ledet samtalen dit han mente det var relevant. Han hadde tatt med både Koranen og Bibelen og notert referanser til ulike surer og vers. Det var tydelig at han hadde tenkt gjennom temaet på forhånd og funnet en del punkter han mente det var viktig å ha med. Dialogen mellom Khadija og Hamza preget intervjuet, og jeg hadde liten kontroll på hvilken retning tematikken tok. Likevel var jeg aldri bekymret for at min problemstilling skulle komme i bakgrunnen. Siden gruppeintervjuets karakter gjorde meg til tilhører, mer enn aktiv ordstyrer, fikk jeg muligheten til å analysere informantenes utsagn underveis. Under de individuelle samtalene var oppmerksomheten min hele tiden rettet mot den jeg snakket med. Det viktigste var å få god

⁷¹ Berit Brandth, ”Gruppeintervju: perspektiv, relasjoner og kontekst”, i *Kvalitativ metode i samfunnsforskning*, 145-165, red av Harriet Holter og Ragnvald Kalleberg (Oslo: Universitetsforlaget, 1996), 158.

⁷² Brandth, ”Gruppeintervju: perspektiv, relasjoner og kontekst”, 158.

kontakt med den andre personen og holde dialogen gående. Dette slapp jeg å tenke på i like stor grad når vi var tre deltagende parter.

I dag er jeg veldig glad for at jeg gjennomførte denne samtalen som et gruppeintervju. Jeg hadde to informanter med svært forskjellig tilnærming til problemstillingen, noe som ble særlig synlig når intervjuet forløp i dialogform. Brandth viser til dette samhandlingsaspektet: ”Intervju i grupper gir deltakerne anledning til å poengtere ikke bare det de er enige om, og som er felles, men også det som er forskjellig”.⁷³ Hamza illustrerte nettopp dette under vårt intervju. Etter at Khadija hadde beskrevet det å be som en sterk personlig opplevelse, spurte jeg Hamza hvilke tanker han hadde om bønnen. ”Jeg opplever ikke det helt samme. Hun er mer inni det sånn åndelig sett da. Det er jo en plikt. Som du må gjøre.” Med dette viste Hamza, i et par setninger, nettopp den variasjon og mangslungenhet jeg håpet å finne i forkant av feltarbeidet.

Jeg foretok også et av intervjuene via mail, noe som bød på flere utfordringer. For det første krevde denne intervjuformen mer tid enn samtale med de andre informantene. En av hovedårsakene til dette var at jeg hele tiden måtte sende nye oppfølgingsspørsmål, dersom noe var uklart eller om jeg ville høre mer om enkelte temaer. I tillegg uteble de spontane reaksjonene, siden Ola fikk tid til å tenke over hvert enkelt spørsmål. Det var heller ikke rom for digresjoner underveis. Jeg kunne ikke ta tak i interessante enkeltutsagn og bygge videre på dem, men måtte i så fall følge opp i en senere mail. Fordelen var at tonen var god. Det var nok lettere å snakke åpent og ubekymret om ting så lenge man ikke satt ansikt til ansikt, og statusen informant/forsker ble i større grad utvisket. Siden intervjuet hadde skriftlig form, fikk jeg også et klart inntrykk av hva Ola mente. Her slapp jeg problemene som ofte oppstår ved transkribering av lydbånd, hvor utydelig tale eller bakgrunnsstøy skaper uklarheter. Ulempen var altså i hovedsak at Olas svar ble kortere og at det var vanskelig å ”hente opp tråden” igjen i neste mail.

Denne intervjuformen er nok en medvirkende årsak til at jeg ikke refererer like mye til Ola som til de øvrige informantene. Fordi han ikke utdypet svarene sine i samme grad som de andre jeg intervjuet, har han altså fått mindre plass i analysen.

3.4: Posisjonering

Det at alle informantene var på samme alder som meg, gjorde gjerne noe med tonen under intervjuene. I tillegg hadde alle informantene høyere utdanning, og flertallet av dem var

⁷³ Brandth, ”Gruppeintervju: perspektiv, relasjoner og kontekst”, 156.

fremdeles i en studiesituasjon. Vi hadde altså flere ting til felles, noe som var med på å løse opp stemningen under intervjuene.

Under samtalene opplevde jeg ved et par anledninger at informantene spurte meg om min tro. Det var gjerne etter å ha kommet med kritikk av kristendommen og kristne at informantene lurte på dette. Jeg forsto det slik at de var redde for å fornærme eller såre meg, og ønsket å vite om jeg var kristen eller ikke. Mange antok nok at jeg var det, men etterhvert som vi kom inn på temaer rundt kristne og muslimer, ønsket de å få klarhet i forhold til mitt ståsted. Jeg opplevde dette som en naturlig del av samtalen siden vi snakket om personlig tro og gudsforhold. Når informantene delte sine personlige følelser og erfaringer med meg, syntes jeg det ble rart å ikke svare på slike spørsmål. Siden jeg ikke har noe avklart forhold til min egen tro, men verken anser meg som kristen eller ateist, tenkte nok noen at min interesse for islam kanskje strakk seg utover det rent faglige. Khadija hadde blant annet en direkte oppfordring under vårt intervju. Da vi snakket om bønner og hvordan hun opplevde den, kom hun også med en anbefaling til meg: ”Men det er så deilig. Du må prøve en gang!” Jeg så på dette som et uskyldig ønske om å inkludere meg i sin erfaringsverden. Khadija elsket bønnesituasjonen og ville at jeg også skulle få oppleve den. Siden jeg valgte å være ærlig i forhold til min mangel på religiøs tilhørighet, tolket kanskje noen meg som søkende. Det at jeg ønsket å snakke om personlig tro kan også ha vært med på styrke et slikt inntrykk. Jeg opplevde at de personlige aspektene ved informantenes tro kom tydeligere frem etter at jeg hadde redegjort for mitt ståsted.

Ledende spørsmål

Sosialantropolog Finn Sivert Nielsen viser til fordelene ved å formulere konkrete spørsmål under intervjuene.⁷⁴ En slik spørsmålsstilling gir deg gjerne de svarene du er ute etter, men som Nielsen videre hevder kan de også virke ”ledende”. I mitt tilfelle var spørsmålsformuleringen en tydelig utfordring under feltarbeidet. Selv om jeg hadde jobbet mye med dette på forhånd, var det i enkelte samtaler nødvendig å utdype eller konkretisere hva jeg mente. I forsøket på å favne følelser og erfaringer med ord, ser jeg at spørsmålene mine ofte fikk et emosjonelt ladet uttrykk. Ettersom jeg var ute etter de personlige opplevelsene, henvendte jeg meg direkte til informantens følelsesliv. Ordet *kjenne* gikk gjerne igjen under intervjuene, og det er verdt å spørre seg hvordan dette kan ha påvirket materialet. I utgangspunktet tror jeg det hadde vært vanskelig å nærme meg oppgavens problemstilling

⁷⁴ Finn Sivert Nielsen, *Nærmere kommer du ikke: Håndbok i antropologisk feltarbeid* (Bergen: Fagbokforlaget, 1996), 113.

dersom spørsmålene hadde vært formulert annerledes. Siden jeg fokuserte på ting informantene ikke alltid hadde reflektert så mye over eller var vant til å snakke om, ble måten jeg valgte å uttrykke meg på viktig. Mine formuleringer var nok en medvirkende årsak til at jeg fikk innblikk i svært personlige tanker og følelser. Mange hadde ikke tenkt så mye over det jeg spurte om før, og fulgte assosiasjonsrekker de ikke hadde beveget seg inn på tidligere.

Hvilken betydning har en kristen kulturbakgrunn?

Jeg har undret meg en del over hvorfor jeg hadde problemer med å gjøre meg forstått blant informantene. Dette har nok mye med oppgavens tema å gjøre. For meg har gudsopplevelse alltid virket som en selvfølgelig del av det å være troende, men dette henger naturligvis sammen med min bakgrunn. Igjen er vi inne på posisjonering, men jeg tror nok ikke jeg var like bevisst mitt utgangspunkt ved oppstarten av feltarbeidet. Jeg har vokst opp med kristen privatreligiøsitet som normgivende, men den religiøsiteten som uttrykkes i slike sammenhenger er kanskje ikke like selvfølgelig for mine informanter. Siden jeg ikke regner meg som kristen, var det lett å tenke at jeg ikke hadde latt meg påvirke av de tendensene som fantes i min kulturbakgrunn. I dag ser jeg likevel at det er de privatreligiøse aspektene i norske trosforestillinger som kanskje har inspirert meg mest når det gjelder valg av tema for denne masteroppgaven. Forholdet mellom Gud og menneske, slik jeg har erfart det i møte med kristne i Norge, har gjort meg nysgjerrig på om det finnes liknende tendenser i islam.

Et slikt utgangspunkt gjorde også at det var naturlig for meg å se informantenes beskrivelser i forhold til min egen bakgrunn og mine tanker om tro. Ofte trakk jeg sammenlikninger til kristendommen, og så på likheter og forskjeller i forhold til mitt eget utgangspunkt.

”Vi” og ”dere”

En ting som slo meg i løpet av feltarbeidsperioden var hvordan informantene ofte distanserte seg fra majoritetssamfunnet gjennom måten de uttrykte seg på. De satt hele tiden skille mellom ”vi” og ”dere”. ”Vi” refererte i denne sammenheng til muslimer, og også til en viss grad pakistanere. Det var en fellesbetegnelse for den gruppen informantene følte tilhørighet med. ”Dere” ble dermed kategorien hvor *de andre* ble plassert, og omfattet etnisk norske med kristen kulturbakgrunn. Kristen tro ble gjerne tatt som en selvfølge, og ”norsk” og ”kristen” så ut til å henge sammen under kategorien ”dere”.

Informantene snakket ofte om sine ”norske” venner, og det hendte jeg undret meg litt over dette. Under et intervju, hvor informanten hadde markert et slikt skille ved flere anledninger, tok jeg plutselig meg selv i å bruke samme type formulering. Jeg rettet

umiddelbart på meg selv her. Informanten virket derimot overrasket over at jeg oppfattet han som norsk, og forsto ikke hvorfor jeg reagerte sånn på det jeg hadde sagt.

Hvordan bruke svært personlige fortellinger?

Siden samtalene dreide seg om informantenes personlige religiøsitet, hendte det at jeg fikk innblikk i svært private tanker og følelser. Som utenforstående ble jeg fortalt en del om pakistansk kultur, og enkelte kom også med kritikk av denne. Særlig kvinnene hadde erfaringer på dette området. Det dreide seg ofte om baksnakking eller sosiale koder som de syntes var vanskelige å forholde seg til. Informantene snakket også om kriser i livet. Jeg fikk blant annet god kontakt med Asha, som var en veldig åpen og ærlig person. Hun hadde nylig mistet faren sin, og gått gjennom en tung periode som følge av dette. I sin beskrivelse av prosessen etter farens dødsfall, fortalte hun svært direkte om hvordan sorgen hadde påvirket henne. Jeg satte stor pris på Ashas åpenhet, men i ettertid har jeg tenkt en del over hvilke forpliktelser dette påla meg. Den gode tonen under intervjuet, og det faktum at vi snakket om personlig religiøsitet, vekket minner og assosiasjoner hos informanten som kanskje ikke ville kommet frem dersom temaet for samtalen hadde vært annerledes. Da jeg likevel har valgt å bruke deler av det hun fortalte om farens dødsfall er det fordi hun, gjennom beskrivelsen av egen sorg, også viste hvordan religionen hjalp og gav styrke i en vanskelig tid. Dette er noe jeg ser på som så viktig at jeg ikke følte det var riktig å utelate det.

3.5: Analyse

Jeg har valgt å ta i bruk kategoribasert analyse i arbeidet med mitt materiale. Denne analysemetoden innebærer at forskeren ser etter begivenheter og prosesser som går igjen i materialet og står i sammenheng med hverandre, eller er viktige i forhold til forskerens teoretiske interesse.⁷⁵ Kategoriene dannes både på bakgrunn av den teoretiske forforståelsen og ved gjennomlesning av materialet.

Ved første gjennomlesning noterte jeg meg mulige kategorier i marginen. Hvilke temaer utmerket seg, og hva ønsket jeg å fokusere på videre? Neste trinn ble å foreta en sammenlikning av hele materialet. Var det noe som gikk igjen i de fleste intervjuene? Ga noen informanter ulikt svar på samme spørsmål? Etter å ha lest gjennom de transkriberte intervjuene typologiserte jeg datamaterialet inn i fire punkter: Det personlige vs det kollektive, individualisering, minoritetssituasjonens betydning og kjønnsperspektiver.

⁷⁵ Harriet Holter, "Fra kvalitative metoder til kvalitativ samfunnsforskning" i *Kvalitative metoder i samfunnsforskning*, 9-25, red. av Harriet Holter og Ragnvald Kalleberg (Oslo: Universitetsforlaget, 1996), 17.

Noen av punktene var bestemt allerede før feltarbeidet startet, deriblant forholdet mellom det kollektive og det private, mens andre ble utviklet under analyseprosessen ettersom jeg oppdaget nye aspekter knyttet til problemstillingen. Kjønnsperspektivet hadde jeg for eksempel gått bort fra tidlig i prosessen, men etter intervjuene så jeg likevel nødvendigheten av å gi dette en sentral plass i analysen.

Kapittel 4: Et personlig forhold til Gud

4.1: Religiøs opplæring i barndommen

Det kan være nærliggende å spørre seg hvor betydningsfulle barndom og oppvekst er i forhold til det å utvikle en personlig tro. Når man ser på enkeltmenneskers troshistorie har barnelærdommen gjerne en sentral betydning, og er med på å legge et grunnlag for etableringen av en personlig religiøsitet. Hvilke tanker hadde informantene om Gud i oppveksten? Hvem snakket de med om Gud? Har troen deres endret seg etter at de ble voksne, og hva tenker de om sin religiøse oppdragelse i dag?

I sin studie av unge norskpakistanere hevder Sissel Østberg at mye av religiøsiteten er forankret i våre første kroppslige og sanselige erfaringer.⁷⁶ Både den religiøse praksisen og den sosiale samhandlingen med familiemedlemmer er en del av slike erfaringer. De omgivelsene barna vokser opp i, oppleves som en naturlig del av tilværelsen deres. Mye av det vi tar for gitt senere i livet kommer av en slik kroppsliggjøring. Erfaringer under oppveksten gjør religionen til et selvfølgelig element i hverdagen. Ut fra en slik forståelse kan man se på tro som noe man har et lite bevisst forhold til i barndomsårene. Islam er det foreldrene dine har lært deg, og de religiøse pliktene er forankret i den kroppslige erfaringen.

Barndommens Gud

På spørsmål om hva de ble fortalt om Gud som barn, hadde de fleste informantene problemer med å svare. Mange kunne ikke huske at de hadde snakket så mye med foreldrene om dette. Det som oftest var blitt sagt om Allah, var kommentarer av typen ”Gud er en” og ”Gud ser alt”. At det bare fantes en Gud, og at man ikke skulle tilbe noen andre, hadde de fleste fått høre som barn. Mange fikk også vite at Gud så dem, og fulgte med på dem hele tiden. En slik påminnelse skulle bevisstgjøre barna på at Allah alltid var til stede i livet deres, og at de ikke måtte handle mot Hans vilje.

I de tilfellene hvor Gud hadde blitt nevnt, var det først og fremst for å fortelle barna hva som var rett og galt. Man skulle oppføre seg på en slik måte at Allah var fornøyd med en, og ikke gjøre noe som Han mislikte. Dette ble ofte knyttet opp til tanken om at ”Gud ser deg”, og fungerte derfor som et argument for at det gjaldt å oppføre seg bra. Asha fortalte at hun hørte mer om Helvete som barn og ”veldig lite om Paradiset forsåvidt”. Hun ler etter den siste kommentaren, men det er likevel en tydelig kritikk i utsagnet. I dette tilfellet ble Guds navn nevnt for å minne barnet på hvilke konsekvenser dårlig oppførsel kunne ha.

⁷⁶ Østberg, *Muslim i Norge*, 35.

Saima, som jobber med muslimske barn til daglig, mener at denne måten å presentere Gud på ikke er den beste. ”Jeg synes det er veldig viktig at vi på en måte ikke skremmer barna da. ”Nei, nei! Ikke gjør det! Det er ikke lov i islam”. Det blir feil, synes jeg. At på en måte man skal ha mere... Man skal bli mere glad i religionen sin. Ellers så kan vi skremme dem bort. Det synes jeg er veldig viktig.” Saima legger altså vekt på at man bør fremme gudskjærlighet i den religiøse oppdragelsen. For at barna skal bli interessert i islam, og føle tilknytning til religionen, bør fokuset ligge på de positive aspektene.

Hva lærte barna?

De fleste unge norskpakistanerne jeg snakket med hadde ikke opplevd å få noen grundig innføring i islam som barn. Den religiøse oppdragelsen så i hovedsak ut til å ha dreid seg om bønn og faste. Disse ritualene omtalte alle som ”det obligatoriske” eller ”det mest grunnleggende”, og de hadde fått tilbakemelding fra foreldrene om at dette var viktig. Flere av informantene hadde spurt foreldrene om hvorfor de ba og fastet, men de hadde sjelden opplevd å få noen gode svar. Også i forhold til bønn hadde mange hatt spørsmål. Hvorfor skulle de egentlig be fem ganger om dagen? De fleste hadde fått god innføring i det rent praktiske rundt salāh, men flere viste til at de ikke helt hadde forstått meningen med å be.

Khadija fortalte at hun hadde hatt problemer med å forstå hensikten med de religiøse pliktene. Da hun spurte moren sin om dette ble hun bare mer forvirret.

Khadija: Jeg fasta, men når jeg spurte ”hvorfor faster vi” så hadde hun ikke noe sånt klart svar. Hun sa bare ”Allah sier det”. Jeg bare ”hvorfor sier Allah det?” Jeg fikk aldri noe svar tilbake. Og det hendte at jeg skulka fasten i en periode. Fordi jeg forsto ingen ting. Også sa hun at ”du må gjøre salāh” og da forsto jeg ikke hvorfor jeg skulle gjøre det.

Khadijas erfaringer på dette området er også beskrivende for flere av de andre informantene. Mange ga uttrykk for at de hadde hatt problemer med å forstå hvorfor bønn og faste var så viktig. De hadde ikke vært direkte negative til praksisen, men heller nysgjerrige på hvilke tanker som lå bak ritualene.

Ikke alle hadde vært like forvirret i forhold til disse aspektene. Noen slo seg til ro med den kroppsliggjorte religionen, og tenkte ikke så mye over de religiøse pliktene i barndomsårene. Da jeg spør Hamza om han opplevde å få svar på det han spurte om, svarer han leende: ”Jeg tror jeg spurte for lite!” Khadija synes dette er underlig, men Hamza mener det er naturlig at den religiøse bevisstheten kommer etterhvert. ”For det er jo barn og ungdommer. Videregående skole og sånn, de vil ikke tenke på Gud og sånt da. Du er bare muslim.”

Hamza viser her til islam som en selvfølgelig del av identiteten gjennom oppveksten. Det personlige trosaspektet kom først da han nærmet seg voksen alder. Også Saima gir uttrykk for en liknende forståelse. Siden hun selv driver med religiøs opplæring gjennom jobben, spør jeg henne hva de forteller barna om Gud. Hun sier at de legger større vekt på å styrke barnas identitet, og at fokuset i mindre grad ligger direkte på Gud. Barna skal først og fremst lære å være stolte av at de er muslimer. Jeg spør om hun tror det er vanskelig for dem å forstå Gud, og hun svarer at det ikke er lett å sette ord på barnas gudsopplevelse. ”Allah er oppe” og ”Allah ser på oss” er primært det hun har hørt dem si om Gud.

Undervisning utenfor hjemmet

Det var ikke bare foreldrene som tok seg av informantenes religiøse opplæring. I tillegg hadde de fleste gått på koranskole, men flere ga uttrykk for at dette ikke hadde gitt noe særlig utbytte. Asha forklarte det slik: ”Du lærer å lese Koranen på arabisk, men du forstår ikke arabisk. Du forstår ikke bæret av hva du leser.” Jeg fikk inntrykk av at kritikken av koranskolen i hovedsak gikk på det språklige. Flere av informantene understreket at de hadde savnet oversettelse, slik at de kunne forstå innholdet i det de leste. Koranskolen ble bare pugging.

Sissel Østberg er inne på dette i sin studie, og forsvarer til dels måten koranskolens undervisning drives på. ”Koranskoleundervisningen er ikke først og fremst en undervisning om islam. Det er en kombinasjon av sosialisering til islam og islamsk praksis.”⁷⁷ Hun trekker paralleller til kristne miljøer, og barn som er med i kirkekor. Disse barna forstår heller ikke alle tekstene de synger, men gjennom kordeltakelsen introduseres de for den kristne symbolverdenen. Ut i fra en slik forståelse blir også koranskolen en del av den kroppsligjorte islam. Det viktigste er ikke å forstå innholdet i det de leser. Barna skal føle en kollektiv forankring og få en innføring i religionens rituelle side.

Det kan likevel se ut som om dagens unge muslimer ønsker en endring i hvordan koranskolene drives. Østberg er også inne på dette når hun understreker at undervisningen selvfølgelig kan forbedres.⁷⁸ Mine informanter viste til ønsket om å forstå islam under oppveksten, og hvordan dette behovet sjelden ble tilfredsstilt gjennom den religiøse opplæringen. Språket har nok en sentral betydning i denne sammenhengen. I skole og fritid foregikk de fleste samtalene på norsk. Koranundervisningen virket derfor både fremmed og fjern for mange av de muslimske barna. I voksen alder har derimot flere av informantene

⁷⁷ Østberg, *Muslim i Norge*, 52.

⁷⁸ Østberg, *Muslim i Norge*, 52.

fremmet et ønske om å lære arabisk. Dette henger gjerne sammen med at de vil lese Koranen på originalspråket.

Ahmed er den eneste av mine informanter som ikke har vokst opp i Norge. Han forteller at det i Pakistan er obligatorisk med islamundervisning på skolen. De begynte i første klasse med det mest grunnleggende, som bønn, zakāh, faste og hajj,⁷⁹ og etterhvert gikk de over på mer samfunnsrelaterte ting. De praktiske elementene introduseres altså først, og siden beveger man seg over til etiske og moralske spørsmål. Ahmed mener at islamundervisningen i Pakistan er godt lagt opp, i forhold til barns forståelse, og han virker generelt mer fornøyd med sin religiøse opplæring enn de andre informantene som vokste opp i Norge.

På vei mot en egen religiøsitet

Etterhvert som informantene ble eldre, klarte de ikke lenger å forholde seg til foreldrenes måte å praktisere islam på. Mangelen på gode forklaringer og innføring i hvorfor ting var som de var, gjorde at de forsøkte å finne ut av dette på egen hånd. Ved å lese og diskutere med andre, orientere seg mot religiøse forbilder eller delta i foreningsaktiviteter, utviklet ungdommene etterhvert en personlig religiøsitet. På spørsmål om religiøs opplæring forteller Saima at det først er de siste årene hun har begynt å forstå islam. ”Jeg føler at jeg har konvertert da”, sier hun og ler. ”Du kan si det. At på en måte jeg har begynt å skjønne mer.” I likhet med de andre informantene var det i perioden omkring videregående skole at Saima utviklet et ønske om å sette seg dypere inn i religionen.

Selv om gleden over å ha funnet ut av troen var stor, møtte mange motstand på hjemmebane. Foreldrene var ikke enige i barnas tolkning av islam. Dette førte ofte til konflikter. Flere av informantene forklarte dette med at foreldregenerasjonen fremdeles blandet mye kultur inn i islam. Ungdommen hadde lest, og fått kunnskap på den måten, mens mor og far videreførte det de hadde lært av sine foreldre. Saima beskrev dette da jeg spurte om det gikk an å diskutere islam med foreldrene.

Saima: Jeg kan diskutere, men det som kan være litt sånn kræsje da. Mamma og pappa er vokst opp med den pakistanske kulturen, og de kan veldig ofte blande den pakistanske kulturen med islam. Og jeg synes at det er veldig viktig å skille mellom kultur og religion. At kultur er noe annet, og religion er en ting. Og at det er islam som er viktig i den kulturen. Så det er der de diskusjonene ligger...

Saima viser her til en kjent situasjon for mange unge muslimer. Flere av mine informanter hadde opplevd denne prosessen som problematisk. De ønsket å respektere foreldrene, noe de så på som en svært sentral del av det å være muslim, men mente også at foreldrenes forståelse

⁷⁹ Den islamske trosbekjennelsen (*shahāda*), den rituelle bønningen (*salāh*), almissen (*zakāh*), fasten (*sawm*) og pilgrimsreisen (*hajj*) utgjør *de fem søylene* i islam. De fem søylene beskriver de pliktene en muslim har overfor Gud.

av islam var feilaktig. Tariq Ramadan fokuserer på hvor viktig det er for en muslim å respektere sine foreldre.⁸⁰ Han siterer Koranen:

Herren har bestemt at dere skal tjene Ham alene. Mot foreldre skal dere vise godhet. Om en av dem, eller begge, når høy alder hos deg, så ikke si «Uff», og vær brysk mot dem, men tal respektfullt til dem!

Senk vingen ydmykt av godhet overfor dem, og si: «Herre, forbarm deg over dem, som de tok seg av meg da jeg var liten.»⁸¹

Å behandle sin mor og far på en bra måte, og være lydige overfor dem, er den beste måten en muslim kan vise godhet overfor Gud på. Dette oppleves nok problematisk for mange unge, som er uenige med foreldrene når det gjelder religionen. Ramadan viser til at det bare er ett tilfelle hvor barna kan motsi sitt opphav, og det er når foreldrene ber dem gjøre noe som strider mot islams lære. Å handle mot Guds vilje er verre enn å handle mot mors eller fars vilje. Likevel må barna også her behandle foreldrene med respekt.

Identitet

Som nevnt har et mål med denne oppgaven hele tiden vært å skyve fokuset vekk fra identitet, og mot individuell tro. Dette ble utfordret i møte med informantene, som ofte la vekt på nettopp identitetsaspekter. Særlig i forbindelse med oppvekst og ungdomstid var dette viktig for dem. Identitetsskapende prosesser i denne perioden av livet er på ingen måte spesielt for min informantgruppe. De fleste opplever ungdomstiden som en selvdefineringsprosess, uansett hvilken etnisk eller religiøs bakgrunn de måtte ha.

Siden det viste seg vanskelig å komme utenom identitetsaspektet, vil en fruktbar vinkling kanskje være å knytte dette opp til tro. På hvilken måte påvirker forholdet til Allah de unge norskpakistanernes identitet? Leif Gunnar Engedal har skrevet om gudserfaring og identitetsdannelse.⁸² Han forholder seg til den kristne tradisjonen, men flere av hans punkter kan være til nytte i arbeidet med å belyse utformingen av en religiøs identitet blant mine informanter.

⁸⁰ Ramadan, *To be a european muslim*, 154-156.

⁸¹ *Koranen*, tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg med et innledende essay av Kari Vogt (Oslo: De norske bokklubbene, 2000), 17, 23-24.

⁸² Leif Gunnar Engedal, "Gudserfaring og identitetsdannelse" i *Tro: 13 essays om tro*, 94-112, red. av Jan Olav Henriksen (Oslo: Kom forlag as, 2006).

I sitt essay spør Engedal hvilken betydning troen har i prosessen med å utvikle en personlig identitet.⁸³ Han legger vekt på at dette må ses på som en åpen og uavsluttet prosess. Selv om identiteten ofte oppfattes som noe stabilt, er muligheten alltid til stede for at vi vil møte utfordringer som vil endre oss. Vi skal senere se på hvordan sorg i forbindelse med dødsfall kan være med på å skape slike endringer.

Hvordan former ulike troserfaringer enkeltindividers selvbylde og identitet? Engedal skisserer fire måter gudstro kommer til uttrykk på i menneskets erfaringsverden.⁸⁴ For det første må man se troen som en personlig relasjon mellom menneske og Gud. Her er det tydelig at Engedal forholder seg til kristen tradisjon, men i følge min argumentasjon er den personlige relasjonen også til stede i islam. I neste kapittel skal vi se på hvordan Ahmed Deedat kritiserer kristnes forhold til Gud, fordi det er basert på en idé om vennskap, og derfor blottet for gudsfrykt. I kristendommen snakker man gjerne om ”vår Far i Himmelen”. Innenfor islam er ikke gudsforholdet beskrevet i slike familiære termer, men dette begrenser på ingen måte muligheten for et nært og personlig forhold til Allah.

Engedal hevder videre at troen inneholder en normativ livstydning, som kommer til syne i religionens livs- og menneskesyn. Å forstå seg selv i forhold til verden omkring er del av en identitetsskapende prosess, og her kan troen altså spille en sentral rolle. Tanken om at man er skapt av Gud og plassert på jorden som del av en større plan, er med på å forme ens selvforståelse.

Tro innebærer også å bli ført inn i et fellesskap. Det kollektive aspektet er til stede hele livet vårt, gjennom hvordan vi forholder oss til menneskene omkring oss. Her kan vi trekke paralleller til den kroppsliggjorte religionen som Østberg beskrev. Det religiøse fellesskapet skaper referanserammer som er med på å forme troen, og dermed også identiteten.

Engedal legger vekt på hvordan troen også inneholder det han kaller *et forpliktende ethos*. Med dette refererer han til normer og verdier som har blitt uttrykt gjennom den religiøse etikken. En av mine informanter snakket om selvmord, og hvordan det i vanskelige perioder kunne være fristende å bare gi opp alt. Hun opplevde at islams restriksjoner i forhold til dette hjalp henne gjennom en utfordrende tid. Siden religionen forbød henne å ta sitt eget liv, var det heller ikke noen aktuell løsning. Troen på at hun var skapt av en grunn, og at livet hadde en mening, ble derfor en viktig del av hennes religiøse identitet.

Vi ser altså at både kollektive og personlige aspekter er tilstede i utviklingen av en trosidentitet. Det personlige forholdet til Gud påvirker måten det religiøse mennesket ser seg

⁸³ Engedal, ”Gudserfaring og identitetsdannelse”, 94.

⁸⁴ Engedal, ”Gudserfaring og identitetsdannelse”, 106.

selv på. Gudsrelasjonen, og selvforståelsen som utvikles gjennom denne, er med på å gi mening i tilværelsen. Den troende får en forklaring på sin eksistens. Det religiøse fellesskapet legger føringer på hvordan man oppfatter religionen. Normer og verdier blir gjerne presentert i denne sammenhengen. Disse er med på å veilede den troende, og gir han eller henne konkrete holdepunkter i hverdagen. Tro og identitet henger altså sammen, ved at den personlige religiøsiteten utvikles gjennom selvforståelse og kollektiv forankring.

Minoritetssituasjonens betydning

Ahmed opplevde en endring i religiøsiteten etter at han kom til Norge. Allerede da han begynte på norskkurs var det diskusjoner om islam, og i likhet med de andre informantene følte han dermed et behov for å sette seg mer inn i religionen. Ahmed hevder at dette også hadde positive konsekvenser for han. ”Når du kommer til et fremmed land der majoriteten har en annen tro, så blir du mer opptatt av din tro. Du vil bevare din tro. Og da er det lettere å praktisere.”

En slik erfaring viser hvordan minoritetssituasjonen kan bevisstgjøre muslimer i forhold til egen religiøsitet. Også de andre informantene, som hadde vokst opp i Norge, opplevde å bli utfordret av majoritetssamfunnet. Dette hadde selvfølgelig vært problematisk for mange, men de fleste viste – i likhet med Ahmed – også til de positive resultatene slike konfrontasjoner kunne ha.

Khadija fortalte at hun ikke hadde noen religiøs oppdragelse i oppveksten, bortsett fra at foreldrene sendte henne til koranskolen. ”Men etterhvert da... Spesielt etter 11. september. Det forandret meg. For da begynte folk å stille spørsmål.” Hun mener at denne hendelsen bidro til at hun satte seg mer inn i religionen. ”Det hjalp meg faktisk”, sier hun.

Saima ga uttrykk for et litt mer negativt syn på minoritetssituasjonen, men vinklet det likevel mot noe konstruktivt. ”Det er ikke alltid lett for muslimer å leve i Vesten og samtidig ha så sterk tro, synes jeg.” Derfor blir hun også veldig imponert når hun ser de som klarer det, og møtet med slike personer virker alltid motiverende på henne. Da ser hun at det faktisk er mulig å være muslim i Vesten. ”Det er bare å ha sterk tro.”

Ahmed forteller at han trodde han visste mye om islam før han flyttet. Da han kom til Norge ble han møtt med mange spørsmål, og skjønnte han at han ikke visste så mye om religionen sin likevel. Han mener at det ikke er like vanlig å diskutere og stille spørsmål om islam i Pakistan. ”Så egentlig har jeg lært veldig mye her i Norge. Kanskje mye, mye mer enn i Pakistan.”

4.2: Gud som forbilde og motivasjon

”God muslim”

Flere av mine informanter snakket om det å være en ”god muslim”. Jeg fikk inntrykk av at denne betegnelsen i hovedsak refererte til dem som var flinke til å gjennomføre de religiøse pliktene. Kari Vogt tar også for seg begrepet ”god muslim”, og hevder at det er ensbetydende med ”praktiserende muslim”.⁸⁵ Med dette utgangspunktet omfatter ”dårlig muslim” dem som ”ikke oppfyller sine rituelle plikter og svikter islamske verdier.”⁸⁶

Asha mente at gode muslimer var dem som klarte å leve etter islams retningslinjer, og samtidig være et godt menneske. Et forbilde for andre.

Asha: Jeg synes det er like viktig å være et godt menneske. Det er mye viktigere. Fordi hvem som helst kan be og faste og alt sammen, men har du ikke skjønnet poenget med det... Har du ikke skjønnet at det er minst like viktig å være god mot sine medmennesker, så har du liksom fått – føler jeg da – fått lite ut av det altså. Ut av det å... Hva skal være meningen med å tilbe Allah, ikke sant?

Asha mener ikke at den religiøse praksisen alene definerer hvem som er ”god muslim”. Hun vektlegger medmenneskelighet som et like viktig aspekt. Gjennom dine handlinger viser du hva det vil si å være muslim. I denne sammenhengen er altså handling og moralsk livsførsel vel så viktig som den religiøse praksisen. Asha understreker at ”hvem som helst kan be og faste og alt sammen”, og antyder at hun ikke ser dette som det mest utfordrende ved å være muslim. Tanken er at man skal *forstå* religionen, og være en aktiv videreformidler av islamske verdier.

Behovet for en personlig historie

Under hele vår samtale ga Asha uttrykk for tydelige individualistiske trekk. Hun vil ikke tilhøre noen bestemt moske, ønsker å være sitt eget forbilde og la vekt på at man måtte granske i seg selv for å finne ut av sin religiøsitet. I nyere tids islamforskning trekkes individualisering gjerne frem som en tendens, særlig blant de yngre generasjonene. Østberg viser til hvordan dette er sentralt i mye av den nyere samfunnsforskningen, og understreker at dette er et generelt kjennetegn på det senmoderne mennesket.⁸⁷ Som et ledd i denne individualiseringsprosessen blir også historien om eget liv viktigere for informantene. Jeg opplevde de unge norskpakistanerne som svært bevisste i forhold til oppvekst og identitetsarbeid i ungdomsårene. De fleste kunne analysere hendelser og begivenheter fra fortiden med stor selvinnsikt.

⁸⁵ Vogt, *Islam på norsk*, 132.

⁸⁶ Vogt, *Islam på norsk*, 132.

⁸⁷ Østberg, *Muslim i Norge*, 167.

Østberg skiller mellom *aldersspesifikke* og *individuelle* overganger i livet.⁸⁸ De aldersspesifikke overgangene viser typiske trekk ved bestemte livsperioder, og her er det som regel snakk om felles erfaringer. De individuelle overgangene er derimot preget av personlige begivenheter og hendelser, og Østberg understreker at disse overgangene må forstås i forhold til enkeltmenneskers individuelle livsløp.

I samtale med informantene oppdaget jeg etterhvert at alle hadde hatt en periode i livet hvor islam ble viktigere for dem, og hvor de tok en selvstendig avgjørelse i forhold til sin tro. Denne prosessen var som regel ikke knyttet til et direkte møte med Gud, men handlet snarere om en bevissthet som utviklet seg over tid. Man satte seg inn i islam og utviklet en dypere forståelse for sin religion. Med dette økte også troen. Denne prosessen artet seg temmelig likt for de fleste informantene. Det hendte gjerne mot slutten av videregående skole, eller i begynnelsen av tyveårsalderen. De begynte å stille spørsmål omkring ulike aspekter ved islam.

Mange opplevde at foreldrene ikke kunne gi tilfredsstillende svar på det de lurte på. Spørsmål som ”hvorfør er det slik” ble hengende i luften, eller møtt med svar av typen ”slik gjør vi det bare”. Dette økte mistanken om at kultur og religion hadde smeltet sammen, og det ble nødvendig å lese mer, melde seg inn i livssynsforeninger eller oppsøke religiøse forbilder for å få svar.

For mange av mine informanter fant denne prosessen sted i perioden etter 11. september 2001. Ikke-muslimske venner og bekjente begynte å stille dem spørsmål om islam, og mange følte at de ikke hadde nok kunnskap til å gi gode og riktige svar. De følte det nødvendig å sette seg mer inn i sin religion for å kunne håndtere slike situasjoner. For mine informanter førte denne prosessen dem nærmere islam. Det som tidligere hadde vært knyttet til familie, tradisjon og kultur, fikk nå et mer personlig innhold. Mange av jentene understreket at det var i denne perioden de hadde begynt med hijab.

Denne formen for utvikling som ble beskrevet ovenfor kan, med Østbergs terminologi, forstås som en *aldersspesifikk* overgang i informantenes liv. De fleste beskrev denne prosessen temmelig likt, og flertallet hadde vært omkring samme alder når endringene fant sted. Jeg fikk også beskrivelser av de *individuelle* overgangene i informantenes liv, og her så jeg ofte hvordan personlige erfaringer var med på å prege enkeltmenneskers tro.

⁸⁸ Østberg, *Muslim i Norge*, 166.

Livshistorier og tro

Religionssosiologen Inger Furseth har skrevet om livshistorier, og hvordan disse er med på å prege menneskers religiøse tro.⁸⁹ I analysen av informantenes fortellinger legger hun vekt på deres kontekst. Hun hevder å se en sammenheng mellom oppvekst og det livet de har levd, og hvordan deres religiøse tro arter seg i dag.⁹⁰

Furseth fant også at det i informantenes livshistorier var ett eller flere temaer som gjerne gikk igjen.⁹¹ Hun hevder at disse temaene gir et helhetlig perspektiv på fortellingen, siden de blir nevnt flere ganger og har hatt stor betydning for den troendes liv. Under intervjuet med Asha, som nylig hadde mistet faren sin, så jeg for eksempel hvordan hun ofte kom inn på livet etter døden. Dette var et viktig aspekt ved hennes tro, og hang sannsynligvis sammen med savnet etter faren. I dette eksempelet ser vi hvordan livshistorie og religiøsitet henger sammen, ved at troen blir formet gjennom avgjørende hendelser i Ashas liv.

Livshistoriene kan også vise hvordan religiøs tilknytning gir ny innsikt. Khadija fortalte at hun i ungdomsårene hadde vært med i en vennegjeng hvor de fleste var av etnisk norsk opprinnelse. Etterhvert som de ble eldre begynte mange av disse å ha kjærester. Når de møttes ble det ofte snakk om dette, og Khadija fikk høre at hun også burde få seg en kjæreste. Hun møtte alltid slike oppfordringer med beskjeden om at hun ville vente til hun ble gift. Vennene argumenterte videre med at ”men du kan jo kysse noen”, men Khadija ønsket å spare seg helt til sin kommende ektemann. Den gang knyttet hun idealet om avholdenhet opp til familieverdier og tradisjon, men i ettertid ser hun at det var islam som var motivasjonen. Khadijas fortelling viser til troen som en underliggende faktor i ungdom og oppvekst. Det som den gang bare ”føltes feil”, ble satt i kontekst og bekreftet da hun fikk religiøs tilhørighet.

4.3: Å finne trøst i troen

Hvordan takler man det som er vondt og vanskelig? Hvordan opplever den troende Gud i møtet med tøffe utfordringer og sorg? Utfordres for eksempel gudstroen hvis man går gjennom motgang i livet, eller er det slik at kjærligheten og tilliten til Gud kan virke styrkende på det religiøse mennesket?

Asha hadde nylig mistet faren sin da vi snakket sammen, og dette preget mange av temaene vi tok opp. Døden hadde plutselig blitt veldig nær for henne, og i sorgen etter farens bortgang hadde hun også kjent på sin egen gudsfrykt. Men i tillegg til dette hadde også troen

⁸⁹ Inger Furseth, ”Tro, kjønn og livshistorie” i *Tro. 13 essays om tro*, 43-59, red. av Jan Olav Henriksen (Oslo: Kom forlag as, 2006).

⁸⁹ Furseth, ”Tro, kjønn og livshistorie”, 59.

⁹⁰ Furseth, ”Tro, kjønn og livshistorie”, 53.

på Gud hjulpet henne gjennom en vanskelig periode i livet. Tanken om et liv etter døden gjør fraværet av dem man er glad i til et midlertidig problem. Man skal møtes igjen på et bedre sted. Asha understreket dette aspektet, og viste også til hvordan islams retningslinjer befestet nødvendigheten av å jobbe seg gjennom sorgen og tapet:

Asha: Jeg er i hvert fall veldig opptatt av at man skal tro på *noe* da. Det syns jeg er viktig. Sånn som at faren min døde nå... Tanken om at jeg aldri skal møte han igjen... Jeg tenker jo at jeg skal møte han igjen, og da er han frisk og ung igjen, og jeg gleder meg til det! Det er tøft i seg selv, ikke sant? Skulle jeg ikke ha den trøsten, så vet jeg ikke altså. Ikke for at du skal syns synd på meg eller noe sånn, men i tøffe perioder så hadde jeg bare begått selvmord jeg, hvis jeg ikke hadde hatt en mening med livet. Du har jo ikke lov til å ta ditt eget liv i islam. Hadde ikke jeg hatt visse retningslinjer så vet jeg ikke hva jeg hadde gjort. Fordi det er helvetes tøft. Samfunnet i dag.

Engedal snakker om Guds trofasthet og barmhjertighet som *en avhengighet som setter fri*.⁹² Verden kan fortone seg som et forvirrende sted, og mange føler håpløshet og fremmedgjøring i møte med samfunnets utfordringer. Gjennom Guds plan kunne Asha finne hvile og trøst. Tilliten til Ham hjalp henne til å bearbeide sorgen, og Hans retningslinjer hindret henne i å la savnet etter faren få et destruktivt utløp.

”Gud har en plan for meg”

Under intervjuene beskrev flere av informantene hvordan de hadde hatt problemer med å forstå hvorfor vonde og vanskelige ting rammet dem. Nødvendigheten av å stole på Guds plan i slike situasjoner, var av stor betydning. Tanken om at Allah ser helheten og vet hvorfor mennesket må gå gjennom utfordringer, er til hjelp i tunge perioder. I min samtale med Ahmed kom vi inn på dette, blant annet i forhold til studiesituasjonen og frykten for ikke å gjøre det bra nok på eksamen. Han mente at Gud visste hva som var best for hvert enkelt menneske. Alt som skjer en i livet er del av en større plan, og selv om du som enkeltperson kanskje ikke forstår hvorfor vanskelige ting hender deg, er det alltid en mening med det hele.

Marie: Syns du det gjør det lettere å takle...

Ahmed: Ja. Det gjør det. Veldig mye lettere. For du bare glemmer det. Jeg har en venn. Han strøk tre ganger i medisin. Han har siste sjanse nå, ikke sant? Du kan bare gå opp fire ganger til eksamen i medisin, så han har hatt eksamen nå og han skal få resultatet om en uke. Og det er siste sjanse, ikke sant? Så vi har prata og han sier ”Nei hvis jeg består så ”al-hamdu lillāh”[”Gud være lovet”], hvis jeg stryker så var det ikke for meg. Den linjen var ikke for meg. Jeg har jobbet hardt og strevd, så det var nok. Da er det bare å glemme og finne meg noe nytt.”

Marie: Så du syns det er en trygghet i det?

Ahmed: Ja. Veldig.

Ahmed viser her til tanken om å legge sitt liv i Guds hender, og å stole på at Han vet best. Han viser til en av sine venner, for å illustrere hvordan man bør tenke i utfordrende perioder.

⁹² Engedal, ”Gudserfaring og identitetsdannelse”, 110.

Dersom kameraten står på eksamen, takker han Gud. Hvis han stryker, tar han det som et tegn på at han ikke har valgt riktig utdannelse. Troen på at Allah har en plan for livet hans, hjelper ham til å takle et eventuelt nederlag. På denne måten kan religionen være en støtte i vanskelige perioder.

Religion som mestringsprosess

Kenneth Pargament og David M. Wulff er begge professorer i psykologi. Pargament beskriver hvordan religionen kan gi den troende trøst, og snakker i denne sammenheng om *”Religion as a Way of Coping”*.⁹³ I følge Wulff viser Pargaments teori til en positiv religionsforståelse, hvor personlig tro kan være til hjelp i enkeltmenneskers liv. ”The coping model emphasizes the constructive role that religion can play within the complex, ongoing process by which people try to comprehend and deal with the various personal and situational problems that come into their lives.”⁹⁴

Pargament mener at man må se på hva slike utfordringer betyr for hvert enkelt individ. Hvordan en person opplever, vurderer og håndterer en situasjon, vil naturlig nok påvirke resultatet.

I følge Pargament kan religionen ha ulike roller i mestringsprosessen.⁹⁵ Utfordringen kan være religiøs i seg selv, som for eksempel ved konvertering eller ny religiøs innsikt. Den kan også foregå innenfor en religiøs ramme, som del av et kollektivt trosfellesskap. Utfordringer kan også være representert ved en overgang i livet, som for eksempel et bryllup eller en begravelse.

Måten man vurderer situasjonen på kan også ha en religiøs karakter. Man kan oppleve utfordringene man møter som en straff fra Gud, eller som en mulighet for å lære noe nytt. I følge Pargament kan den troende også ha en annen opplevelse av situasjonen. Gud har ingenting med det inntrufne å gjøre, og Hans sorg er like stor som din. I mitt materiale så jeg ingen antydninger til sistnevnte oppfattelse. Dette henger nok sammen med en av Allahs mest sentrale egenskaper. Tanken om at Gud ikke står bak det du opplever i livet ditt, strider i mot troen på en allmektig Skaper. Allah ser alt, og vet alt. At Guds sorg er like stor som din, kan derfor forstås som at Han ikke har makt eller evne til å gripe inn i menneskers liv. Et slikt syn kan ikke forenes med islams forståelse av Allah. Alle informantene som snakket om sorg og

⁹³ David M. Wulff, *Psychology of religion: Classic and contemporary*, Second Edition (Hoboken: John Wiley & Sons Inc, 1996), 249.

⁹⁴ Wulff, *Psychology of religion*, 249.

⁹⁵ ”coping process”; egen oversettelse ved hjelp av Arild Raaheim og Kjell Raaheim, *Psykologiske fagord: Fra engelsk til norsk*, 7. utg. (Bergen: Fagbokforlaget, 1998), s. v. ”coping”.

motgang i livet, la vekt på at det var en *mening* med det de hadde opplevd. Selv om de ikke forsto Guds plan, var de overbevist om at deres lidelser hadde en hensikt.

Måten man håndterer situasjonen på kan også ha en religiøs karakter. Den troende kan søke råd i menigheten eller det religiøse fellesskapet, finne støtte hos andre troende eller gå til Gud for å få råd og hjelp, slik vi skal se at Asha gjorde etter farens dødsfall.

Utslaget av utfordringer kan endre hele eller deler av individets åndelige liv. Etter en mestringsprosess kan resultatet for eksempel være endringer i troen, i følelseslivet eller i forhold til religiøs deltakelse. I følge Wulff viser mestringsmodellen⁹⁶ hvordan det religiøse mennesket evner å tilpasse seg ulike omstendigheter. Den troende kan finne en forklaring på problemer eller vanskeligheter han opplever.

Lidelse som noe betydningsfullt

Allerede innledningsvis i intervjuet med Khadija og Hamza, blir det snakk om det å søke trøst i troen. Jeg begynner med å spørre dem om hvilke religiøse forbilder de har, og dette glir over i en samtale om Muhammed. ”Han var jo Guds elskede, på en måte, men likevel så hadde han det ekstra ille”, sier Khadija. Jeg spør om de finner trøst i fortellingene om Profeten, og begge svarer ja på dette. Hamza forteller om noen venner av ham som ikke tror på Gud. ”De blir så deppa noen ganger”. Han får ofte høre at han er heldig som har noen å gå til. En Gud som kan hjelpe ham.

Khadija forteller at Muhammed en gang sa: ”Når dere lider, så er det for at Allah vasker bort deres synder.” Hun mener dette gjør lidelse til en slags gave fra Allah. ”Så lenge du har det vondt, så er det en slags trøst i det”, hevder hun. ”Jeg finner trøst i det på den måten at jeg vet at hvis jeg lider, så renses Han alle mine synder. Selv om jeg har det vondt så vet jeg at Profetens eksempel er det beste.”

Khadija tror altså at all lidelse har en mening. I denne forståelsen ligger det også et element av trøst. Selv om man ikke kjenner Guds plan, er det en bakenforliggende årsak til alt man opplever i livet.

4.4: Taqwā

Når man skal ta for seg forholdet mellom Gud og menneske i islam, kan det være interessant å se på taqwā, og på hvilken måte dette er til stede i informantenes trosliv. Hva begrepet innebærer har vært gjenstand for diskusjoner, men de vanligste oversettelsene er

⁹⁶ ”coping modell”; egen oversettelse ved hjelp av Arild Raaheim og Kjell Raaheim, *Psykologiske fagord: Fra engelsk til norsk*, 7. utg. (Bergen: Fagbokforlaget, 1998), s. v. ”coping”.

gudsbevissthet, og i noen sammenhenger også *gudsfrykt*. 18. oktober 2006 holdt islamformidler Karima Solberg et foredrag om taqwā på Blindern. Dette arrangementet ble holdt i forbindelse med ramadan, og det var MSS og PSS som stod bak initiativet. Jeg vil ta utgangspunkt i Solbergs foredragsnotater, og se på hovedlinjer og sentrale punkter i hennes gjennomgang av taqwābegrepet.⁹⁷

Solberg innleder med å fortelle at taqwā ikke er noe man har, men noe man må lære. Hun sier at fasten er en del av en slik prosess fordi man gjennom denne oppnår selvkontroll og utvikler ren intensjon og bevissthet om Allah. For å se om man har lært noe mot slutten av ramadan, må man forstå innholdet i taqwābegrepet. Hun forteller at ordet betyr å frykte, beskytte og bevare, og går videre inn på hvordan man utvikler taqwā, hvilke fordeler det gir og hva sluttresultatet er.

I følge Solberg kan taqwā knyttes opp til tre nøkkelbegreper: *Birr*, *khasya`* og *ihsān*. *Birr* og taqwā er i følge Solberg to sider av samme sak.⁹⁸ Teologen Oddbjørn Leirvik er også inne på dette, og viser til hvordan Koranen flere steder presenterer disse begrepene i sammenheng med hverandre.⁹⁹ *Birr* oversettes gjerne til fromhet, eller i noen tilfeller rettferdighet. Solberg velger den førstnevnte definisjonen i sitt foredrag. Einar Berg har også valgt å bruke betegnelsen *fromhet* i sin oversettelse av Koranen.

Khasya` beskriver den ydmyke gudsfrykten, og oversettes gjerne med ærefrykt. Solberg forklarer hensikten med *khasya`*, og viser til hvilken betydning ærefrykt har for den troendes liv: ”Frykt brenner de forbudte lyster, og de gale handlinger som er kjære for en troende vil snart smake vondt. Frykten temmer legemet og fyller hjertet med hengivenhet, ydmykhet og fred.”¹⁰⁰ Hensikten med *khasya`*, i denne sammenhengen, er at den troende skal være *fullstendig opptatt av Allah*, og leve som Hans tjener ved å ”konstant irettesette sine tanker, ord og handlinger.”¹⁰¹ Dette beskriver tilstanden til en som er overveldet av taqwā.

Ihsān oversettes som fullkommenhet, og vedvarende dyp gudsbevissthet. Solberg viser til hvordan begrepet kan knyttes opp til tanken om at Gud ser deg. ”*Ihsān* er at du tilber Allah som om du ser Ham, for selv om du ikke ser Ham, så ser Han sannelig deg.”¹⁰² Selv om den

⁹⁷ Karima Solberg sendte meg sine foredragsnotater på mail 31.10.2006. Hun planlegger å publisere en bearbeidet versjon av disse på islam.no. I dag ligger en eldre artikkel om temaet på islam.no, publisert 06.09.2003. Denne er tilgjengelig på: <http://www.islam.no/newsite/content/default.asp?Action=Article&nTopPage=2&nPag>, lest 20.05.2007.

⁹⁸ Karima Solbergs foredragsnotater.

⁹⁹ Oddbjørn Leirvik, *Islamsk etikk: Ei idéhistorie* (Oslo: Universitetsforlaget, 2002), 28.

¹⁰⁰ Karima Solbergs foredragsnotater.

¹⁰¹ Karima Solbergs foredragsnotater.

¹⁰² Karima Solbergs foredragsnotater.

troende ikke ser Gud, skal han leve som om han gjør det. På den måten holder han lettere hjertet og sjelen rene, fordi han alltid er bevisst Allahs nærvær.

Frykt og håp

I samtalen med Khadija og Hamza snakket vi en del om gudsfrykt. Khadija mente det måtte være en balanse mellom frykt og håp. ”At du liksom frykter Allah, men samtidig har jeg håp om at Han skal tilgi meg.” Solberg var også inne på dette i sitt foredrag, og viste til hvordan håp innebærer å se frem mot noe. Hun siterer Sunniva Nora Eggen som snakker om foreningen mellom frykt og håp: ”Gudsfrykt handler om å erkjenne Allahs allmektighet, og å innse sin egen utilstrekkelighet som menneske. Mennesket har derfor ingen annen mulighet enn å prisgi seg Ham. Slik har gudsfrykten en annen side i frimodig håp.”¹⁰³ Igjen er det altså snakk om å legge sitt liv i Guds hender og stole på Hans plan. Den troende håper å bli belønnet for sine gode gjerninger, og tilgitt for sine synder. Han håper å møte Gud i Paradiset.

Solberg viser til hvordan den som håper på noe må oppfylle tre krav: Holde kjært hva han håpet på, være redd for å miste det og streve for å oppnå hva han håper på.¹⁰⁴ ”Alle håpefulle er også fylt med redsel”, sier hun, og viser med dette nettopp hvordan frykt og håp er flettet sammen. I Koranen gir Allah også den troende håp, fordi man kan få tilgivelse for sine synder.

Hamza leste en hadith om en mann som aldri hadde gjort noen gode gjerninger, og som derfor fryktet Guds straff:

Hamza: Og mannen som aldri hadde gjort en god gjerning, sa til familien sin: ”Når jeg dør, brenn meg og kast halvparten av asken til min oppbrente kropp på land, og den andre halvparten i havet. For hvis Allah fikk tak i meg ville Han straffe meg som ingen mennesker har blitt straffet.” Men Allah befalte havet å samle det som var i det av asken, og befalte landjorden å samle det som var i den av asken. Så sa Allah til den gjenskapte mannen: ”Hvorfor gjorde du sånn?” Han svarte: ”Av frykt for Deg min Herre.” Så Allah tilga ham.

Hamza mener denne hadithen illustrerer at Gud er tilgivende av natur. Fordi mannen hadde fryktet Ham, ble han ikke straffet for måten han hadde levd sitt liv på. Jeg påpeker at mange kanskje synes dette med gudsfrykt høres skummelt ut, og Hamza ler: ”Det er jo ikke akkurat terrorismetema da, det er jo kjærlighet til Gud.” Han trekker paralleller til kristendommen og beskriver hvordan gudsfrykt er nevnt flere ganger i Bibelen. Det å være *en gudfryktig person* er et ideal både i kristen og islamsk sammenheng. Khadija hevder videre at et gudfryktig menneske takker Allah uansett hva det måtte gå gjennom. ”En gudfryktig person han setter pris på det uansett om han lider.”

¹⁰³ Karima Solbergs foredragsnotater.

¹⁰⁴ Karima Solbergs foredragsnotater.

Hamza forteller om muslimer i Vesten som han mener har alt, ”men som egentlig ikke har det likevel.” De mangler noe innvendig. Med en gang de møter motgang begynner de å tvile på Gud. Hvorfor hjelper Han dem ikke? Hamza tar jordskjelvfrene i Pakistan som et moteksempel: Mennesker som har mistet alt, men som likevel ber og takker Gud. Khadija mener det er viktig med tålmodighet. ”Allah sier i Koranen: ”Put your trust in me”. Og det er det det handler om.” Å stole på Gud, selv når man møter motgang.

Gudsfrykt eller gudsbevissthet?

I samtalen med Khadija og Hamza var jeg inne på hvordan ordet frykt ofte kan vekke negative assosiasjoner. Begge brukte som regel begrepet gudsfrykt når vi snakket om taqwā, og ga ikke uttrykk for at de opplevde denne definisjonen som problematisk. I andre sammenhenger har det likevel vært diskusjoner omkring hva taqwābegrepet egentlig innebærer. Mange velger å definere det som *gudsbevissthet*, og beveger seg dermed vekk fra fryktaspektet. Leirvik tar opp diskusjonen omkring oversettelsen av taqwābegrepet: ”Mange moderne muslimer er bekymra for at ei slik omsetting skal gi inntrykk av at islam er ein religion som baserer moralen på truslar om straff, og vil heller omsette taqwā med «gudsmedvit».”¹⁰⁵

Med taqwā som ideal kan det være nærliggende å spørre hva dette gjør med kontakten mellom Gud og menneske. Kan gudsfrykt forenes med et nært kjærlighetsforhold til Allah, og i så fall hvordan? Hamza hevdet at gudsfrykten nettopp *er* kjærlighet til Gud. Han mener at du må ha taqwā for å ”klare deg”. Khadija sier at frykten hjelper deg til å bli et bedre menneske. Hun vektlegger ydmykhet og evnen til å ta vare på andre. Man skal ikke være arrogant. ”Det er ikke en sånn frykt at man liksom tenker at ”åh, Allah er streng”. Ikke på noen sånn negativ måte.”

Å oversette taqwā til ”gudsfrykt” ble altså ikke oppfattet som noe negativt for disse informantene. Karima Solberg viser at hun er klar over debatten omkring taqwābegrepets betydning, men fremhever heller ikke fryktaspektet som noe problematisk.

Hva frykter man?

Hvis man velger å definere taqwā som gudsfrykt, kan det være nærliggende å spørre *hva* man frykter. Karima Solberg viser til hvordan en betydning av begrepet er ”å streve for å beskytte seg selv fra Allahs vrede, og frykte og respektere Hans nærvær.”¹⁰⁶ I samtale med informantene var det særlig to aspekter som ble trukket frem i denne forbindelse. For det

¹⁰⁵ Leirvik, *Islamsk etikk*, 28.

¹⁰⁶ Karima Solbergs foredragsnotater.

første ble gudsfrykten knyttet opp til tanker omkring livet etter døden. Asha fortalte at hun opplevde sterk gudsfrykt etter farens dødsfall, og ”falt i bønn”.

Asha: Når jeg har gjort noe gærent. Eller sånn... Ting jeg har angret på, la oss si det. Da har jeg *falt* i bønn. Og det har vært tidligere, da jeg først fikk religiøs tilknytning og skulle begynne å be. Så er det litt sånn sterkt. Etter det med faren min også, at jeg tenkte at døden er ganske nær. Jeg har blitt litt skremt på det derre greiene der... Også falt jeg liksom i bønn og ba om tilgivelse. Ba om at jeg skulle bli bedre muslim, og få et greit liv både her og etter døden.

Det var altså etter å ha blitt direkte konfrontert med døden at Asha følte på gudsfrykten.

Gjennom tapet av faren ble hun minnet på det som ventet etter hennes levetid. Troen på at hun kunne møte faren igjen, motiverte henne til å leve et gudfryktig liv.

Et annet aspekt ved gudsfrykten kan være redselen for å skuffe Gud. Eller, med en mer positiv terminologi: Ønsket om å gjøre Gud stolt av deg. Asha forteller at hun gjerne vil gjøre Allah glad gjennom gode gjerninger. Khadija er også inne på dette. Når hun står foran Allah under bønner, ser Han det som er i hjertet og sjelen hennes, og hun håper at hun fremstår som et godt menneske. Dette kan igjen knyttes opp til barnelærdommen om at ”Gud ser deg”. Hvis dine tanker er fromme, er også din samvittighet ren. Dette gjør kanskje kontakten med Gud enklere.

Når frykter man?

En annen tilnærming i forhold til taqwābegrepet kan være å spørre *når* man frykter Allah. Er gudsfrykten konstant, eller dukker den opp i spesielle situasjoner? Hva er idealet når det gjelder taqwā? Karima Solberg forteller at:

Taqwa springer noen ganger ut fra kunnskap om Allahs egenskaper, som at Allah er Allvitende og ser alt, at Han er uavhengig av vår tilbedelse, og at man kommer til Paradiset gjennom Allahs Nåde. Andre ganger kan det oppstå fordi man har utført dårlige handlinger og frykten griper en i hjertet. Noen ganger som en kombinasjon av begge deler.¹⁰⁷

Asha beskrev ovenfor at gudsfrykten kom etter farens dødsfall. Selv om bevisstheten om at Gud så og fulgte med på henne alltid hadde vært til stede, fikk den en mer konkret betydning når døden kom nært innpå.

I samtalen med Khadija og Hamza ble taqwā derimot presentert som en konstant bevissthet. Å frykte Gud var noe man, i hvert fall ideelt sett, skulle gjøre hele tiden. ”Du må bevisstgjøre deg på at du skal stilles til ansvar”, sa Hamza. Dette kan tyde på at taqwā er et viktig hjelpemiddel på veien mot å bli en ”god muslim”. Gjennom gudsfrykten er Allah til stede i hverdagen, og man blir hele tiden minnet på at man må leve slik Han vil.

¹⁰⁷ Karima Solbergs foredragsnotater.

Kapittel 5: Religiøse forbilder

5.1: Forbildenes betydning for det religiøse liv

I utformingen av en personlig religiøsitet påvirkes informantene av flere ulike faktorer. Vi har allerede vært inne på religiøs opplæring i barndommen og hvordan dette kan influere den troendes forhold til Gud. Behovet for konkrete svar, og mer kunnskap om islam, kom tydelig frem i informantenes beskrivelser av sin oppvekst.

Olivier Roy hevder at religiøse autoriteter får svekket betydning ved overgangen til en globalisert islam. Ved muslimsk migrasjon til Vesten oppstår et fravær av personer som kan definere islams normer, og den troende må selv finne ut hva det vil si å være en god muslim.¹⁰⁸ At det eksisterer et fravær av lovgivende og samfunnsformende autoriteter har jeg også registrert. I likhet med Roy mener jeg å se at dette fører til en økende individualisering blant muslimer i Vesten, og da kanskje særlig den yngre generasjon. Jeg vil likevel argumentere for at individualiseringstendensen åpner for muligheten til å velge egne religiøse autoriteter, i form av forbilder, som fremmer islams normer og verdier. De fleste av mine informanter oppga et eller flere navn på personer de mente hjalp og styrket dem i troen.

Da jeg spurte Ahmed om forbildenes betydning, knyttet han det opp til islams lære.

Marie: Er det viktig for deg å ha de forbildene i utlandet?

Ahmed: Det er viktig. Som for eksempel, uansett hvor du er, så har du et lederskap. Om vi er i skole så har vi lærere, om vi er på jobben så har vi sjef. Om vi har et land så har vi statsminister, president, hva det måtte være. Det samme gjelder med troen. Når du vil at troen skal vedlikeholdes og styrkes, da trenger du en veileder, uansett.

Ahmed forteller videre at Profeten Muhammed har sagt at man alltid skal velge en leder.

Dersom man var på reise, selv om det bare var en liten gruppe menn, så skulle en av dem bli satt til å lede de andre. ”Fordi ellers er det kaos.” Ahmed mener dette viser hvor viktig det er med organisering i det religiøse liv. Man skal alltid velge en person som leder. Muhammed skal til og med ha sagt at hvis en slave settes som leder over menn med høy status, skal disse mennene adlyde slaven og følge ham. Ahmed mener disse fortellingene viser hvor viktig det er å ha lederskap i islam. Derfor syns han det er veldig viktig med lederskap, også i troen.

Hvem er forbildene?

Khadija og Hamza beskrev hvordan fortellingene om Profeten styrket og hjalp dem i troen. På spørsmål om religiøse forbilder lå fokuset sjelden på Muhammed. Han ble ofte nevnt innledningsvis, men etterhvert begynte informantene å snakke mer om nåtidige personer.

¹⁰⁸ Roy, *Globalized islam*, 151-152.

Derimot ble det ofte referert til ulike hadither, hvor Muhammeds handlinger ble presentert som et eksempel til etterfølgelse. Blant jentene ble flere av Profetens koner også trukket frem.

Da jeg spurte Asha om hvilke religiøse forbilder hun hadde, oppga hun Profeten først. ”For en muslim så sier de fleste at de har Muhammed, Profeten, som forbilde. Det er vel det jeg har og.” Jeg fikk inntrykk av at hun nevnte ham innledningsvis fordi hun så på det som en selvfølge. I tillegg regner jeg med at hun ville fortelle meg at dette var svaret jeg måtte forvente å få. Det skulle derimot vise seg at de fleste informantene ga langt mer utfyllende og varierende svar på dette spørsmålet. Ahmed skrev ned en rekke personer han så på som religiøse forbilder, deriblant to menn som har jobbet som imamer ved hver sin moske i Oslo. Når det gjaldt forbilder i utlandet var det enkelte navn som gikk oftere igjen enn andre.

Det var altså overraskende få som la hovedfokuset på Muhammed ved spørsmål om religiøse forbilder. At man i stedet for oppga navn på nåtidige personer kan ha flere årsaker. En tilnærming kan være å knytte valg av forbilder opp til informantenes kontekst. Høyere utdanning og tilknytning til studentforeninger har nok noe å si i denne sammenhengen. Flere av dem jeg snakket med var opptatt av politikk og samfunn. De nålevende forbildene setter islam inn i en samtidskontekst, og hjelper informantene til å utvikle argumenter og finne svar på utfordrende problemstillinger. At de religiøse forbildene har en nåtidig relevans ser altså ut til å være av betydning. I tillegg ble informantene gjennom studentforeningene introdusert for enkelte forbilder. Særlig dr. Zakir Naik ble ofte brukt på arrangementer, ved at man viste foredrag med ham på DVD. Han var også den som ble nevnt av flest personer under intervjuene. Det kan derfor antas at MSS og PSS var med på å introdusere de religiøse forbildene for informantene.

5.2: Forbilder i omgangskretsen

Familiemedlemmer

Gjennom de religiøse forbildene viser informantene også til de individualistiske tendensene. Ofte ble familiemedlemmer nevnt, og kanskje i særlig grad mødre. Ola mente i utgangspunktet at han ikke hadde noen religiøse forbilder, men kom etterhvert frem til at han kunne finne noen i den nærmeste familien. ”Det er dessverre mangel på gode religiøse forbilder da det er mye splid innad hos muslimene. Kan ikke komme på en eneste person man kan enes om som religiøst forbilde verken i Norge eller utlandet. På det subjektive planet ville jeg vel si at min mor er det jeg kommer nærmest et religiøst forbilde. Og min morfar.”

Også andre informanter refererte til familiemedlemmer på spørsmål om religiøse forbilder. Dette kan umiddelbart virke underlig, da de norskpakistanske ungdommene ofte

kritiserte foreldrenes religiøsitet. Som vi så i beskrivelsene fra oppveksten, følte mange at foreldrene hadde et misforstått syn på islam. Hvordan har det seg så at flere likevel oppga mor eller far på dette spørsmålet? Kan man oppfatte foreldrene som religiøse forbilder og samtidig mene at de har feil syn på religionen? Asha følte at morens tro var veldig annerledes enn hennes egen. Likevel hadde hun problemer med å kritisere henne for dette. Hun beskrev morens religiøsitet i forhold til sin egen, og knyttet det opp til morens oppvekstvilkår:

Asha: Sånn som moren min for eksempel, hun er analfabet liksom. Reiste når hun gikk i femte klasse. Hun kommer egentlig fra Kashmir, ikke sant, og der er det konfliktområder og sånn. Så de måtte flykte. Derfra til Pakistan og fra Pakistan til Norge. Men moren min hun har bedt fra hun har vært en tenåring, eller fra hun var kanskje sju eller no, ikke sant? Og jeg respekterer henne veldig mye. For hun er kanskje ikke sånn veldig praktiserende, men hun *er* veldig troende. Hun er sånn som ber om natta klokken tre og når hun står opp og sånn, ikke sant? Så hun kan hende at ikke forstår helt ting da. Fordi jeg har jo virkelig lest gjennom de sura man skal si til bønnen. Forstått hva de sier og sånn, ikke sant? Jeg prøver å ha de i hodet mitt når jeg ber. Men moren min hun passer på kun det at hun står foran Allah, ikke sant? Det blir like riktig, egentlig... Fordi hensikten med det er jo mye med det at man skal oppnå kontakt med Allah, ikke sant? Og fullføre de pliktene han har pålagt oss. Så det blir litt vanskelig å dømme, hvis du skjønner?

Her ser vi altså hvordan personlige historier blir brukt som en forklaring på enkeltmenneskers religiøsitet. Asha klarer ikke å si at hennes religiøsitet er mer riktig enn morens. Hun nærer en grunnleggende respekt for henne, og viser til at moren ikke hadde de samme mulighetene som henne selv. Ut i fra sitt utgangspunkt er Ashas mor, gjennom sin inderlighet og sin kjærlighet til Allah, en god muslim. Derfor blir hun også et forbilde for sin datter.

Venner og bekjente

Flere av informantene oppga navn på venner og bekjente som forbilder. Saima og Asha var blant de som snakket mest om dette. Da jeg spør Saima om hun har noen forbilder i sin omgangskrets, legger hun vekt på at hun blir imponert over dem som klarer å praktisere sin islamske tro i Vesten: ”Jeg har noen muslimske bekjente som på en måte... Jeg blir helt sånn derre ”åh!”, jeg får så dårlig samvittighet. At de klarer det så bra.” For henne fungerer disse personene som en motivasjon. Ved å se på dem forstår hun at det er mulig å leve som god muslim i Norge.

Asha fortalte om en veldig religiøs venninne. ”Hun er sånn person man bare ser på og tenker at ”sånn bør en god muslim være”. Hun er veldig snill av natur. Jeg har sjelden sett henne sur liksom.” Asha forteller videre om denne venninnen og gir eksempler på hvordan hennes godhet kommer til uttrykk. Hun beskriver henne som ”litt utenom det vanlige”, og sier at hun beundrer henne fordi hun er så snill. Likevel har Asha problemer med å kalle denne personen for et forbilde. ”Men samtidig tenker jeg at hun har... Jeg er den jeg er, ikke sant?” Etter å ha fortalt om hvilket fantastisk menneske venninnen er, resonnerer hun seg frem til at

hun ikke kan bli som henne. De er to forskjellige mennesker, og sånn skal det være. ”Jeg skal være helt ærlig. Jeg har ingen forbilder. Jeg tror man skal være sitt eget forbilde, jeg tror det er den rette holdningen du burde ha. Eller så mister man seg selv, ikke sant? Man må finne seg selv i dagliglivet.”

Selv om Asha gir tydelig uttrykk for at hun ikke har noen forbilder, nevner hun flere personer som inspirerer henne til å leve som en god muslim. Hun forteller at hun går på *dars*¹⁰⁹ for jenter i moskeen på søndager. Hun opplever han som underviser dem som veldig inspirerende.

Asha: Det han snakket om var så aktuelt for oss ungdommer. Det er aktuelt i forhold til samfunnet. Han snakker ikke om ting som bare har skjedd for noen få år tilbake, eller som bare eldre personer er så opptatt av. Han er opptatt av at folk skal *forstå* islam, og han er opptatt av at du skal *forstå* hvorfor vi gjør ting. Og forklarer ting på en god måte. Ja, jeg respekterer han.

Asha gir altså uttrykk for at det å kunne knytte islam opp til en samtidskontekst, og relatere det til unge muslimers hverdag, er en viktig del av undervisningen. Behovet for å forstå religionen sin kommer også til uttrykk her. Denne mannen har klart dette, og derfor respekterer hun han. Asha forteller også at hun ønsker å sette seg mer inn i religionen etterhvert, og da har hun lyst til å gjøre som denne mannen. ”Han tilhører heller ikke moskeen, ikke sant? Sånn tenker jeg at jeg kommer til å... Hvis jeg har lyst til å studere islam kanskje, om et par år. Og da har jeg ikke lyst til å melde meg inn i noen bestemt moske og ”halleluja” den moskeen, liksom!” Selv om Asha ikke ønsker å kalle denne mannen for et forbilde, opplever hun likevel hans religiøse virksomhet som inspirerende. Hun har tillit til han, og føler at hans måte å praktisere islam på stemmer med hennes forståelse av religionen.

Ahmed går også på dars på søndager. Mannen som underviser her har tidligere jobbet som imam, og Ahmed omtaler han som et forbilde. I sin begrunnelse for dette legger Ahmed vekt på at mannen har god utdanning, både fra Pakistan og Norge. I dag jobber han med undervisning, og dette er også noe Ahmed kan tenke seg å gjøre. Denne mannen lærer ungdommer å lese Koranen på arabisk, og Ahmed har vært hans elev. Det kan altså virke som om noen informanter finner sine forbilder gjennom den religiøse undervisningen. Ahmed nevner også en annen imam som forbilde, og det er disse to mennene han har kontakt med i Norge. ”Det er de to personene jeg liker mest. Når jeg hører så føler jeg at det er riktig.”

Selv om Ahmed her gir uttrykk for å være enig i det meste forbildene sier, understreker han at mange ofte har flere forbilder:

¹⁰⁹ *dars*, leksjon, belæring, religiøst foredrag; *dars-e qur'an*, koranleksjon (Kilde: Vogt, *Islam på norsk*, 255).

Ahmed: Noen har bestemte personer, at du følger dem, og noen har litt spredt. Som jeg for eksempel. Jeg har ikke en bestemt person som lærer, men jeg hører på forskjellige personer også ser hva er det som er det beste? Hva er det som kan påvirke meg?

Hamza beskrev hvordan man sjelden er enig i alt forbildene sier. ”For eksempel kan du like noe med en person, mens det er noe annet du ikke liker. Men det er jo forskjellige egenskaper man liker.” Ut i fra en slik tankegang behøver det altså ikke være noe problem å la forbildene overlappe hverandre. Man trekker ganske enkelt ut det man har nytte av fra hver enkelt person, og overser det man ikke er enig i.

5.3: Sentrale personer

De fleste informantene oppga altså andre religiøse forbilder enn Profeten. Det var gjerne nålevende eller nylig avdøde personer, og de formidlet islam på en måte de unge norskpakistanerne kunne identifisere seg med. I denne oppgaven vil fire navn bli nevnt. Dr. Zakir Naik ble trukket frem av Asha, Ahmed og Hamza. Sheikh Ahmed Deedat ble omtalt i samtalene med Ahmed og Hamza, mens Khadija oppga henholdsvis Nuh Ha Mim Keller og Karima Solberg som sine forbilder.

Det var altså disse som ble nevnt oftest i forhold til spørsmålet om forbilder. Keller og Solberg ble bare omtalt av Khadija, men er sentrale i denne sammenhengen da informanten hadde et personlig forhold til dem begge. Deedat og Naik var personer de andre informantene hadde kjennskap til gjennom ulike medier, mens Khadija hadde jevnlig kontakt med sine forbilder.

Sheikh Ahmed Deedat

Sheikh Ahmed Hoosen Deedat ble født i 1918 i India. I 1927 emigrerte han til Sør-Afrika sammen med sin far.¹¹⁰ På hans offisielle hjemmeside fortelles det at han var en svært flink student, men som sekstenåring var han nødt til å slutte på skolen av økonomiske årsaker. Etter å ha lest boken *Izharul Haq – The Truth revealed*, som tok for seg en debatt med kristne misjonærer i det daværende britisk-india, ble Deedat engasjert i da‘wa.¹¹¹ Han ønsket å misjonere for islam, for å utfordre det han oppfattet som de kristnes overtak på religionen.¹¹²

Deedat grunnla *the Islamic Propagation Center International*, og ble også president i foreningen. Han ga ut over 20 bøker, og holdt mange foredrag som i dag kan kjøpes på DVD, og det er gjerne gjennom disse foredragene at mine informanter kjenner til ham. I 1996 ble

¹¹⁰ <http://www.ahmed-deedat.co.za/frameset.asp>, lest 13.03.2007.

¹¹¹ da‘wa, «kall», «forkynnelse», islamsk misjon (Kilde: Vogt, *Islam på norsk*, 255).

¹¹² <http://www.ahmed-deedat.co.za/frameset.asp>, lest 13.03.2007.

Deedat rammet av slag, og kom seg aldri etter dette. Han døde 8. august 2005, etter ni års sykeleie.¹¹³

Deedat har blitt kritisert for å presentere et svært ufordelaktig bilde av kristne. Hamza, som lånte meg tre DVD-er med Deedats foredrag, tok på eget initiativ opp dette under vårt intervju. ”Han har veldig mange følelser inni seg når han holder foredrag. Så det kan virke litt sårende noen ganger, hvis man er kristen. Å høre det han sier.” Hamza knytter dette opp til Deedats oppvekst og hans mange møter med kristne misjonærer. Som vi ser, er altså den personlige historien sentral i forståelsen av forbildets religiøsitet. For informanten legitimerer Deedats livsfortelling måten han fremstår på i sine foredrag.

Under et arrangement i Regents Park Mosque i London, holdt Sheikh Ahmed Deedat et foredrag med tittelen *Man-God relationship in Islam*.¹¹⁴ Her kritiserte han det forholdet kristne har til Gud. Mennesket skal ikke ha et vennsforhold til Gud. Vi er Hans tjenere, og Han er vår Herre. Deedat leser fra sure 19 i Koranen, et vers som han mener presenterer det forholdet mennesket skal ha til Allah:

*Det er ingen i himlene og på
jord som ikke vil tre frem for
den Barmhjertige som tjener.*¹¹⁵

Den som er Allahs slave er en fri mann, sier Deedat.¹¹⁶ Når du ser på Gud som en venn, slik de kristne i Vesten gjør, forsvinner gudsfrykt og respekt. Mennesket skal frykte Gud, for denne frykten kommer fra kjærlighet. Deedat siterer videre Yusuf Ali, som hevder at det finnes tre typer frykt. Den første anses som *den feiges frykt*. Her bruker Deedat høydeskrekk som et eksempel, og enhver som føler denne type frykt bør skamme seg. Dernest kommer *frykten for at noen skal skade en selv eller ens nærmeste*. Denne frykten er forståelig, da det alltid er en reell mulighet for at noe kan ramme deg og din familie.

Til slutt beskriver Deedat den *frykt som kommer fra kjærlighet*. Dette innebærer redselen for å såre eller skade den man elsker. Han beskriver dette som begynnelsen på kunnskap, og sammenlikner med gudsfrykten, som også kommer av kjærlighet. Fordi man elsker Allah vil man ikke gjøre noe som går i mot hans vilje.

I dette foredraget argumenterte altså Deedat for hvilket forhold mennesket bør ha til sin skaper. Han fremmer gudsfrykt som et viktig element i denne relasjonen, og kritiserer kristne fordi de har et for vennskapelig forhold til Gud.

¹¹³ <http://www.ahmed-deedat.co.za/frameset.asp>, lest 13.03.2007.

¹¹⁴ Ahmed Deedat, *Man-God relationship in Islam*, (Islamic Dawah Center International).

¹¹⁵ *Koranen*, 19:93.

¹¹⁶ Deedat, *Man-God relationship in Islam*.

Dr. Zakir Naik

Zakir Abdul Karim Naik ble født i 1965 i India.¹¹⁷ Han er utdannet lege, men siden 1993 har han konsentrert seg om å forelese om islam. I motsetning til Deedat har han altså en høyere utdanning å vise til. Jeg fikk likevel ikke inntrykk av at dette gjorde ham til en større autoritet blant de unge norskpakistanerne. Respekten for Deedat var stor, kanskje nettopp fordi han var selvlært og ikke hadde noen klassisk skolering. Flere av mine informanter omtalte Naik som Deedats elev, og Hamza mente at hans formuleringer kanskje var lettere å svelge enn forgjengerens. ”Men han dr. Zakir Naik er jo på en måte studenten hans, egentlig. Eller han er inspirert av Deedat. Og han snakker på en mer vanlig måte, ikke sant? Det er lettere å forstå han, hvis du har kristne ører.”

Jeg har inntrykk av at Naik ble brukt noe mer i studentforeningenes arrangementer enn Deedat, og dette kan kanskje ha sammenheng med at førstnevnte er mer relevant i forhold til informantenes kontekst. Naik vektlegger ofte betydningen av høyere utdanning, og har blant annet vært med på å utvikle Islamic International School i Mumbai.¹¹⁸ Hans fokus på unge studenter er nok medvirkende årsak til at så mange av mine informanter kjente til ham.

Asha ønsket ikke å oppgi noen religiøse forbilder, men også hun nevnte Naik etter å ha tenkt seg om litt:

Asha: Selvfølgelig, det fins religiøse personer, som en dr. Zakir Naik. Han er en veldig kjent religiøs lærd person, som jeg har sett på tv og hørt litt på og liker. Hans foredrag og sånn. Så tenker jeg ”Oi! Han er jo... Han har gitt en god oppdragelse til sine barn og... Du kan prøve å lære litt og gjøre litt av det samme og sånn da. Ikke sånn forbildeaktig. Jeg vil finne ut av ting sjøl, liksom...”

Asha legger altså større vekt på Naiks privatliv og det han har oppnådd der, enn på innholdet i hans foredrag. Hun fokuserer på hans rolle som far når hun skal forklare hvorfor han er et forbilde. Selv opplever hun at hun ikke er flink nok når det kommer til det religiøse. Hun håper å kunne gifte seg med en bra muslimsk mann, slik at de kan hjelpe hverandre som troende. ”Jeg har planer da”, sier hun, og forteller videre at hun ønsker å formidle islam til andre – ikke bare knytte religionen til sitt eget liv. For Asha er altså Naik et forbilde, gjennom måten han videreformidler islam på. Hun blir inspirert av hans arbeid på dette området, og håper hun selv kan drive liknende virksomhet når hun blir eldre.

28. oktober 2006 hadde Pakistansk Studentsamfunn en filmkveld på Chateau Neuf. Det ble vist et foredrag med Dr. Naik som omhandlet terrorisme og jihad. I forkant av denne kvelden hadde Hamza sendt meg en mail med informasjon om arrangementet. Han forklarte at programmet var delt i to, hvor foredraget ble vist i del en, og del to var en spørsmål- og

¹¹⁷ <http://www.drzakirnaik.com/Home/AboutMe/tabid/54/Default.aspx>, lest 13.03.2007.

¹¹⁸ <http://www.drzakirnaik.com/IISchool/tabid/59/Default.aspx>, lest 01.06.2007.

svarsekvens. ”Den siste delen er egentlig viktigere enn den første, i følge meg. hehe! Fordi folk spør om hvilket som helst tema. Og det er relevante spørsmål. Som i hvert fall de som er kritiske bør få med seg:)”¹¹⁹ Jeg hadde i utgangspunktet trodd at vi som var til stede og så filmen også skulle diskutere dens innhold etterpå, men dette skjedde ikke. Spørsmål- og svarekvensen Hamza refererte til var en del av filmen.

Under denne filmvisningen ble forbildenes rolle og betydning tydelig for meg. Jeg hadde intervjuet Khadija og Hamza to dager tidligere, og kjente igjen flere av deres formuleringer i Naiks foredrag. Dette bekreftet på mange måter min teori om at forbildene bidrar med argumenter som informantene benytter i islamdebatten. Når en kjent religiøs person uttaler seg om vanskelige temaer som terrorisme og jihad, gir dette de unge muslimene noen holdepunkter i diskusjoner om islam. Dette er ikke unikt for min informantgruppe, og på mange måter blir det feil kun å knytte bruken av forbilder til deres muslimske tro. Svært mange unge mennesker har forbilder, og søker ofte støtte i deres argumentasjon. Dette ser man for eksempel hos politisk aktiv ungdom, og også i andre religiøse miljøer. Derfor er det viktig å understreke at forbilders betydning er en del av en større ungdomskultur, og ikke særegent for muslimsk ungdom. Derimot kan det se ut til at de unge norskpakistanerne finner seg andre forbilder enn etnisk norske jevnaldrende, og at islam har en avgjørende betydning i denne sammenhengen.

Nuh Ha Mim Keller

Shaikh Nuh Ha Mim Keller ble født i 1954 i Storbritannia, men har siden 1980 vært bosatt i Jordan. Han vokste opp i en romersk-katolsk familie, men konverterte til islam i 1977. Han har studert filosofi og arabisk i USA, og senere ble han også spesialist innenfor islamsk lovgivning.¹²⁰ Keller er tydelig sufi-inspirert, noe man ser tendenser til på hans nettsider. Her har han blant annet lagt ut et av sine foredrag, *The Place of Tasawwuf in Traditional Islam*.¹²¹

Khadija omtalte Keller som sin *veileder*. De fikk kontakt etter at Khadija hadde lest om han. Hun forteller at hun ble veldig interessert i det han gjør, og imponert over arbeidet hans. Under et opphold i England fikk hun muligheten til å møte han, og i dag har de kontakt via mail og over telefon. Når jeg spør hva denne kontakten har betydd for henne, sier Khadija at hun føler det kommer til å forandre henne veldig mye. ”Han hjelper meg med å rense hjertet mitt og sjelen min. Hjelper meg å bli et bedre menneske.”

¹¹⁹ Hamza, på mail, 25.10.06.

¹²⁰ <http://www.masud.co.uk/ISLAM/nuh/default.htm>, lest 13.03.2007.

¹²¹ <http://www.masud.co.uk/ISLAM/nuh/sufitlk.htm>, lest 14.04.2007.

Khadija forteller videre om hvordan Keller gir henne råd hun kan ha nytte av i hverdagen. Hun bruker det å lyve som et eksempel. Alle vet jo at man ikke skal gjøre det, men det er veldig lett å fortelle en liten hvit løgn. Bare det å si at man har vært på kino, når man egentlig så en film hjemme, er å lyve. Khadija mener at hvis man blir vant til slike små avvik fra sannheten, kan det kanskje bli en slags egenskap. Keller gir henne praktiske råd i forhold til denne type problemstillinger. Han kan for eksempel si at hun ikke skal lyve på førti dager. I denne perioden skal hun hele tiden være bevisst på dette, og alltid unnskyldte seg dersom hun kommer i skade for å fortelle en løgn.

Khadijas veileder er altså en svært viktig aktør i hennes fromhetsliv, og har dermed en direkte og mer personlig påvirkning på henne enn for eksempel Naik eller Deedat har på de andre informantene. Han er aktivt deltakende i hennes selvutviklingsprosess.

Becoming Muslim

Nuh Ha Mim Keller har gitt en beskrivelse av sin vei til islam. En kort tekstanalyse av hans fortelling gir et inntrykk av oppbygningen til en klassisk troshistorie. Kellers tekst er betegnende for flere av mine informanternes beskrivelser. Det er ikke *ett* avgjørende øyeblikk som står sentralt i informantenes troshistorie, men heller en gradvis tilnærming som kommer gjennom flere viktige erfaringer. Inger Furseth har som nevnt skrevet om livsfortellinger. Hun beskriver hvordan man i analysen av disse ofte ser ett eller flere temaer som kommer frem flere ganger i løpet av fortellingen. For mange av mine informanter var søken etter tydelige svar et underliggende tema for troshistoriene.

På sin hjemmeside har Keller lagt ut fortellingen *Becoming Muslim*, om sin vei fra ung student – oppvokst i en romersk-katolsk familie – til troende muslim.¹²² Kellers troshistorie tar utgangspunkt i flere avgjørende møter og opplevelser. Litteraturen han leste som ung student, sommerjobben på fiskebåt, språkstudier i Egypt – alt leder frem til det avsluttende øyeblikket hvor han blir møtt med spørsmålet ”hvorfør blir du ikke en muslim?”

Lisbeth Mikaelsson viser til hvordan forfatteren av en selvbiografisk tekst ofte fremstiller seg selv som et forbilde.¹²³ I Kellers fortelling refereres det stadig til filosofiske verker han har lest og sentrale tenkeres teorier. Gjennom å vise sin kunnskap på denne måten fremmer Keller også seg selv som en autoritet. I løpet av de åtte sidene hans troshistorie strekker seg over, refererer han til 16 ulike bøker. I de tilfellene hvor verkene ikke er skrevet på originalspråket, oppgir han også oversetterens navn. Disse referansene kommer i tillegg til

¹²² <http://www.masud.co.uk/ISLAM/nuh/bmuslim.htm>, lest 13.03.2007.

¹²³ Lisbeth Mikaelsson, ”Studiet av livsskildringer i religionsvitenskapen” i *Metode i religionsvitenskap*, 106-124, red. av Siv Ellen Kraft og Richard J. Natvig (Oslo: Pax Forlag AS, 2006), 114.

Bibel- og Koranhenvvisninger. Keller er en mann med høy utdannelse, så slike referanser er på ingen måte malplassert. Henvisninger til for eksempel Nietzsche eller Sartre presenteres i en sammenheng – hvor de har hatt betydning for Kellers tanker omkring religion. De er også relevante for den kontekst hans fortelling utspiller seg i. Han forteller historien om en ung student som finner sin tro. Men slike referanser kan også ses på som autoritetsfremmende elementer. Keller underbygger argumentet for at islam er riktig vei. Etter å ha studert i mange år, og lest utallige bøker, ble han gradvis ledet til denne religionen. Mikaelsson snakker her om den *kontekstorienterte* selvbiografi.¹²⁴ Hvilken hensikt tjener teksten? Hun hevder at religiøse forfattere gjerne har et bilde av hvem de skriver for, og at dette er med på å påvirke fortellingen. I Kellers tilfelle kan hensikten se ut til å være ønsket om å vise islams suverenitet i forhold til andre livssyn.

Keller supplerer også fortellingens intellektuelle dimensjon med en beskrivelse av sin sommerjobb som fisker. Møtet med sjøen, naturkreftene og de andre menneskene han jobbet sammen med i denne perioden var et møte med en helt annen virkelighet enn den han fant i pensumlitteraturen. Men også her ble han ledet mot islam. Gjennom å kjenne på naturkreftene, og oppdage sin egen litenhet som menneske, fikk han nye perspektiver som var med på å føre ham nærmere troen. Keller kan altså vise til både kroppslige og intellektuelle erfaringer i sin vei mot islam, og begge aspektene var viktige i hans utvikling mot en personlig tro.

Nuh Ha Mim Kellers troshistorie har en gjennomgående kontinuitet der han viser hvordan Allah ledet ham til islam. Det som kan virke som omveier – som for eksempel hans ateistiske periode – er likevel en del av den helhetlige fortellingen. Mikaelsson understreker at selvbiografier er skrevet som en sammenhengende historie.¹²⁵ Forfatteren ser tilbake på sitt liv, og trekker frem det han oppfatter som spesielt betydningsfulle øyeblikk. I følge Mikaelsson kan en slik helhetstolkning av livsløpet skyldes at det religiøse mennesket ser på sin historie som en utfoldelse av guddommens plan.¹²⁶ Derfor legger forfatteren større vekt på enkelte minner, fordi de er med på å tydeliggjøre Guds virke.

Kellers troshistorie ender i Kairo. Da en venn spør ham hvorfor han ikke blir en muslim, skjønner han at hans religiøse søken er over: “I found that Allah had created within me a desire to belong to this religion, which so enriches its followers, from the simplest hearts

¹²⁴ Mikaelsson, ”Studiet av livsskildringer i religionsvitenskapen”, 113.

¹²⁵ Mikaelsson, ”Studiet av livsskildringer i religionsvitenskapen”, 117.

¹²⁶ Mikaelsson, ”Studiet av livsskildringer i religionsvitenskapen”, 118.

to the most magisterial intellects.”¹²⁷ Med disse ordene sammenfatter Keller sine egne erfaringer, både dem han fikk gjennom studiene og dem han gjorde gjennom sine opplevelser på sjøen. Allah ledet ham, kroppslig og intellektuelt, til islam.

Karima Solberg

Karima Solberg er en etnisk norsk kvinne som konverterte til islam som 20-åring, og hun har en sentral rolle i Khadijas troshistorie. Etter en periode med tvil og usikkerhet omkring islam var det henne Khadija kontaktet etter at hun hadde bestemt seg for å finne tilbake til religionen. Hun var kritisk til det flytende skillet mellom islam og pakistansk kultur, og fortalte at hun kontaktet Karima Solberg for å lære om den ”rene” islam. ”For hun er jo konvertitt. Så jeg tenkte at det blir mer sånn... islam.”

Etter å ha ringt Solberg og bedt om hjelp ble Khadija invitert hjem til henne på studiesirkel. Første gangen var det bare de to, men på neste møte tok Khadija med seg en venninne. Etterhvert ble de flere jenter som leste Koranen med Solberg. ”Hun underviste oss i det. Det var så deilig. Derfor har jeg veldig sånn nært forhold til henne. Hun er veldig flink.”

Da jeg intervjuet Khadija hadde hun nylig vært på Karima Solbergs taqwāseminar. Under sitt foredrag fortalte Solberg at det er tre spirituelle nivåer en tjener kan oppnå i tilbedelsen. Det første er å be på en måte som oppfyller alle ens forpliktelser. Dette skal man også gjøre på det andre nivået, men her forsøker man i tillegg å tenke at man ser Allah. Det tredje nivået tar utgangspunkt i de to forrige, men her skal den troende også tenke at Allah ser ham. Solberg forteller videre at ”Disse nivåene er Ishān som i alle sine aspekter er perfektjon av troen, dyp vedvarende gudsbevissthet, hjertets og sinnets fullstendige og permanente underkastelse av Guds vilje.”¹²⁸ Jeg syntes å se referanser til disse tre nivåene da Khadija fortalte om en bønneopplevelse hun nylig hadde hatt:

Khadija: I går så prøvde jeg å tenke at jeg ser Allah. Fordi det er sånn at når du står i salāh så skal du enten tenke at du ser Allah, eller at Allah ser deg. Også tenkte jeg at jeg ser Allah også ble jeg bare så ydmyk. ”Nei hvordan kan jeg...” Jeg følte meg så syndig så jeg har ikke lov til å tenke sånn. Så tenkte jeg heller at ”Allah ser på meg” og da fikk jeg en følelse av at sjelen min står helt naken foran Allah. Med alle mine hemmeligheter og synder.

Det er altså mulig at Solberg, gjennom sitt foredrag, inspirerte Khadija til å forsøke å tenke at hun så Allah. På samme måte som med Nuh Ha Mim Kellers råd for hvordan hun skulle unngå å lyve i hverdagen, fant hun også veiledning i Solbergs foredrag.

¹²⁷ <http://www.masud.co.uk/ISLAM/nuh/bmuslim.htm>, lest 13.03.2007.

¹²⁸ Karima Solbergs foredragsnotater.

5.4: Hvordan er forbildene relevante?

Khadijas nære kontakt med sine religiøse forbilder var enestående i mitt materiale. For de andre informantene hadde forbildene en mindre personlig rolle. Hamza fant for eksempel argumentasjon og svar på vanskelige problemstillinger gjennom forbilder som Zakir Naik og Ahmed Deedat. Hensikten med forbildene i denne sammenhengen ser ut til å være at man kan lære noe av dem, og dra nytte av deres kunnskap.

Ved å se foredrag med Naik og Deedat på DVD fikk jeg satt meg litt mer inn i hvem de er og hva de står for. Jeg oppsøkte også deres hjemmesider for ytterligere informasjon. Gjennom denne prosessen fikk jeg et inntrykk av disse forbildenes religiøse tilnærming. Jeg opplevde dem som utpreget konservative, med en bakgrunn som ikke alltid samstemte med informantenes kontekst. Det kan ved første øyekast virke underlig at norske muslimer velger å knytte sin religiøsitet opp mot forbilder som er bosatt i en helt annen del av verden. Mange av de utfordringene mine informanter møter til daglig er ikke relevante for Deedat eller Naiks kontekst. Jeg reagerte også på at svært vanskelige problemstillinger ble drøftet med en svart/hvitt-holdning. Likevel tror jeg at det nettopp er denne type forenkling fremstillinger som tiltrekker mine informanter. Når de stadig blir møtt med utfordrende spørsmål om islam, øker også behovet for klare svar, og det er på dette området forbilder som Deedat og Naik blir sentrale.

Kapittel 6: Religiøs praksis

Religiøse plikter innenfor islam knyttes gjerne opp til de fem søylene – trosbekjennelsen, de fem daglige bønnene, den rituelle avgiften, fasten og pilgrimsreisen. Kari Vogt understreker av muslimers rituelle liv omfatter mer enn islams søyer.¹²⁹ Høytider som følger den religiøse kalenderen og ritualer knyttet til overgangsfaser i livet – som for eksempel fødsel, bryllup og død – er også viktige deler av det religiøse liv.

I dette kapittelet har jeg valgt å ta utgangspunkt i bønn og faste. Denne avgjørelsen er tatt på bakgrunn av det empiriske materialet. På spørsmål om religiøse feiringer og religiøs praksis lå informantenes hovedfokus gjennomgående på salāh og ramadan. Som vi så i avsnittet om religiøs opplæring i barndommen, var det også dette som hadde blitt tillagt størst betydning under oppveksten. Samtlige informanter omtalte bønn og faste som ”det obligatoriske” og ”det mest grunnleggende” ved islamsk praksis. Denne barnelærdommen var noe de så ut til å ha tatt med seg inn i voksenlivet.

Bønnen vil få hovedfokus i dette kapittelet. Årsaken til dette er at forholdet til Allah, og den personlige kontakten med Ham, kom særlig tydelig frem i informantenes beskrivelser av salāh. Jeg har også sett nærmere på den frivillige bønnen, duā, og i hvilken grad gudsopplevelsen er til stede her. Avsnittet om ramadan vinkles i større grad opp mot personlig tro, og hvilken påvirkning fasten har på dette området.

I forbindelse med informantenes kontekst går jeg kort inn på videreformidlingsplikten og hva de unge norskpakistanerne sa om denne. Gjennom studentforeningene ønsket mange å informere majoritetssamfunnet om islam, og dette var nok en medvirkende årsak til at de meldte seg som informanter til mitt prosjekt. Flere la vekt på at det lå idealistiske motiver til grunn for deres deltakelse på denne type intervjuer.

6.1: Den rituelle bønnen

Friedrich Heiler beskriver bønnen som ”the heart and centre of all religion.”¹³⁰ I følge kristen tankegang er bønnen en måte å oppnå personlig kontakt med Gud på, men hvilken rolle har bønn i islam? Legger de fastlagte ritualene i salāh en demper på muligheten for personlig gudsopplevelse, og er egentlig den direkte erfaringen av Allahs nærvær det viktigste i den islamske bønnen?

¹²⁹ Vogt, *Islam på norsk*, 132.

¹³⁰ Friedrich Heiler, *Prayer: A study in the history and psychology of religion* (Oxford: Oxford University Press, 1932), xv.

Den religiøse oppdragelsens fokus på de praktiske elementene, som rituell renselse og hvordan de konkrete handlingene utføres, er med på å påvirke hvordan bønnen oppleves. Den rituelle bønnen i islam kan sies å være en del av den kroppsliggjorte religionen Østberg beskrev, men får salāh en annen betydning når informantene utvikler en personlig religiøsitet?

Metodiske utfordringer

Heiler legger vekt på at bønn er en sterkt personlig opplevelse. Å få noen til å gjenfortelle bønneopplevelsen vil by på enkelte metodiske utfordringer. Han hevder at beskrivelser av bønnen alltid vil være ”a faint reflection of the burning prayer of the heart.”¹³¹

Gjenfortellinger vil aldri kunne favne den umiddelbare bønneopplevelsen. Dessuten kan også fromhetsidealet by på utfordringer. En sterkt troende ønsker kanskje ikke å vise seg frem ved inngående beskrivelser av sitt religiøse liv, og Heiler mener dette kan gjøre det vanskelig å få de personlige skildringene.

Under intervjuene forsto ikke alltid jeg og informantene mine spørsmål likt. Ofte fikk jeg inngående beskrivelser av salāhs praktiske sider, som rituell vask og gjennomgang av bønnens handlinger og tekst. Jeg følte også at jeg måtte være forsiktig med å presse på for hardt med spørsmål om bønnen, siden enkelte av informantene ikke ba fem ganger om dagen og hadde dårlig samvittighet for dette. Kari Vogt understreker at det er ”langt fra vanlig å gjennomføre det daglige bønneritualet i sin helhet.”¹³² I tillegg til den grad av motivasjon og påpasselighet dette krever av den enkelte, er det også utfordrende å legge til rette for salāh i hverdagen. Jeg valgte derfor å ikke spørre informantene om hvorvidt de praktiserte bønneritualet i sin helhet eller ikke. Spørsmålene mine var i større grad knyttet opp til hvordan de opplevde bønnen, og hvorvidt Guds nærvær ble erfart gjennom salāh.

I *The Encyclopedia of Religion* understrekes det at det har vært lite forsket på fenomenet bønn. Det hevdes videre at “the general study of prayer is undeveloped and naive.”¹³³ Heilers studie blir kritisert for å være lite produktiv, både fordi hans prosjekt er å foreta en psykologisk studie av bønnens natur, og fordi han ikke setter et nyttig skille mellom bønn som tekst og bønn som handling.¹³⁴ Det er lite gunstig å vente på de sjeldne tilfellene hvor man kan være vitne til den troende som tømmer sitt hjerte foran Gud. I *The Encyclopedia of Religion* understrekes det derfor at man må ta utgangspunkt i det tilgjengelige materialet når man forsker på bønn, og at dette primært dreier seg om tekst.

¹³¹ Heiler, *Prayer*, xix.

¹³² Vogt, *Islam på norsk*, 134.

¹³³ *The encyclopedia of religion*, 1987, s. v. “Prayer”.

¹³⁴ *The encyclopedia of religion*, s. v. “Prayer”.

I dette avsnittet vil jeg ta utgangspunkt i informantenes fortellinger om bønnen. Vi skal se nærmere på hvorfor den rituelle bønnen er viktig i islam, Guds rolle i ritualen og informantenes erfaringer knyttet til det å be. Selv om det var en tydelig utfordring å nærme meg de personlige erfaringene her, opplevde jeg også å få sterke beskrivelser av hvordan salāh opplevdes.

Bønnens betydning

Muslimsk Studentsamfunns blad *Salam* hadde høsten 2005 en artikkel om bønn.¹³⁵ Her understrekes vanskelighetene ved å formidle den islamske bønnens fulle betydning. Det vises videre til seks punkter som er med på å skissere viktigheten av salāh. For det første blir man gjennom den rituelle bønnet påminnet Guds tilstedeværelse og eksistens. I tillegg understrekes det at salāh fremmer tålmodighet, mot, håp og tillit. Det legges også vekt på bønnet som et frø for åndelig dyrking og moralsk sunnhet. Videre påpekes det at man gjennom salāh får en opplæring i disiplin og viljestyrke, og en garanti mot uanstendighet og ondskap, mot avvik og villfarelse.¹³⁶ Til slutt påpeker artikkelforfatteren at den islamske bønnet også er et uttrykk for takknemlighet overfor Gud. Dette fremmes altså som de seks mest sentrale aspektene ved salāh.

Ut i fra disse punktene kan man foreta en todeling i forhold til bønnens betydning. For det første er salāh med på å bevisstgjøre den troende på *Allahs tilstedeværelse*. Ved å be fem ganger daglig minnes du Gud i hverdagen, og gjøres oppmerksom på at Han ser deg. I tillegg er bønnet også en *fromhetsøvelse*, hvor man viser disiplin og lydighet overfor Allah. Hvilke av disse to aspektene den troende legger vekt på varierer fra person til person. Som vi skal se, tilla ikke alle opplevelsen av Guds nærvær like stor betydning.

Mine informanter brukte ofte ordet *lese* når de snakket om salāh. Sissel Østberg tar også for seg denne språkbruken. Hun hevder at dette viser hvordan barna i hennes studie primært opplever bønnet som lesing av Koranen.¹³⁷ I mitt materiale, hvor informantene er noe eldre enn Østbergs, er jeg usikker på om dette er eneste årsak til en slik terminologi. Etter å ha utviklet en personlig religiøsitet, legger de fleste en annen betydning i de religiøse pliktene enn de gjorde da de var yngre. Det kroppsliggjorte har fått en individuell betydning for hver enkelt, og det er viktig å finne en *mening* ved ritualene. Det er mulig at betegnelsen *lese* henger igjen fra barndommen, men de fleste opplevde bønnet som noe mer enn lesing av Koranen.

¹³⁵ Najeeb ur Rahman Naz, "Bønn i hverdagen", i *Salam*, 6-8 (nr 4, høst 2005).

¹³⁶ Naz, "Bønn i hverdagen", 7.

¹³⁷ Østberg, *Muslim i Norge*, 49.

Pliktaspektet

Den islamske bønneren bærer preg av obligatoriske handlinger og fastsatte ritualer. Hensikten er å forenes sammen foran Allah og skape en fellesskapsfølelse hos det muslimske folk.¹³⁸ Tidligere, i samtaler med muslimer som praktiser salāh, opplevde jeg ofte at det ble fokusert på de praktiske elementene ved ritualen. Hvordan finne tid mellom forelesninger og jobb, konflikter i forhold til arbeidsgiver og å finne et sted å be når man ikke er hjemme eller har tilgang til et bønnerom. Jeg fikk ofte inntrykk av salāh som et praktisk gjøremål, en plikt man utfører og legger til rette for i hverdagen. Fokuset syntes gjerne å ligge på de konkrete ritualene og utføringen av disse, og personlige opplevelser var gjerne et sekundært tema når muslimene snakket om den rituelle bønneren. I arbeidet med denne oppgaven var spørsmålsformuleringene i større grad fokusert mot *opplevelsen* av bønn og Guds rolle i ritualen. Også denne gangen ble de praktiske elementene nevnt. Minoritetssituasjonen bød på utfordringer, og flere opplevde det som vanskelig å legge til rette for salāh i hverdagen. Likevel viste mange av informantene til hvordan de følte seg nærmere Gud når de underla seg hans vilje, og understreket gleden over å gjøre det han ønsket av dem.

Heiler beskriver salāh, og hevder at “Legal and meritorious prayer is a service of man to God which has value in itself.”¹³⁹ Han viser altså til den islamske bønneren som en lovpålagt plikt, men understreker også det betydningsfulle ved ritualen. Pliktaspektet er ikke nødvendigvis utelukkende negativt. Bønneren har en egenverdi nettopp ved at den troende utfører den oppgaven Gud har pålagt ham.

Heiler beskriver den islamske bønneren som utpreget formell, men viser til at den også har en åndelig verdi. Selv om man ikke forstår mening og innhold, kan bønneren likevel være en spirituell opplevelse.¹⁴⁰ Dette så vi blant annet i et tidligere kapittel, hvor Asha beskrev sin mor og hennes religiøsitet. Ashas mor forstod ikke alltid tekstene hun leste under bønneren, men hun var hele tiden bevisst at hun stod foran Gud.

Guds rolle i salāh

De fleste informantene la vekt på at den rituelle bønneren var et hjelpemiddel til å bevisstgjøre seg Gud i hverdagen. Ahmed forklarte det slik: ”En av de viktigste tingene er at du skal glemme alt en stund og konsentrere deg om at det finnes en Gud, og du skal be til Han. Du

¹³⁸ John Bowker, *Gud: En historisk fremstilling*, oversatt av Torbjørn Vike, gjendiktninger ved Jan Erik Rekdal (Oslo: Andersen & Butenschøn AS, 2003), 319.

¹³⁹ Heiler, *Prayer*, 348.

¹⁴⁰ Heiler, *Prayer*, 352.

skal ha en kontakt med Han. Det er det viktigste. At du glemmer alt for en stund, også bare husker Gud.”

Hva hver enkelt la i det å ha kontakt med Gud, varierte derimot mer. Mange understreket også at den direkte gudsopplevelsen ikke var noe man fikk til hver gang. Det krevde gjerne at du anstrengte deg litt, noe blant annet Asha viste til da jeg snakket med henne:

Marie: Føler du at du får svar fra Allah, eller at du får kontakt med Han når du ber?

Asha: Siden det er obligatorisk så vet jeg om mennesker som bare ber også er de ferdig med det, ikke sant? Fordi det *er* obligatorisk, de kommer ikke utenom det. Og det har jeg prøvd å gjøre også. Bare be for da har du gjort det. Men da har jeg ikke fått noen tilfredsstillelse, skjønner du? Mens de andre gangene, da jeg virkelig har tatt meg sammen, for eksempel vært redd for at nå kommer jeg til å dø hvert øyeblikk... Virkelig *kjent* den frykten. Og bedt da. Sakte og rolig og med konsentrasjon, så har jeg faktisk følt da at Han har vært ganske nær meg.

I Ashas tilfelle opplevde hun Guds nærvær først etter å ha kjent på guds frykten. For henne var det tanken på døden som gjorde at hun klarte å samle seg om ritualen. Når man føler at man virkelig *trenger* Allah, eller man ber for noe konkret, er det kanskje lettere å konsentrere seg om salāh. Kontakten med Allah avhenger også av hvilken betydning man tillegger bønnen. Hva den troende oppfatter som hensikten med ritualen er nok en medvirkende faktor for hvordan salāh oppleves.

Konsentrasjon ble trukket frem blant flere av informantene. Hvis man klarte å lukke verden omkring seg ute, var det også lettere å oppnå kontakt med Gud. Dette var selvfølgelig en utfordring i en stressende hverdag med studier og jobb. For dem som forsøkte å være konsekvente i gjennomføringen av de daglige bønnene hendte det at konsentrasjonen av og til var svekket, men også her var det individuelle forskjeller.

Salāh i hverdagen

Å be med konsentrasjon er bedre enn å be ”bare for å ha gjort det”, men klarer alle å gjøre dette hver gang? Ahmed snakker om at det kan være vanskelig. For eksempel rett før eksamen når han føler at han bør lese. Khadija mener det er en like sterk opplevelse hver gang. Hun lengter etter Allah utenom bønnen og beskriver følelsen som en kjærlighetssorg.

Hamza og Asha påpekte begge at det var lettere å be dersom forholdene var lagt til rette for det. De nevnte bakgrunnsstøy fra TV eller musikk som typiske eksempler på vanskeliggjørende elementer. Hamza understreket at salāh opplevdes annerledes dersom han måtte skynde seg gjennom bønnen. Når han hadde dårlig tid ba han ikke med den samme innlevelsen. ”Da får du liksom en skyldfølelse ikke sant? Du tenker: ”Jeg skal tilbe Gud, men jeg skal rekke bussen til et eller annet møte”. Du tenker: ”Jeg foretrekker det møtet fremfor

Han som har skapt meg”.” Hamza viser her til det banale ved å la hverdag og praktiske problemer influere bønneren. Når han setter det i perspektiv, ser han jo at dette virker underlig, men i øyeblikket tenker man kanskje ikke alltid på denne måten.

Saima sa hun var heldig som jobbet på en arbeidsplass hvor de ble minnet om Gud i hverdagen. På hennes jobb har de eget bønnerom, og dette gjorde det enklere å få gjennomført salāh. Også Saima la vekt på konsentrasjonens betydning for bønneopplevelsen:

Saima: Bønneren er en veldig viktig del for meg. Å ha konsentrasjon i bønneren er veldig viktig. Noen ganger hender det at jeg begynner å tenke på andre ting. Hvis jeg mister konsentrasjon så må den bare komme tilbake. For det er da jeg møter Allah. Allah skal se på meg. Og Han skal vite at jeg tilber *Han*. Og da er det veldig viktig at jeg konsentrerer meg og ikke har noen andre tanker. Om hva som skal skje på kvelden eller hva jeg skal gjøre i morgen. Det er på en måte meg og Allah da.

Saima beskriver altså bønneren som en privat stund mellom henne og Gud. Gjennom konsentrasjonen får hun kontakt med Ham, og denne kontakten er en viktig del av selve bønneopplevelsen. I dette eksempelet ser vi altså hvordan det å erfare Allahs tilstedeværelse er viktig for informantene. Salāh er ikke bare en fromhetsøvelse, men også et møte mellom henne og Gud.

Asha var den av informantene som var mest åpen på at hun slet med å gjennomføre den rituelle bønneren. En ting var at det var vanskelig å få lagt til rette for salāh i hverdagen, men i tillegg mente hun at hun ikke hadde hatt det med seg fra begynnelsen av. Hun opplevde ikke at hun noen gang hadde vært så veldig flink, og hadde fremdeles problemer med å huske bønnetidene. ”For meg er det litt vanskelig akkurat dette her da...”, sa hun. Det var som regel på kvelden, før hun la seg, at hun ba til Gud. Da ba hun gjerne om at Han skulle rettlede henne og gjøre det lettere for henne å be. ”Fordi jeg vet at det er veldig viktig”.

Asha understreket altså hvor viktig det er for henne som muslim å gjennomføre den rituelle bønneren. At hun opplever dette som vanskelig blir derfor en kilde til bekymring. Pliktaspektet har nok en betydning i denne sammenhengen, men flere av informantene beskrev også hvordan de følte seg bedre ved å praktisere salāh. Asha fortalte at hun hadde merket en forskjell de periodene hun hadde vært flink til å be. ”Når du gjør de handlingene til bestemte tider så har du det inni hodet ditt hele tiden, ikke sant?” Man vet hele tiden hvilken bønn som er den neste og hvor lenge det er til. ”Du holder deg automatisk unna de andre syndene som man kan gjøre i løpet av den tiden.” Asha legger altså vekt på salāh som en fromhetsøvelse. Hun nevner blant annet sløsing med tid, som er en synd innenfor islam. Dersom man legger opp dagen etter de fem bønnene, blir det ikke like enkelt å kaste bort tiden mellom. Jeg spør om hun tror salāh kan hjelpe en til å strukturere hverdagen, og hun sier at det sikkert er tilfelle, i hvert fall for dem som ”gjør det ordentlig”. Hun understreker videre

at det er lett å ikke ta bønnen på alvor, og bare skynde seg gjennom ritualet. Jeg uttrykker forståelse for at det sikkert er krevende å sette av tid til bønn fem ganger om dagen, hver dag. Da blir hun med ett mer alvorlig. ”Jeg synes personlig ikke at det er så mye krevd av oss, annet enn de fem daglige bønnene. Derfor skjems jeg litt over at jeg ikke klarer det. Helt oppriktig.” Selv om Asha har problemer med å praktisere salāh, ønsker hun ikke å motta andres sympati på dette området. Hun mener å ha hatt det bedre med seg selv i de periodene hun ba regelmessig, og ønsker derfor å bli flinkere til å gjennomføre bønnen.

Ahmed viser også til den tilfredsstillende tilstanden det gir å be regelmessig.

Ahmed: Jeg husker når jeg var i Pakistan så var det noen perioder hvor jeg ikke ba, og noen perioder jeg ba regelmessig. Også da når jeg ikke ba da kjente... Det var sånn at jeg trodde jeg manglet noe. At det er noe som jeg ikke har gjort. Som jeg på en måte burde. Du får det ikke helt... bra. I hvert fall jeg gjorde ikke det. Når jeg begynte igjen med bønn så roet alt seg. Alt er godt. Uansett hva som skjer. På en måte føler du deg veldig trygg. Jeg følte det veldig trygt, når jeg begynte igjen.

Ahmed legger altså vekt på *trygghet* som en av salāhs positive gevinster. Det er vanskelig for ham å sette ord på hva som føltes feil i de periodene han ikke ba fem ganger om dagen, men gjennom bønnen opplevde han å finne ro.

Hvordan oppleves salāh?

Er salāh først og fremst et middel til å styrke umma, eller er det også en personlig opplevelse av Guds nærvær? Er disse to innfallsvinklene nødvendigvis motsetninger? Jeg spør Asha om det er vanskeligere å oppleve Gud når salāhs ritualer er så konkrete. Hun svarer at det kan tenkes. ”Men det med kontakt det er liksom... Øvelse gjør mester.” Hun forteller at når hun setter av tid, og tenker at hun skal gjøre det ordentlig, så oppleves det som noe utenom det vanlige. ”Det blir rett og slett magisk!”, sier hun og ler.

Når jeg spør Ahmed om det er vanskelig å huske på Gud under bønnen, svarer han avkrefte på dette. ”For i hver bevegelse har du noe å lese.” Han viser til at man hele tiden henvender seg til Allah under salāh. ”For eksempel når du begynner så sier man ”Allāhu akbar”, Allah er størst eller Allah er større enn alt.” Ahmed mener at det er en automatikk i bønnen. Når han går videre til neste handling, vet han alltid hva han skal si. Jeg spør om ritualene hjelper ham til å holde kontakten med Gud, men der blir han usikker. ”Jeg kan ikke si hundre prosent.” Han fortsetter med å forklare hvorfor de konkrete bevegelsene er en så viktig del av salāh. Gjennom disse bevegelsene bekrefter han det han sier under bønnen. Når han legger hodet ned mot bakken og sier ”Allāhu akbar”, viser han med kroppen at han underkaster seg Gud.

Ahmed ga ikke uttrykk for at kontakten med Allah var det viktigste under bønnen, og fokuserte ofte på de praktiske aspektene ved salāh. Jeg fikk inntrykk av at han fant tilfredsstillelse i å utføre de pliktene Gud hadde pålagt ham, og at den direkte opplevelsen av Hans nærvær var sekundært i forhold til dette. Selv om Ahmed fremmet kontakten med Allah som det viktigste med salāh, la han i praksis mindre vekt på dette. Det å ha *kontakt* med Gud så primært ut til å bety at fokuset skulle være rettet mot Ham. Hvorvidt man opplevde Allahs nærvær eller ikke var av mindre betydning.

Når jeg spør Saima om hun kjenner at Allah er til stede når hun ber, svarer hun med en gang: ”Åh, Allah kjenner jeg hele tida.” Hun forteller at salāh gir muslimer en mulighet til å snakke til Gud. ”Vi sier sånn at når du leser Koranen snakker Allah til deg, men i bønnen er det du som snakker til Allah.” Selv om Allah alltid ser deg, er det under bønnen du kan komme med ønsker til Ham. Saima forteller hvor viktig det er at det hun ønsker kommer fra hjertet. ”Jeg må virkelig mene det. Det er da det blir oppfylt. Det er da Allah hører.” Jeg spør om hun kan kjenne at bønnen hennes blir hørt. ”Jeg vet at Allah hører. Det vet jeg. Og det er mine personlige erfaringer også, så jeg vet at Allah har hørt meg. Det er jeg ganske overbevist om.” Saima viste altså til en bevissthet om at Gud var til stede under salāh. Hun klarte ikke å sette ord på hvordan dette nærværet artet seg, men var likevel sikker på at hennes bønner ble hørt.

Når vi ser på de individuelle forskjellene i opplevelsen av bønn, kan det være nærliggende å spørre seg hva som er viktigst: Å gjennomføre de daglige bønnene eller å oppnå kontakt med Gud? Noen ønsker å føle nærhet til Allah, mens andre fokuserer mer på å utføre et obligatorisk rituale. Det å følge de pliktene Gud har pålagt dem oppleves for mange som en tilfredsstillelse i seg selv, og ikke alle er like opptatt av å oppnå kontakt. Flere av informantene la på den annen side vekt på at det var viktig å ha riktig intensjon. Du skal ikke be for å vise andre hvor flink du er til å gjennomføre de religiøse pliktene, men fordi du ønsker å komme nærmere Gud.

Khadija opplevde en periode salāh som veldig vanskelig. Hun forteller at hun leser veldig sakte, og var redd for at andre skulle tenke at hun viste seg frem under bønnen. Dette tok hun opp med sjefen sin, som også er muslim, og han hjalp henne til å se det på en annen måte. Han sa ”du må tenke at du lærer bort”, og Khadija synes dette rådet hjalp henne veldig mye. ”Etter det så kan jeg bare stå der og liksom lese veldig sakte og rolig, og liksom bare oppleve. Jeg kan stå der og smile.”

Khadija var altså redd for å bli misforstått gjennom måten hun ba på. Hun fryktet at andre ville tillegge henne en annen intensjon, siden hun brukte så lang tid på bønnen. Tanken

om at man ikke skal vise seg frem under salāh kan knyttes opp til et fromhetsideal. I likhet med hva Ahmed viste til da han beskrev hensikten med bønner, skal fokuset alltid ligge på Gud. Khadija fant likevel en måte å håndtere sitt problem på. Med hjelp fra sin sjef fikk hun vendt det at hun brukte så lang tid på bønner til noe positivt. Det ble på en måte hennes eget, lille da‘wa-prosjekt. Gjennom bønner viderefremmet hun islam til dem som så henne. Denne tanken gjorde også at hun kunne konsentrere seg fullt og helt om Gud under salāh.

Kjønnsforskjeller

Kvinnene hadde lettere for å beskrive de personlige opplevelsene knyttet til bønner. Jeg opplever at dette har sammenheng med forholdene salāh foregår under. Mennene oppga at de som regel ba i moskeen, mens kvinnene ba mest hjemme. Jeg tror stedet hvor man ber har mye å si for hvordan bønnesituasjonen oppleves. Kvinnene er alene med Gud under salāh, mens mennene er del av et religiøst fellesskap. De mannlige informantene fokuserte i større grad på umma og det kollektive aspektet ved bønner. Ola viste blant annet til dette da jeg spurte ham om hvordan han opplevde bønnesituasjonen: ”Det er en sterk personlig opplevelse på den private sfæren. Men å be f.eks. fredagsbønn er en like sterk offentlig opplevelse, især når man står ved siden av en person som har helt forskjellig kulturell/sosial bakgrunn fra meg selv. Man står likestilt og like sterke når det gjelder troen og en Gud.”¹⁴¹

Ola fremmer her tanken om at alle mennesker er like under Gud. Dette ser ut til å være det han opplever som sterkest når han ber. Kvinnene, som i større grad foretar den rituelle bønner hjemme, snakket mer om hvordan de opplevde Allahs nærvær i denne situasjonen. Kjønnsforskjellene kan kanskje delvis forklares ut i fra skillet mellom det kollektive og det private, men dette alene er ikke en tilfredsstillende forklaring.

”Er det for eksempel slik at kvinner og menn snakker om sin religiøse tro eller sitt livssyn på forskjellige måter?”, spør Inger Furseth i sin artikkel ”Tro, kjønn og livshistorie”.¹⁴² Hun refererer videre til Religionsundersøkelsen 1998 hvor kvinner skåret høyere enn menn på en rekke mål for religiøsitet. Denne undersøkelsen tar utgangspunkt i kristne og nyreligiøse tendenser i Norge, men kan likevel være til hjelp for å belyse de kjønnsforskjellene jeg fant i mitt materiale. Furseth hevder at data fra religionsundersøkelsen viser at kvinner praktiserer sin tro mer enn menn.¹⁴³ Et eksempel på dette er nettopp bønn. Gjennom Religionsundersøkelsen 1998 viste det seg at kvinner har en tendens til å be mer enn

¹⁴¹ Ola, på mail 11.09.06.

¹⁴² Furseth, ”Tro, kjønn og livshistorie”, 43.

¹⁴³ Furseth, ”Tro, kjønn og livshistorie”, 44.

menn. Her fremmes det altså en tydelig forskjell i religiøs praksis. I tillegg fant man gjennom denne undersøkelsen også ulikheter i hvordan kjønnene oppfatter religionen.

Furseth mener at kvinner og menn snakker om religion og livssyn på svært forskjellige måter.¹⁴⁴ Mennene ser ut til å legge mer vekt på de moralske aspektene ved troen, mens kvinnene fokuserer på at troen gir mening. Denne tendensen var også synlig i mitt materiale. De mannlige informantene snakket mest om regler og forbud, og refererte til den allmektige Guds makt, mens kvinnene i større grad knyttet troen opp til eget liv. I oppveksten var det særlig de som hadde satt spørsmålsteget ved den religiøse praksisen. De hadde i større grad enn mennene søkt en mening bak ritualene.

Under intervjuene var det særlig kvinnene som ga tydelig uttrykk for hvordan de opplevde Allahs tilstedeværelse. Vi skal nå se på en beskrivelse av salāh som utmerket seg i mitt materiale. I dette tilfellet har informantens tilnærming flere årsaker, og vedkommendes erfaringer kan ikke utelukkende knyttes opp til kjønn. I lys av den foregående argumentasjonen kan det likevel være verdt å merke seg at det her er en kvinne som forteller om sine bønneopplevelser.

Et fysisk nærvær

Det var Khadija som satte meg på ideen til å gjøre en undersøkelse om gudsopplevelse. Under et intervju et par år tilbake beskrev hun den rituelle bønningen som en date med Allah. Dette gjentok hun også neste gang vi snakket sammen.

Khadija: Jeg tenker sånn at jeg har date med Allah. Hver gang jeg har salāh. Jeg har date med Allah. Min elskede. Jeg tenker at... Jentene i verden ikke sant? De tenker at når de skal bli brud så skal de pynte seg. De skal være verdens vakreste brud. Men jeg tenker sånn at... Jeg elsker Allah. Han er min elskede. Så når jeg ber så vil jeg at handlingene mine skal være som en brud. At Han ser meg som et elskverdig menneske.

Khadija fortalte at hun lengtet etter Allah hele tiden. ”Det er som en kjærlighetsorg”. Bønningen ble for henne en måte å møte sin elskede på, og å oppleve at Han også elsker henne. Gjennom sine handlinger ønsker hun at kjærligheten til Allah skal bli gjengjeldt.

Allerede første gang jeg snakket med Khadija opplevde jeg henne som tydelig sufiinspirert. Dette ble ytterligere bekreftet da hun oppga Nuh Ha Mim Keller som sin veileder. Både Khadijas forhold til Allah og språket hun brukte for å beskrive denne relasjonen skilte seg fra de øvrige informantenes.

Av mine informanter var Khadija den som lettest ga uttrykk for sine opplevelser rundt bønningen. For henne var ikke salāh bare en selvfølgelig plikt, men også en sterk personlig

¹⁴⁴ Furseth, ”Tro, kjønn og livshistorie”, 45.

opplevelse. Hun gav uttrykk for å få mye igjen for bønner. Særlig mot slutten av salāh, når hun lå nede i sajda, kunne hun ofte kjenne Allahs nærvær.¹⁴⁵

Khadija: Jeg synes det er så deilig. Det er jo liksom når jeg leser salāh, så kan jeg bare være der. Flere minutter på en måte. En gang så trodde tanta mi at jeg hadde besvimt eller noe sånt. [ler] Jeg var nede når jeg gjorde salāh, og jeg ble liggende. For jeg synes det er så deilig. Også ropte hun: ”Åh, sjekk! Er hun besvimt eller hva er det som skjer?” [ler] Men det er så deilig. Du må prøve en gang! Når man er der nede så er det sånn at... Jeg føler at Allah holder rundt meg på en måte. At jeg er trygg på en måte. Han vet hva jeg føler, Han vet hva jeg tenker... Akkurat det jeg tenker og føler og hvordan jeg har det. Så kan du snakke med Han på en måte. Fortelle Ham alt.

Denne beskrivelsen av Guds fysiske tilstedeværelse er med på å vise det sterkt personlige forholdet Khadija har til Allah. Der mange ofte skynder seg gjennom salāh, ønsker hun å bli værende i Hans armer. Sitatet ovenfor viser hvordan hun ofte strekker ut tiden, for å holde på følelsen av dette nærværet.

I mitt materiale var Khadija den eneste som ga en så direkte beskrivelse av sin gudsopplevelse. De andre informantene beskrev sjelden Allah i slike inderlige termer. I dette tilfellet knytter jeg informantens nære forhold til Gud opp mot hennes sufi-tilknytning. Khadijas religiøsitet er tett forbundet med hennes kjærlighet til Allah, og i samtaler om bønner var pliktaspektet mindre fremtredende.

Fellestrekk og forskjeller

De personlige forskjellene kom særlig tydelig frem når informantene snakket om salāh. Alle fremmet bønner som viktig, men de fleste hadde ulik oppfattelse av hvorfor den hadde så stor betydning. For enkelte var salāh en sterkt personlig opplevelse, mens andre oppfattet det som en selvfølgelig plikt. Det var likevel noen aspekter alle informantene trakk frem når det gjaldt salāh. Dette viste seg særlig når vi snakket om konsentrasjon og intensjon. Alle mente at det var viktig å be med riktig fokus, og at det var galt å be bare for å ”vise seg frem”.

Blant mine informanter la altså de fleste ulik betydning i bønner. Noen fremmet spirituelle perspektiver i sin opplevelse av salāh, mens andre la hovedfokus på pliktaspektet. Det som derimot syntes å gå igjen hos de fleste var en forståelse av bønnens viktighet, og troen på de positive gevinster den kunne gi.

6.2: Duà

Duà er navnet på den frivillige bønner som er avgrenset fra de rituelle bønnene. Hvilken betydning har denne for informantene, og hva går den ut på? Når det er snakk om muslimsk bønn, ligger hovedfokuset gjerne på den rituelle bønner. Hvor viktig er *duà* for informantene,

¹⁴⁵ *sajda*: stilling i den islamske bønner, hvor man kneler med hodet hvilende mot gulvet.

og hva legger de i den? Er muligheten for personlig kontakt med Gud i større grad til stede her, og hvor utbredt er praksisen?

Ola beskriver duà som ”en slags ”minibønn” som kan leses hvor som helst og når som helst.”¹⁴⁶ I *The Encyclopedia of Islam* defineres den som en henvendelse til Gud, på andres eller egne vegne.¹⁴⁷ Duà i denne sammenhengen innebærer altså en personlig bønn, rettet mot Allah, hvor man fremmer konkrete ønsker. Duà bes gjerne som et ledd i den rituelle bønnen. Mot slutten av salāh kneles man på gulvet, og løfter håndflatene opp mot ansiktet. Det finnes også spesielle duàer som er etablert av Profeten eller andre betydningsfulle religiøse ledere. Disse er gjerne knyttet til bestemte situasjoner eller tidspunkt på dagen.¹⁴⁸ Noen av informantene ba også mer spontane duàer hvor de henvendte seg til Gud på individuelt grunnlag. Disse bønnene var ikke knyttet til salāh, spesielle situasjoner eller bestemte tidspunkt på dagen, men ble foretatt på initiativ fra den enkelte.

Ahmed ga meg grundige forklaringer på de ulike bønnene, og av alle informantene var han den som snakket mest om duà. Han forteller at salāh er en måte å be på som er bestemt. Man har bestemte tider, bestemte bevegelser og en del bestemt innhold man skal lese, i tillegg til en del frivillig. ”Men duà er mer fleksibel”. Han viser hvordan man gjør duà, ved å løfte håndflatene opp mot ansiktet. Jeg kjenner igjen bevegelsen fra de gangene jeg har observert salāh. Ahmed påpeker at man ikke er nødt til å forme hendene på denne måten. ”Du kan bare be i hjertet, du kan bare be når du snakker. Og da snakker du til Gud.”

Da jeg spurte Asha om hva duà var, knyttet hun det opp til den rituelle bønnen. Hun forteller at når denne er gjennomført, løfter man hendene og ber direkte til Gud. Man ber om forskjellige ting. ”Om det som kanskje plager deg i livet, og at Han skal bedre din situasjon.” Selv pleier hun å be for sin mors helse, for sin døde far og for at hun og moren skal få bedre økonomi. Asha forteller at hun også ber om å bli tilgitt av Gud, og at hun og moren skal få komme til Paradiset. ”Duà er en form for håp da”, avslutter hun.

Ahmed forteller at det finnes duàer for mange forskjellige anledninger. Når man står opp om morgenen og når man legger seg om kvelden, før og etter man spiser, og når man går inn og ut av moskeen. Alle disse situasjonene har ulike duàer knyttet til seg. Saima snakker også om dette, og forteller at det går an å kjøpe duåbøker hvor du finner duàer for ulike anledninger. I denne betydningen av duà fremmer man altså ikke sine ønsker til Allah. Bønnen får her mer preg av et rituale, fordi den knyttes opp til konkrete situasjoner.

¹⁴⁶ Ola, på mail 11.09.06.

¹⁴⁷ *The encyclopedia of islam*, 1965, s.v. ”Duà”.

¹⁴⁸ *The Oxford dictionary of islam*, s. v. ”Dua”.

Ahmed skiller mellom slike *bestemte* duàer, hvor Profeten har fortalt hva man skal lese, og det han kaller *ubestemte* duàer. I ubestemte duàer er det opp til deg selv hva du vil be for, og han tror det er denne type duà man som regel hører om. Han forteller at han og kameratene ofte ber duàer for hverandre.

Ahmed: Det er for eksempel veldig vanlig når jeg treffer en venn her nede [Blindern], ikke sant? Hvis jeg har noen vanskeligheter å konsentrere meg om, så sier jeg til han "Vær så snill, kan du ikke gjøre duà for meg?" Det betyr at jeg ber ham om å gjøre duà foran Gud, at Han skal hjelpe meg og kanskje andre. Jeg kan gjøre det selv også, men man gjør det fordi man ikke vet hvem sin duà som blir akseptert. Så derfor sier man det til andre også. Man gjør det selv også selvfølgelig, men gjør det til andre slik at flere gjør det.

Ahmed mente altså at det var en fordel at andre ba for ham. Han viste til et slags "jo flere, jo bedre" prinsipp, siden man ikke visste hvilken duà Gud ville høre på. Saima hadde en annen oppfattelse av dette. Jeg spurte om man for eksempel kunne få venner til å be duà for seg før en eksamen, men hun tilla ikke andres bønner like stor betydning som Ahmed. "Man kan be andre om å be for deg også, men det beste er å be selv fordi... Med den følelsen jeg ber for meg selv... Jeg tror ikke en annen kan be sånn for meg. Selv om det kan hjelpe at alle andre ber for deg, men den følelsen jeg kommer til å ha for min eksamen. Det er bare jeg som kan ha den følelsen, ikke sant?"

Hun var likevel enig i at det var positivt om andre også ba for henne. Det var bare bra å få med andres bønner. Personlig føler hun likevel at det beste er at *hun* ber duà når hun ønsker seg noe. I likhet med hennes argumentasjon omkring salāh, mener hun at det hun ber om må komme fra *hjertet*. Da vi snakket om den rituelle bønningen uttalte hun at man virkelig måtte mene det når man ba om noe. Det var da Allah hørte dine bønner. Denne tanken fremmer hun også når det gjelder duà.

Heiler sammenlikner den islamske bønningen med religiøse offer.¹⁴⁹ Salāh er i følge denne tankegangen en plikt og en god gjerning, men han understreker at den også er mer enn det. Den inneholder i tillegg en magisk dimensjon, som gjerne kommer i bakgrunnen. Bønnens innhold har i følge Heiler en spirituell betydning, men han mener at dens formelle form fratrukker bønningen dens spiritualitet.¹⁵⁰ I forlengelsen av Heilers argumentasjon vil det kanskje være naturlig å tenke at den personlige opplevelsen av Gud kommer sterkere frem under den ubestemte duàen. Når jeg spør Ahmed om dette, hevder han at den direkte gudsopplevelsen ikke nødvendigvis er det viktigste.

Marie: Når du gjør duà utenom salāh... Opplever du det som en direkte kontakt til Gud da?

¹⁴⁹ Heiler, *Prayer*, 349.

¹⁵⁰ Heiler, *Prayer*, 350.

Ahmed: Ja. Uansett om jeg føler Hans ånd eller ikke... Det er ikke det viktigste. Det viktigste er at jeg ber. At jeg snakker til Gud og ber for noe. Det er det viktigste. At jeg spør om noe. Når du spør så blir du hørt uansett. Profeten Muhammed sa at når du gjør duà så blir den alltid akseptert. Uansett om du får vite det eller ikke.”

Ahmed hevder videre at det er tre måter en duà kan bli akseptert på. Den første måten innebærer at duàen blir akseptert med en gang. Dette får man da vite, gjennom at det man ber om blir oppfylt. I tillegg er det to andre måter duàen kan bli akseptert på, uten at du nødvendigvis får vite det. Duàen blir kanskje ikke oppfylt i denne verden, men den beskytter deg for noe negativt du egentlig skulle ha opplevd. Du får altså ikke det gode som du ba om, men til gjengjeld unnslipper du noe vondt som skulle ha skjedd deg. Den tredje muligheten er at duàen blir spart til dommedagen. På dommedagen veies de gode og de dårlige gjerningene mot hverandre. Uinnfridde duàer kan da frita deg fra de dårlige gjerningene. I en slik forståelse ligger tankegangen om at mennesket ikke kjenner Guds plan. En troende muslim må stole på Gud, for før eller siden vil mennesket få innblikk i Hans plan.

Duà og gudsopplevelse

Som vi så, la informantene ulik betydning i duà. Noen knyttet denne opp til salāh, mens andre ba duà også utenom den rituelle bønningen. Ahmed snakket i denne sammenheng om *bestemte* og *ubestemte* duàer, og mente det gjerne var sistnevnte man hørte mest om.

I min undersøkelse spurte jeg blant annet hvorvidt de konkrete handlingene og fastsatte ritualene i salāh vanskeliggjør gudsopplevelse. I forlengelsen av dette ønsket jeg å finne ut hvorvidt den personlige kontakten med Allah er lettere oppnåelig gjennom duà. Ahmed understreket at det viktigste ikke var å føle Guds ånd. Hovedsaken var at man henvendte seg til Ham og ba om noe. Også Asha presenterte et liknende argument da hun beskrev duà som ”en form for håp”. Å legge sitt liv i Allahs hender, og stole på Hans plan, så ut til å være hovedfokus for dem som praktiserte duà.

6.3: Ramadan

I islam er det obligatorisk å faste i måneårets niende måned.¹⁵¹ Fasten innebærer at alle muslimer skal avstå fra å spise, drikke og ha seksuell omgang så lenge solen er oppe. I *The Oxford Dictionary of Islam* forklares hensikten med ramadan på følgende måte:

Through heightened awareness of their bodily needs, Muslims come to greater awareness of the presence of God and acknowledge gratitude for God’s provisions in their lives.¹⁵²

Den troende skal altså bli mer bevisstgjort Gud, og takknemlig for det Han har gitt mennesket.

¹⁵¹ Vogt, *Islam på norsk*, 143.

¹⁵² *The Oxford dictionary of islam*, s.v. “Fasting”.

Å faste under ramadan er påkrevd alle muslimer med unntak av barn, eldre, syke, de som er på reise og kvinner som menstruerer, er gravide eller ammer. I slike tilfeller er det gjerne vanlig at man ”tar igjen” fasten ved en senere anledning.¹⁵³

Mens flere av informantene ga uttrykk for at det var vanskelig å praktisere salāh, hadde ingen tilsynelatende problemer med å gjennomføre fasten. Saima og Khadija var de som snakket mest om ramadan. Intervjuene med dem foregikk henholdsvis under og rett etter fasten. Hamza, Asha, Ola og Ahmed svarte alle bekreftende på at de fastet, men beskrev i liten grad sine opplevelser på dette området.

Jeg fikk inntrykk av at de fleste informantene så på ramadan som en viktig høytid. Mange trakk frem sosiale aspekter, som familiemiddager, fester og fulle moskeer, men noen viste også til hvordan fasten var med på å bevisstgjøre dem i forhold til egen tro.

Hva betyr fasten?

Jeg spør Saima hva det å faste betyr for henne. ”Ramadan er en veldig viktig måned for oss muslimer. For meg også. Vi får på en måte sjansen til å bli tilgitt av Allah.” Hun forteller at Satan blir låst i fasten, og at det bare er det gode som slipper til. Alt det gode du gjør under ramadan blir belønnet dobbelt. Derfor er det viktig å gjøre flest mulig gode gjerninger. ”En liten ting også, kan være så stort.” Mange velger for eksempel å gi zakāh under fasten fordi belønningen blir ennå større. Saima understreker likevel at det ikke alltid er derfor man velger å gi zakāh under ramadan. Noen tenker også på de fattige, som kanskje ikke har penger til å feire id.¹⁵⁴ Mange gir derfor pengegaver til slike formål.

Intervjuet med Saima fant sted mot slutten av fasten, og hun hevdet at dette var en særlig viktig tid. ”Spesielt de ti siste dagene av ramadan, som er nå. Man skal prøve å ikke miste et sekund. Det betyr ikke at man skal sitte og be, og be, og be. Men det er å gå ut også, og gjøre gode gjerninger. Hjelp andre.”

Jeg spør om hun blir mer bevisstgjort troen sin under ramadan, og Saima svarer ja på dette. ”Ramadan, det gir meg alltid en sånn følelse... Okay, etter ramadan så må jeg slutte med dette og dette liksom. Sånne ting. Jeg får sterkere tro i denne perioden.” Saima viser altså til ramadan som en tid for gode forsetter, og en mulighet til å tenke over hvordan man ønsker å leve livet sitt. Hun viser til en tanke om å begynne med blanke ark når fasten er over. Ramadan blir på en måte muligheten til en ny start.

¹⁵³ *The Oxford encyclopedia of islam*, s. v. ”Fasting”.

¹⁵⁴ *id*, fest, feiring; *id al-fitr*, den årlige festen ved avslutningen av ramadan; *id al-adha*, «offerfesten», den årlige festen ved avslutningen av pilgrimsferden til Mekka; begge høytider feires av muslimer over hele verden. (Kilde: Vogt, *Islam på norsk*, 256).

Da jeg spurte Khadija om hvordan hun opplevde det å faste, beskrev hun at hun hadde følt en slags spenning i kroppen ved inngangen til ramadan:

Khadija: Jeg husker at når det var før første dagen, og jeg visste at i morgen skal jeg faste, så hadde jeg sånn sommerfugler i magen. Sånn ”Jeeeeeeyy! Faste!” Og var så glad og sånn... Åh, nå kan vi dra til moskeen og høre på Koranen og sånn... Og når jeg hørte på Koranen så gikk det bare liksom... Ikke inn i øra, men det gikk rett i *hjertet*, og det var så *deilig*, det var som en slags medisin. Og jeg var i en helt annen verden.

Khadija, som ga uttrykk for ikke å bruke moskeen noe særlig til daglig, opplevde det som veldig sterkt å delta på aktiviteter der under fasten. ”Det er deilig å være med der på *tarāwīh*. Da står du og ber sammen med alle de andre, og da hører du på Koranen. Det er så deilig... Det er en slags musikk. Sjelens musikk...”, sier hun og ler.¹⁵⁵

I likhet med Saima viser også Khadija til hvordan troen blir sterkere under ramadan. Dette gjelder ikke henne spesielt. Hun mener å se en tendens til økt religiøsitet hos andre muslimer, og beskriver den kollektive stemningen som preger moskeen under fasten.

Marie: Er det annerledes å gå i moskeen under ramadan?

Khadija: Ja. Det er da moskeene virkelig er *fulle*. Og det er så deilig å føle at du liksom er en slags *umma*. At alle er sammen, og du tenker liksom ikke at... Ok, hun ved siden er fra Afrika... Du tenker ikke på det. Og jeg får sånn indre glede. Å se at det er så mange som har den følelsen, den kjærligheten til Gud. Uansett om de er trøtte eller slitne, så kommer de til moskeen. Den id-følelsen... Når det er liksom etter ramadan, da er alt plutselig glemmt. Fordi når det er hajj så opplever du ikke det så intenst på en måte. Men... ramadan da har du fasta hele måneden og... Da hører man ganske mye til Gud.

Det kan være verdt å merke seg at Khadija her beskriver den fellesskapsfølelsen hun får av å være i moskeen. Tidligere i dette kapittelet argumenterte jeg for at bønnesituasjonens kontekst påvirker hvorvidt opplevelsen er kollektiv eller personlig. Siden Khadija som regel ikke ba i moskeen, fokuserte hun heller ikke så mye på *umma* da vi snakket om bønner. Under ramadan var det derimot vanlig for henne å gå i moskeen, og da ble dette aspektet viktigere. Når Khadija snakket om fasten, lå fokuset gjerne på opplevelser hun hadde hatt i moskeen. Dette stod altså i tydelig kontrast til hennes beskrivelser av *salāh*, hvor de kollektive aspektene sjelden ble nevnt.

Det kollektive og det personlige

Informantenes tanker om fasten kan deles i to. Mange fokuserte på de sosiale aspektene ved høytiden. Ramadan innebar i denne sammenhengen selskapeligheter og samvær med venner og familie. Kun to informanter kom inn på sine personlige opplevelser av fasten. Saima la vekt på selvutviklingsaspektet når hun snakket om ramadan. Hun understreket viktigheten av å gjøre gode gjerninger gjennom fasten, og legge grunnlaget for et nytt og bedre liv ved

¹⁵⁵ *tarāwīh*, ekstra bønner om kvelden under ramadan (Kilde: Vogt, *Islam på norsk*, 260).

utgangen av måneden. Khadija viste til hvordan fasten også kan være med på å styrke troen. ”Da hører man ganske mye til Gud”, fortalte hun. Gjennom fellesskapet med andre muslimer, og deltakelse på ulike religiøse arrangementer, økte også bevisstheten om Allahs tilstedeværelse.

6.4: ”Å snakke med deg er også en slags tilbedelse”

Som nevnt var det i stor grad bønn og faste informantene fokuserte på når det var snakk om religiøse plikter. De fleste nevnte også andre ting de mente var viktig for en troende muslim å gjøre, og her var det ofte snakk om det å dele sin kunnskap med dem som ikke kjente til islam. Asha snakket om videreformidlingsplikten, og mente det var viktig å fortelle om troen sin til andre. Hun ønsket å sette seg mer inn i islam når hun ble eldre, sånn at hun kunne lære bort til andre og ikke bare knytte religionen til sitt eget liv. ”Ikke sånn som Jehovas Vitner som går fra dør til dør og sånn, jeg er ikke så veldig glad i det. Men mere sånn at man markedsfører seg på en eller annen måte. Ja sånn på TV og sånn da! [ler] Skjønner du? Slik at folk vet hvor de skal gå når de da trenger å rådføre seg med noen.” Asha forteller en hadith om en mann som egentlig var en veldig god muslim, men som ikke hadde delt islam med andre. Han holdt religionen for seg selv, og var bare inne og ba hele tiden. Da han skulle få sin straff av Gud, var han den som ble dømt strengest, nettopp fordi han ikke hadde sett viktigheten av å videreformidle sin tro. ”Han hadde ikke brydd seg om sine medmennesker, og han hadde ikke brydd seg om hvilken skjebne de skulle møte. Og da er det et budskap til oss, at vi må og skal fortelle andre mennesker det lille vi vet.” Å fortelle andre om islam er altså en viktig del av det å være en god muslim. Når jeg spør Asha om hennes personlige forhold til Gud, holder hun hele tiden fast ved dette videreformidlingsidealet. ”Men islam er faktisk til å spre rundt, holdt jeg på å si. Vi skal være med i samfunnet og endre samfunnet også. Så jeg har selvfølgelig et personlig forhold til Gud, men samtidig så har man et ansvar for å videreformidle det til sine medmennesker. Ikke sant?” Asha viser her til hvordan relasjonen mellom henne og Allah ikke nødvendigvis er det viktigste i hennes religiøse liv. Hun vil ikke ende opp som mannen det blir fortalt om i hadithen, men heller dele sin tro med dem omkring seg.

Khadija nevnte også viktigheten av å formidle islam til ikke-muslimer. Vi snakket om hva det innebar å tilbe Allah, og hun mente at det dreide seg om mer enn å be de daglige bønnene: ”Når du sier tilbedelse så tror de fleste at det er å liksom be fem ganger daglig.

Men det at jeg snakker med deg, det er også en slags tilbedelse.” Å fortelle andre om Gud er en måte å vise Ham kjærlighet og respekt på, og ved å snakke om islam, praktiserer man også sin religion.

Kapittel 7: Guds tilstedeværelse i hverdagen

I det som fortøner seg som nokså selvfølgelig for de fleste av oss – et godt måltid mat, en god natts søvn, musikk og kunst, en fortrolig samtale, gode kjærtegn, den velgjørende stillheten, levende natur – møter vi Guds gavmildhet og nådige nærvær. Å leve i mottakelsen av og takknemligheten for denne virkeligheten er å leve i tro.¹⁵⁶

Leif Gunnar Engedal beskriver i sitatet ovenfor hvordan Gud alltid er til stede i den troendes liv. Gjennom å observere sine omgivelser, og finne mening i det man erfarer, opplever det religiøse mennesket Gud. Selv om Engedal her refererer til kristen tro, mener jeg man kan finne liknende tendenser i islam. Troen på en Skapergud er med på å påvirke hvordan man oppfatter seg selv og verden. Tariq Ramadan hevder at denne måten å tenke på er første skritt mot nærhet til Gud. ”To observe the world and oneself, to ponder the purpose of creation is the first step towards a deep understanding of Faith and, then, to the proximity of the Creator.”¹⁵⁷

Ramadan viser til hvordan Koranen oppfordrer mennesket til å observere verden omkring seg, og meditere over dens formål.¹⁵⁸ Han presenterer videre to *bøker*, som er med på å bekrefte Allahs tilstedeværelse.

The universe (*al-kitāb al-manshūr*, the displayed book) was to become, by the will of God, the first support and confirmation of the Truth of Revelation (*al-kitāb al-mastūr*, the written book) and, of course, of the presence of the Creator. This is confirmed by many verses throughout the Qur'ān which enable human beings to have access to a new sight fed by recognition of God.¹⁵⁹

Den første boken refererer til universet, og Ramadan kaller denne for *den utstilte bok*. Denne ble skapt ved Guds vilje, og dette bekreftes gjennom Koranen, *den skrevne bok*.¹⁶⁰ Menneskets sjel og hjerte overbevises om Guds tilstedeværelse gjennom Koranen. Ramadan viser altså til en erkjennelsesprosess i flere ledd; hvor universet bekrefter det som står skrevet i Koranen, og Koranen bekrefter menneskets tro. Universet, Koranen og mennesket henger altså sammen, ved at Guds eksistens bekreftes gjennom alle tre.

Med utgangspunkt i Ramadans argumentasjon, skal vi i dette kapittelet ta for oss måten informantene opplever Guds nærvær på gjennom henholdsvis verden, Koranen og seg selv. Under intervjuene var spørsmålet om Guds tilstedeværelse i hverdagen en tydelig utfordring. Informantene hadde vanskeligheter med å uttrykke sine erfaringer på dette området, og mange forsto ikke alltid hva jeg mente. Opplevelsen av Allahs nærvær var ikke noe de var vant til å sette ord på. Denne type erfaringer er på mange måter en slags taus

¹⁵⁶ Engedal, ”Gudserfaring og identitetsdannelse”, 108.

¹⁵⁷ Ramadan, *To be a european muslim*, 16.

¹⁵⁸ Ramadan, *To be a european muslim*, 14.

¹⁵⁹ Ramadan, *To be a european muslim*, 15.

¹⁶⁰ Egen oversettelse.

kunnskap, som vanskelig kan favnes med ord. Likevel opplevde jeg at mange av de sterkeste og tydeligste beskrivelsene av Guds nærvær kom som en følge av dette spørsmålet.

7.1: Verden er full av bekreftelser

Allah vises gjennom verden

Tariq Ramadan beskriver hvordan Koranen oppfordrer mennesket til å observere verden og meditere over dens formål.¹⁶¹ Khadija var også inne på dette under vårt intervju:

Khadija: Allah sier jo i Koranen at ”Se på alt som det er et tegn for dere”. At fuglene de drar fra redet så er de sultne, men når de kommer tilbake så er de mette. Så det er et slags jærtegn fra Allah. At vi skal reflektere over det. Vi trenger ikke tenke på at jeg skal sulte meg i hjel. Fordi Allah skal hjelpe meg uansett.

Khadija viser her til hvordan naturen synliggjør den intelligente skaperkraften bak alt liv på jorden. Gjennom verden kan den troende altså få en forståelse av Guds plan. Det er en mening i, og en sammenheng mellom, alle delene av universet, og det religiøse mennesket kan ta lærdom av sine omgivelser. Khadija ga uttrykk for at man kan tolke de prosesser man ser i naturen, og overføre det til sitt eget liv. Allah vil ta vare på henne, slik Han også gir beskyttelse til de mindre skapningene på jorden.

Som vi ser, kan gudsopplevelsen altså komme til uttrykk gjennom at man observerer verden omkring seg og finner mening i troen på en bakenforliggende skaperkraft. Ved å se etter tegn på Guds inngripen eller tilstedeværelse i naturen, gjennom måten de ulike elementene fungerer og henger sammen på, finner den troende symboler på Guds sentrale egenskaper. Dette så vi blant annet i Khadijas eksempel, hvor hun beskrev *den beskyttende* Allah som tar vare på dyr og mennesker.

En mer direkte opplevelse av Guds tilstedeværelse gjennom verden kan forekomme i de tilfeller hvor man blir overveldet av skjønnheten i Hans skaperverk. Sterke naturopplevelser blir for mange troende synonyme med gudsopplevelse, da de mener å erfare Hans nærvær gjennom sine omgivelser. Ahmed ga en tydelig beskrivelse av hvordan han opplevde Guds nærvær gjennom naturen.

Ahmed: I fjor så var vi på tur til Geiranger, der er det veldig mye natur, ikke sant? Der ser man hvor vakkert det er. Og da tenker man: ”Det er selvfølgelig Gud som har skapt noe så vakkert”. Og jeg mener at den naturen bidrar til å styrke troen. Mer og mer. De opplevelsene vi hadde der... Det var så vakkert! Hvis du har fornuft så... Det er lite sannsynlig at du ikke skal skjøne... At ingenting blir selv skapt. Ingenting.

Ahmed viser altså til hvordan vakker natur er med på å styrke troen. På sin tur til Geiranger opplevde han å bli bevisstgjort Gud, gjennom Hans skaperverk. For han appellerte dette til fornuften. ”Det er selvfølgelig Gud som har skapt noe så vakkert”. Denne anerkjennelsen av

¹⁶¹ Ramadan, *To be a european muslim*, 14.

en skapende kraft er en form for gudsopplevelse. Allah var nærværende gjennom sitt skaperverk.

Saima beskrev også dette da jeg spurte om hun merket at Allah var til stede i hverdagen. ”Hvis jeg bare tenker på at alt det som er rundt meg, det er det Allah som har skapt. Det som er gjort på skapelsens hånd da. Da tror jeg Allah er til stede.” Hun fortsetter med å fortelle hvordan hun forholder seg til dette i hverdagen:

Saima: Så jeg er sånn at hvis jeg går ut og... Jeg kan se på den blå himmelen som det er Allah som har skapt. Trærne og dyrene og alt som man tenker over. Og det var det, den ene sura som jeg sa, nummer 55. Den handler om at hvilke av Allahs velgjerninger kan du benekte? At det er så mye. Du klarer ikke telle dem engang. Ikke bare alt Allah har skapt, men alt det Han har gitt deg. Alt det du har.

Saima viser her, i likhet med Ramadans argumentasjon, hvordan *den utstilte bok* bekrefter *den skrevne bok*.¹⁶² Hun opplever Allah gjennom Hans skaperverk, alt hun ser i verden rundt seg kan hun takke Ham for. Dette finner hun også bevis for i Koranen, og refererer til en bestemt sure i denne sammenhengen.

7.2: Koranen

Hvilken betydning har Koranen i hverdagen? Asha fortalte at Koranen kunne være til hjelp i dagliglivet, ved at den ga avkobling til hjernen. Hun mente at man ikke behøvde å lese noen bestemt sure. ”Det kan være generelt alt sammen fordi, i hvert fall jeg, som ellers leser ganske lite... Når jeg en gang leser så føler jeg at jeg får litt mer ro.”

Under intervjuene refererte de fleste informantene til Koranen for å begrunne sin argumentasjon eller understreke et poeng. Ofte husket de ikke nøyaktig hvilken sure det var snakk om, og var mer opptatt av innhold og budskap enn de nøyaktige referansene. Dette kan sannsynligvis ses i sammenheng med ønsket om å forstå religionen, et behov som gjerne ikke ble tilfredstilt i oppveksten. Jeg fikk ikke inntrykk av at de unge norskpakistanerne hadde pugget Koranen. Derimot virket det som om de hadde lest den med tanke på å forstå Guds ord. Ofte når det var snakk om sentrale verdier i islam, eller vi drøftet moralske og etiske spørsmål, ble Koranen sitert for å vise til hva som ble ansett som rett og galt.

På spørsmål om hvilke deler av Koranen informantene opplevde som særlig viktige, var det enkelte surer som ble nevnt oftere enn andre. Flere av informantene la vekt på at de oppfattet hele Koranen som like viktig, men alle refererte til bestemte surer som de følte hadde en spesiell betydning for dem. Ahmed forklarte det på denne måten: ”Som sagt så er et hvert ord veldig viktig. Fordi når det er fra Gud og man tror at det er fra Gud og det er ingen tvil om det. Alt er sant. Så er alt viktig. Men det er selvfølgelig noen deler som er spesifikt

¹⁶² Ramadan, *To be a european muslim*, 15.

viktig på noen punkter.” Saima understreket også at hele Koranen var viktig, men fortalte at det var noen surer hun leste oftere. ”Det hender på en måte at det treffer deg veldig. Noen vers.”

Vi skal nå se på de to surene som ble nevnt oftest under intervjuene. I tillegg skal vi ta en nærmere titt på hva informantene fortalte om andre surer, hvilke som ble trukket frem og hvorfor den enkelte likte disse.

Koranens hjerte

Suren *Ya Sin* var den som ble nevnt av flest informanter. Asha fortalte at denne blir kalt for *Koranens hjerte*, noe Ahmed også kom inn på under vårt intervju.

Ahmed: En annen sura, som kalles ”Koranens hjerte”, det er sura nummer 36 som også er veldig sentral. *Ya Sin*. Den handler stort sett om Gud. Hele suraen. Han viser dem forskjellige eksempler for å bevise at det er en Gud. Også viser eksempler slik at folk forstår at denne verden ikke bare er tilfeldig. Det er bestemt og organisert, og det er en *makt* som er bak den. Og det er derfor den er veldig viktig.

I følge Ahmed beskriver altså denne suren Guds tilstedeværelse i skaperverket, og verden som et bevis på Hans eksistens. Den troendes forståelse av universet, og sin egen rolle i dette, er altså sentralt i denne sammenhengen. Sure 36 er for lang til å tas med i sin helhet, men følgende utdrag kan være med på å illustrere den betydningen Ahmed fant i suren *Ya Sin*:

*Et jærtegn for menneskene er
den døde jord som Vi gir liv,
og bringer ut av den korn, som
de så spiser av.*

*Og Vi har laget palmehunder på
den, og vinhaver, og Vi har latt
kilder bryte frem,*

*så de kan spise av dens frukt
og sine henders arbeid. Vil de
da ikke vise takknemlighet?*

*Ære være Ham, som skapte alt
parvis, det jorden frembringer,
og dem selv, og det de ikke
kjenner til.*

*Et jærtegn for dem er natten.
Vi trekker dagen til side for den,
og se, de er i mørke.*

*Og solen, den vandrer til sitt
hvilested. Dette er bestemmelsen
til den Mektige, den Allvitende.¹⁶³*

På MSS sine nettsider er det lagt ut introduksjoner til de ulike surene, og her finner man også en presentasjon av *Ya Sin*.¹⁶⁴ I beskrivelsen av sure 36 legges det vekt på at argumentasjonen

¹⁶³ *Koranen*, 36: 33-38.

¹⁶⁴ <http://foreninger.uio.no/mss/koranen/introsurah/i036.html#36.Yasin>, lest 09.04.2007.

rettes mot menneskets fornuft. Ved å observere verden omkring seg, finner den troende bevis for Guds enhet. Universet er fullt av tegn, og gjennom disse bekrefter Allah sin tilstedeværelse. Sure 36 tar blant annet for seg livet etter døden, og oppfordrer mennesket til å observere både verden og seg selv for å få bekreftet sin tro på dette området. Ya Sin argumenterer også for Muhammeds profetdom, og refererer blant annet til alle problemene han møtte på i sin forkynnelse. Dette er med på å vise at det ikke lå noen egoistiske motiver bak hans virke. I MSS sin presentasjon av denne suren legges det vekt på at Profetens forkynnelse var rasjonell og fornuftig, og til det beste for mennesket.¹⁶⁵

I følge denne introduksjonen argumenterer altså Ya Sin for tre ting: Guds enhet, livet etter døden og profetdommen. I MSS sin presentasjon av suren understrekes også den kraften som ligger i denne argumentasjonen: ”Med styrke i disse argumenter, blir fordømmelse, irettesettelse og advarsler gitt i en meget sterk tone. Tonen er såpass kraftig at hjerter som har evne til å innse sannheten blir rørt av denne berettelsen.”¹⁶⁶ Dette presenteres videre som årsaken til at suren har fått sitt tilnavn: ”Sura Ya Sin blir kalt for Koranens bankende hjerte fordi innholdet blir presentert på en sterk måte.”¹⁶⁷

Åpningsbønnen

I tillegg til Ya Sin, ble også åpningsbønnen *al-Fathia* nevnt av flere. Ahmed mente at dette var en av de viktigste suraene i Koranen, og fortalte at den også var en slags duà. Han leste de siste tre versene for meg:

*Deg tilber vi, vi søker hjelp hos
Deg.*

Led oss på den rette vei!

*Deres vei, som Du har beredt
glede, ikke deres, som har vakt
Din vrede, eller deres, som har
valgt den falske vei.¹⁶⁸*

Ahmed fortsatte med å fortelle at det er denne suren som leses først under bønnen. På MSS sin introduksjon til *Åpningsbønnen* presenteres *Al-Fathia* som et slags forord til Koranen.¹⁶⁹ Dette forordet skal skape et ønske i leserens hjerte om å søke råd fra Gud, som gjennom sin allvitenskap er den beste veileder mennesket kan ha. I MSS sin presentasjon av suren understrekes det at den ikke bør forstås som en introduksjon til Koranen, ”men som en tjeners

¹⁶⁵ <http://foreninger.uio.no/mss/koranen/introsurah/i036.html#36.Yasin>, lest 09.04.2007.

¹⁶⁶ <http://foreninger.uio.no/mss/koranen/introsurah/i036.html#36.Yasin>, lest 09.04.2007.

¹⁶⁷ <http://foreninger.uio.no/mss/koranen/introsurah/i036.html#36.Yasin>, lest 09.04.2007.

¹⁶⁸ *Koranen*, 1:5-7.

¹⁶⁹ <http://foreninger.uio.no/mss/koranen/introsurah/i001.html#1.Fatihah>, lest 09.04.2007.

bønn, besvart av Herren i form av Koranen.”¹⁷⁰ Ut i fra en slik forståelse er Koranen en gave fra Gud, til alle dem som ønsker å følge Ham. På denne måten kan man si at Allah er til stede gjennom Koranen, fordi den er gitt mennesket til hjelp i dets søken etter sannheten.

Andre surer

Ya Sin og al-Fathia var altså de surene som ble nevnt oftest under intervjuene. I tillegg oppga informantene ulike surer som hadde spesiell betydning for dem. Saima ga uttrykk for at noen vers *traff* henne mer enn andre. Hvilke surer de unge norskpakistanerne likte best, kan nok ses i sammenheng med flere faktorer.

Saima og Khadija refererte begge til sure 104, *Baktaleren*. Saima mente at dette var en viktig sure fordi den bevisstgjorde menneskene på at Allah fulgte med på dem hele tiden.

Saima: Det er veldig lett for mennesker å baksnakke andre og jeg syns det er noe de fleste egentlig gjør. Selv om man ikke legger merke til det, for det blir så naturlig at man gjør det. Også er det et vers som handler om det. ”Baktaleren”. Jeg husker ikke hvilket nummer det var. Det er et av de siste, tror jeg. Jeg tror på en måte at du får tenke ”nei du må ikke gjøre det, du må ikke gjøre det, du må ikke gjøre det”. Men nå syns jeg det er så vanskelig å unngå det også. Fordi det blir så naturlig at man merker ikke at det er feil. Så det er veldig viktig at man tenker at Allah hører og Allah ser, Allah vet.

Saima viser altså til hvordan *Baktaleren* kan være med på å bevisstgjøre den troende på Allahs konstante tilstedeværelse. Barnelærdommen om at Allah ser og vet alt ser ut til å være sentral i denne sammenhengen. Denne formen for gudsbevissthet motiverer den troende til å leve et fromt liv. Koranens betydning blir tydelig da sura 104 minner Saima på at baktaling er en synd. Når hun kobler dette opp til tanken om den tilstedeværende Gud hjelper det henne til å bli en god muslim.

Khadija refererte også til sure 104. Hun beskrev hvordan baktaling ikke bare var stygt overfor dem du snakket om, men at det også skadet en selv. ”Det er ikke bare at du baksnakker med tunga di, men du baksnakker også med hjertet.” Khadija mente at man ikke skal fortelle noe videre med mindre man har sett det med egne øyne, og selv da skal man være forsiktig med å si det til andre. ”Du skal liksom holde tett, slik Allah kan holde dine hemmeligheter tett. Egentlig er alt på en måte en plan. Hvordan vi skal oppføre oss.”

At det var to jenter som trakk frem denne suren som særlig betydningsfull, er neppe tilfeldig. De kvinnelige informantene ga tydelig uttrykk for at det var mye baksnakking og sosiale koder i det norskpakistanske miljøet. De mente også at dette var mest fremtredende blant jentene. Særlig Khadija la vekt på dette som vanskelig, men både Saima og Asha var inne på den samme problematikken. I dette tilfellet finner altså informantene støtte i sure 104.

¹⁷⁰ <http://foreninger.uio.no/mss/koranen/introsurah/i001.html#1.Fatihah>, lest 09.04.2007.

Når de skal kritisere baksnakkingen blant norskpakistanske kvinner, viser de til Koranen for å underbygge sin argumentasjon.

Ahmed fortalte om suren Al-'Asr, nummer 103, som er oversatt til *Tidens makt* på norsk:¹⁷¹ ”Det sies at denne suraen er sammendrag av hele Koranen. De imamene jeg nevnte, de fire imamene, en av dem het imam Shafi og han sa ”hvis Gud hadde sendt bare denne suraen, og folk hadde forstått det, så trengte vi ikke Koranen”.” Dette poenget understrekes også i MSS sin introduksjon til sure 103: ”Imam Shafi har uttalt seg meget riktig ved å si at om folk betrakter kun denne suraen godt nok, ville det være nok for deres veiledning.”¹⁷²

Ahmed forteller at Al-'Asr av den grunn har fått tilnavnet *Koranens kjerne*, fordi den inneholder selve essensen av Koranens budskap. Han viser meg suren og sier at det er den korteste i hele Koranen. Likevel er den spekket av mening.

Ved tidens makt!

Mennesket kommer visselig til kort!

*Unntatt er de som tror og lever
rettskaffent, som legger hver-
andre sannheten på hjertet,
og standhaftighet.*¹⁷³

Gjennom tre korte vers oppsummerer altså *Tidens makt* hele Koranens budskap. Ahmed forteller at suren handler om hvordan man skal lykkes i livet etter døden, og i denne sammenheng nevnes fire sentrale punkter: Tro, å leve rettskaffent, å fortelle hverandre sannheten og å være standhaftig. ”Lærde sier at de fire tingene er forklart i hele Koranen. Ikke noe mer enn det. Så det var nok”, sier han. ”Det var nok for mennesket.”

Ola ga litt andre svar enn de øvrige informantene på spørsmål om hvilke surer han opplevde som særlig viktige. Generelt sett likte han best de delene av Koranen som appellerer til menneskeheten, ”da mennesker er noe vi omgås til daglig”. Han trakk frem det suren *Al-Kafirun* sier om personer med en annen tro. ”Dere har deres religion, og jeg har min.”¹⁷⁴ Ola mener at dette understreker islams toleranse overfor dem som har et annet ståsted. Samtidig påpeker han at denne suren også viser at det ikke er mulig å inngå kompromiss med egen tro.

Ola la altså vekt på moral og etikk på spørsmål om hvilke surer han opplevde som særlig sentrale. Han så med andre ord spørsmålet i et større samfunnsperspektiv, hvor Koranen ga retningslinjer for hvordan man skulle omgås dem med en annen tro. Khadija og Saima viste derimot, med referanse til *Baktaleren*, til et fromhetsideal. For dem hadde suren

¹⁷¹ Einar Bergs oversettelse.

¹⁷² <http://www.foreninger.uio.no/mss/koranen/introsurah/i103.html>, lest 09.04.2007.

¹⁷³ *Koranen*, 103:1-3.

¹⁷⁴ *Koranen*, 109: 6.

en mer personlig betydning. Den fikk dem til å tenke over hvordan Gud ville at de skulle oppføre seg.

Ya Sin og al-Fathia ble nevnt oftest under intervjuene. Jeg fikk inntrykk av at det hersket en allmenn enighet om disse surenes betydning. Informantene hadde gjerne mer formell kunnskap om disse to, og kunne referere til hva andre hadde skrevet om Ya Sin og al-Fathia. Der det ble gitt individuelle svar hadde surene en mer personlig betydning for informanten, og han eller hun relaterte gjerne innholdet til eget liv.

Koranen i hverdagen

Ahmed fortalte at han som regel leser hele Koranen, og ikke enkelte surer. I det siste har han imidlertid hatt lite tid til dette, men her har han funnet en løsning. ”Nå er det sånn teknologi”, sier han og ler, og forteller videre at han hører koranresitasjon på sin mp3-spiller. Han synes dette er en hjelp til å styrke troen i hverdagen. ”Når du hører eller leser, da er du på veiledning, ikke sant? For å styrke din īmān. Tro.” På travle dager er det vanskelig å få tid til å lese Guds ord. Ved å høre koranresitasjon på vei til Blindern hver morgen, får han det likevel med seg. På mp3-spillere har han lagret hele Koranen fra begynnelse til slutt. På denne måten får han hørt en del hver dag.

Denne måten å bruke Koranen på, fortøner seg kanskje annerledes enn om man leser den i bokform. Man er i større grad en passiv mottaker av Guds ord, ved at teksten blir lest høyt for en mens man selv er opptatt med sine daglige gjøremål. Likevel ser Ahmed en verdi i denne måten å motta Koranens budskap på.

Flere av informantene la vekt på at det å være en god muslim ikke nødvendigvis innebar at man skulle sitte inne og lese Koranen hele dagen. Idealet så heller ut til å være at man skulle ta lærdom av dens budskap, og gå ut og gjøre gode gjerninger. De fleste ønsket nok likevel at de hadde hatt bedre tid til lesing av Koranen, men Ahmed var den eneste som så ut til å ha funnet en alternativ løsning på dette.

Hvordan oppleves Koranen?

Vektlegges kollektive eller personlige aspekter mest i forbindelse med Koranen? Opplever informantene denne boken som et personlig budskap til dem fra Gud, eller har den et mer allment budskap til hele det muslimske folk? ”Vi sier sånn at når du leser Koranen så snakker Allah til deg”, sa Saima i forrige kapittel. De fleste informantene fant også ulike surer som hadde en personlig betydning for dem. Hvordan boken ble oppfattet varierte fra person til person.

Khadija snakket om hvordan Koranen i seg selv, hvis man leser den på originalspråket, er en bekreftelse på Guds eksistens.

Khadija: Jeg synes de araberne de er så heldige, de kan lese det på arabisk. Og venninnene mine som kan arabisk de sier at alt passer sammen. Alt passer sammen. Og budskapet er så sterkt på en måte. En venninne av meg sa: ”Når jeg leser Koranen så kan jeg bare se at det er ikke mennesker som har gjort det”. Ingen klarer å gjøre det. Det er liksom Allah.

Khadija viser altså til hvordan man kan oppleve Gud ved å lese Koranen på arabisk. Da får man Guds ord, slik det ble gitt til Profeten. Både hun og Hamza ga uttrykk for at noe forsvinner gjennom oversettelser. Den arabiske versjonen er derimot uendret, og Hamza mener det er et mirakel at ingen har klart å endre den. Han forteller at mange har prøvd, men tror ikke de vil klare det.

Hamza viser også til hvordan Koranen er nedtegnet av Muhammed, som verken kunne lese eller skrive. Han dikterte det han hørte fra engelen, ”og det er jo et mirakel i seg selv.” Hamza mener at den største forskjellen mellom Bibelen og Koranen er at Bibelen skriver *om* Gud, mens Koranen er Guds ord direkte. ”Det står ikke sånn derre ”Og så sier Gud”. Det er liksom Guds ord rett ut.”

Informantenes opplevelse av Koranen ble i stor grad knyttet opp til troen på Guds eksistens. Allah var til stede gjennom det skrevne ord. Jeg fikk derimot ikke noe tydelig inntrykk av hvorvidt Hans budskap ble tolket i kollektive eller personlige termer. Selv om jeg her var konkret i spørsmålsformuleringen, opplevde jeg ikke å få svar på det jeg spurte om. Det nærmeste jeg kan komme en konklusjon i denne sammenhengen, er å hevde at de personlige aspektene i større grad knyttes opp til enkelte surer eller vers. I de tilfellene hvor Guds ord har en direkte relevans for informantens liv, blir Hans budskap også opplevd som personlig.

Ahmed beskrev hvordan Koranen råder mennesker til å studere Guds skaperverk. Etter å ha fortalt om sin ferietur til Geiranger, hvor han opplevde Gud gjennom den vakre naturen, snakker han litt mer om det å erfare Allah gjennom verden.

Ahmed: Det er veldig mange sånne ting i Koranen. Der sies det at ”Se rundt dere!” Ens største eksempel er en selv. Det sier Koranen veldig mye. Tenk på seg selv. Se på din kropp. Er det noe av en skaper eller er det av seg selv? Hvis man bare tenker på seg selv, så kan man forstå Gud. Det er bare det at man gidder ikke.

Ahmed viser her til hvordan Koranen oppfordrer mennesket til å observere seg selv som et tegn på Guds eksistens. ”Hvis man bare tenker på seg selv, så kan man forstå Gud” sa Ahmed. Flere av informantene viste til et slikt aspekt da vi snakket om Allahs tilstedeværelse i hverdagen.

7.3: Se på deg selv!

Saima fortalte at hun trodde Allah var til stede gjennom sitt skaperverk, og brukte seg selv som eksempel for å illustrere dette:

Saima: Det syns jeg, at hver gang hjertet mitt banker, hjertet mitt spør Allah: ”Kan jeg banke? Kan jeg banke? Kan jeg banke?”[slår hånden mot brystet for å illustrere hvert hjerteslag] Så Allah er på en måte overalt. Allah er nærmere enn det jeg tror. Nærmere enn pulsåren min, sies det. Så i hverdagen på en måte, der er jo Allah hele tida.

Saima viser her til Allah som en iboende kraft i mennesket; den styrende instans bak alle legemlige funksjoner. Hvis man stopper opp og kjenner etter, for eksempel på ens hjerte som banker, vil man også bli bevisstgjort Guds tilstedeværelse.

Hva gjør en slik forståelse med den troendes selvbylde? Khadija snakket om hvordan kroppen var en gave fra Gud, og dette forpliktet henne til å ta godt vare på den.

Khadija: Livet mitt er jo egentlig ikke mitt. Det er en gave fra Allah. Det er Allahs eiendom. Og derfor skal jeg ta vare på livet mitt. Jeg skal for eksempel ikke skade kroppen min. Jeg må prøve å leve sunt fordi det er en slags zakāh. Zakāh er liksom almisje. Fordi kroppen min har også godt av det. Øynene mine har også godt av det. Jeg skal ta vare på meg selv, jeg skal ta vare på helsa mi, på livet mitt, på alle rundt meg fordi det er ikke mitt. Det er Allahs. Allah har gitt det til meg.

Khadija mener at dette illustrerer det kjærlighetsforholdet hun har til Allah. Gud har gitt henne kroppen i gave, og fordi hun elsker Ham ønsker hun også å ta vare på denne. ”Samtidig er det en slags kjærlighetssorg”, sier hun. ”At jeg lengter etter Ham.” Khadija nevner dette savnet flere ganger i samtalen. Jeg spør om kjærlighetssorgen er en konstant følelse i henne, og hun svarer at den alltid er til stede. ”Hele tiden. Veldig sterkt.”

Når Khadija gjør dhikr¹⁷⁵ kjenner hun at det gir et sterkt trykk på hjertet. ”Så jeg føler liksom at det er hjertet mitt som roper på Allah.” Dette konstante savnet etter Gud kan ses i sammenheng med tanken om at Han har skapt henne. Kroppen hennes hører hjemme hos Allah.

Etter at Khadija har fortalt om sin kjærlighetssorg, glir samtalen raskt over til døden. Jeg får inntrykk av at hun opplever denne som noe vakkert. Gjennom døden gir mennesket slipp på lengselen etter Gud, for det er da de endelig får møte Ham. Hun forteller at Allah har snakket om døden i Koranen. ”Når sjelen går ut av et menneske, så er det jeg som er mest nær han.” Khadija understreker at det kun er Gud som kan se denne prosessen. Vi mennesker ser bare en død kropp, mens Han ser sjelen som forlater legemet. ”Det er bare Allah som vet det.” Gud er altså den som kan komme mennesket nærmest.

¹⁷⁵ *dhikr*, «ihukommelse av Gud»; åndelig øvelse, rituale hvor bestemte bønner blir gjentatt etter et fastlagt mønster. (Kilde: Vogt, *Islam på norsk*, 261).

Den troende opplever å være skapt av Gud. Asha beskrev hvordan denne selvforståelsen påvirket hvordan hun så på livet generelt. For henne ga troen på Gud en visshet om at hennes eksistens var betydningsfull, og i dette lå også et element av trøst. ”Ja, for du tenker litt annerledes i hverdagen din også...”, sier hun. ”At uansett om det er hardt og sånn, ikke sant, så tenker du på det at du skal møte dine kjære igjen. Og i hverdagen din også. At vi er skapt for en grunn, liksom. Bare det gir et meningsfylt liv.” Asha viser her til troen som noe meningsbærende, som hjelper henne gjennom motgang og tøffe utfordringer. I hennes hverdag er dette aspektet hele tiden til stede, og gir henne trygghet og en følelse av å være betydningsfull.

7.4: Når er man bevisst Gud?

Som vi har sett, opplever informantene Allah på flere ulike arenaer. Tanker om Guds nærvær knyttes gjerne opp til Koranen og de referansene man finner her. Ideen om at man kan erfare Ham gjennom verden, eller ved å se på seg selv, finner de bekreftelse på i Guds skrevne ord.

Som nevnt følte jeg ofte at det var vanskelig å bli forstått på spørsmål om Allahs tilstedeværelse. Tenker informantene over dette til daglig, eller er det mer et ubevisst element i deres liv? Da jeg spurte Asha om dette, mente hun at man alltid var bevisst Allahs nærvær, men at man ofte trengte å konsentrere seg litt for virkelig å kjenne det:

Asha: Man har det i sitt hjerte hele tiden altså. Egentlig. Fordi man har troen her, ikke sant? Så Han er jo der Han og. Så Han ser jo hele tiden og alt dette her. Men man må nesten *lytte*, som et hett tips, for å kunne kjenne det. Kjenne på seg at det er sånn... Det kan være at jeg gjør det i en vanlig hverdag, også kan det hende at jeg ikke gjør det i en vanlig hverdag. Det er ofte at det liksom er noen øyeblikk der jeg behøver å være det. [Ler] Enkelt sagt... Det blir liksom sånn ”halleluja-opplegg”, men det er faktisk sånn det er. Med å tro. Og man tror jo at det er noe overnaturlig, så *er* det faktisk en overnaturlig opplevelse. For man har jo Gud overalt.

På samme måte som konsentrasjon er viktig under bønner, må man også kjenne etter hvis man skal erfare Guds nærvær i hverdagen. Asha viste til hvordan det gjerne er i bestemte situasjoner man husker dette. Et slikt poeng kom også frem da vi snakket om salāh. Flere av informantene la vekt på at det var lettere å be med innlevelse dersom man ba om noe konkret. Dette kan tyde på at Allahs nærvær kanskje oppleves sterkest når man trenger Ham. Gud gir trygghet, trøst og håp til den troende, og bevisstgjør han gjennom dette på sin tilstedeværelse.

Allahs nærvær kan også oppleves gjennom takknemligheten for det Han har gitt deg. Skjønnheten i Hans skaperverk, din egen eksistens eller Koranens budskap tydeliggjør Guds plan og vitner om Hans tilstedeværelse i ditt liv. ”Å leve i mottakelsen av og takknemligheten for denne virkeligheten er å leve i tro”, sa Engedal innledningsvis i dette

kapittelet.¹⁷⁶ Dette beskrev også flere av informantene. Selv om mange hadde problemer med å sette ord på opplevelsen av Guds nærvær, hadde de likevel en bevissthet om Hans tilstedeværelse.

¹⁷⁶ Engedal, "Gudserfaring og identitetsdannelse", 108.

Kapittel 8: Konklusjon

På bakgrunn av et møte med en enkelt informant, ønsket jeg å se på unge muslimers forhold til og forståelse av sin gud. I den tidligste fasen av feltarbeidet fokuserte jeg hovedsaklig på begrepet *gudsopplevelse*. I arbeidet med masteroppgaven har jeg hele tiden forsøkt å holde fast ved dette fokuset, selv om jeg ofte måtte formulere meg annerledes i møte med informantene. Jeg har tatt for meg personlig tro og religiøs praksis for å belyse oppgavens problemstilling.

Allerede tidlig i prosessen møtte jeg på utfordringer, da det var vanskelig å få personer til å stille opp på intervju. Jeg mener dette har sammenheng med oppgavens tema. Også under intervjuene var det vanskelig å bli forstått, og dette tyder nok på at informantene ikke var vant til å snakke om gudsopplevelse. Jeg mener likevel å ha fått et inntrykk av hvordan de unge norskpakistanerne erfarer Allahs nærvær, og hvilke tanker og følelser de har for Ham.

8.1: Tilnærming til problemstillingen

Under intervjuene mine innledet jeg alltid med å spørre informantene litt om religiøs opplæring i oppveksten. Hvem lærte dem om Gud, hva ble de fortalt og hvilke tanker gjorde de seg om Ham som barn? Flertallet gav uttrykk for at de ikke var fornøyd med den religiøse opplæringen de hadde fått. Særlig kvinnene viste til en tydelig søken etter mening. De ønsket å forstå hensikten med den religiøse praksisen. Et annet sentralt trekk var at mange tok avstand fra foreldrenes måte å praktisere islam på. De mente at den eldre generasjonen blandet kultur og religion, og ønsket at fokuset skulle ligge på sistnevnte. Disse to aspektene, søken etter mening og avstanstagning fra foreldrenes religiøse tilnærming, har allerede vært fremme i de senere års islamforskning. Olivier Roy er en av dem som viser til slike tendenser, når han beskriver unge muslimer i Vesten. Han mener å se en tendens til nytenkning hos den yngre generasjonen. De opplever foreldrenes tilnærming til islam som lite tilfredsstillende, og fremmer andre perspektiver i sin forståelse av religionen. Ønsket om å finne *sannheten* fremmes som et sentralt aspekt i Roys forskning, og denne tendensen var også tydelig i mitt materiale. Mine informanter fremmet søken etter *mening* som en viktig del av deres religiøse identitetsarbeid. De ville forstå islams tekster og ritualer, et behov jeg mener har sammenheng med den individualiseringstendens Roy viser til i sin forskning.

En annen problemstilling, som er forsket mindre på når det gjelder islam, er sammenhengen mellom livshistorier og tro. I mitt materiale er personlige fortellinger sentrale, og er med på å forklare og legitimere enkeltpersoners religiøsitet. Dette gjelder ikke bare

historien om eget liv, men vises også i beskrivelser av familiemedlemmer og religiøse forbilder.

Man kan argumentere med at de fleste muslimer fødes inn i en tradisjon, hvor islam er naturlig til stede gjennom barndom og oppvekst. Likevel kunne de fleste av mine informanter vise til en bestemt periode i livet hvor troen og forholdet til religionen ble viktigere for dem. Det var ikke før de satte seg dypere inn i islam, og tok en selvstendig avgjørelse i forhold til sin tro, at de fikk et personlig forhold til Gud. Sissel Østberg setter i denne sammenheng et skille mellom aldersspesifikke, og individuelle overganger i livet.¹⁷⁷ De fleste av mine informanter utviklet en bevissthet om egen tro ved inngangen til tidlig voksen alder. Jeg la etterhvert merke til hvordan disse historiene liknet hverandre både i innhold og form, og relaterte dem derfor til det Østberg beskriver som *aldersspesifikke* overganger i livet. I tillegg til disse fortellingene beskrev mange også mer individuelle erfaringer som hadde vært med på å prege deres tro.

8.2: Forbilders betydning

I utformingen av en personlig religiøsitet knyttet mange informanter sin tro opp til religiøse forbilder. De fleste informantene oppga nåtidige personer i denne forbindelsen. Behovet for noen som kan sette religionen inn i en samtidskontekst var sentralt her. Jeg mener at forbildenes rolle har sammenheng med minoritetssituasjonen og ønsket om å forstå islam. Informantene representerer en religiøs minoritet de stadig blir påminnet om at de tilhører. Dette forsterker behovet for å forstå islam, og påvirker også deres tro.

Olivier Roy beskriver hvordan majoritetssamfunnet fremmer en *objektivering* av islam.¹⁷⁸ Den troende opplever at hans religion er i fokus, og dette skaper et økt behov for kunnskap. De unge norskpakistanerne jeg intervjuet blir hele tiden stilt utfordrende spørsmål om islam, og ønsker å møte slike situasjoner med klare og konkrete svar. Som en følge av dette knytter mange sin tro opp til konservative forbilder, som gir enkle forklaringer på vanskelige problemstillinger.

Et uventet funn i forhold til de religiøse forbildene var at informantene ofte fant dem i den nærmeste familien. Selv om de unge norskpakistanerne var uenige i foreldrenes religiøsitet, oppga overraskende mange dem som forbilder. Dette kan relateres til fokuset på livshistorier, noe vi blant annet så i Ashas beskrivelse av sin mor. Hun er analfabet, og har følgelig ikke den samme kjennskapen til Koranen som sin datter. Anerkjennelsen av at

¹⁷⁷ Østberg, *Muslim i Norge*, 166.

¹⁷⁸ Roy, *Globalized islam*, 154.

foreldrene har et annet utgangspunkt gjør at man ser deres religiøsitet i forhold til det livet de har levd. Sentralt i denne sammenhengen er selvfølgelig også den vekt som legges på at barn skal respektere sine foreldre. Dette er en svært viktig verdi i islam, og følgelig noe informantene ønsket å leve etter.

8.3: Relasjonen til Gud

Under samtaler om utviklingen av en personlig religiøsitet dreide mye seg om identitet, men jeg fikk også innblikk i hvilken rolle Gud hadde i informantenes liv. I denne sammenhengen var særlig tre aspekter sentrale. For det første var Allah en motivasjon i norskpakistanernes *selvutviklingsprosess*. De ønsket å være gode muslimer, slik at Han ble stolt av dem. Gjennom religiøs praksis og gode gjerninger mente de å kunne glede Gud. Dette selvutviklingsaspektet kan knyttes opp til et annet punkt, nemlig *fromhetsidealet*. En ting var å praktisere salāh og faste under ramadan, men flere av informantene la også vekt på at Gud så det de tenkte og følte. Allah kjenner det som er skjult i menneskets indre, og derfor er det viktig å holde hjertet og sjelen ren. Taqwābegrepet er sentralt i denne sammenhengen. En konstant bevissthet om Guds allvitenskap, og frykten for Hans dom, hjelper den troende til å leve et fromt liv. En tredje egenskap ved informantenes forhold til Allah var hvordan mange fant *trøst* i å være del av en større plan. Når de møtte utfordringer eller motgang i livet, hjalp troen på Gud dem til å mestre det som var vanskelig. Tanken om at alt som skjer har en mening fremmer trygghet, tillit og håp hos informantene.

Sammenhengen mellom tro og praksis

Under intervjuene ble jeg ofte overrasket over hvor ærlige og åpne mine informanter var. I møtet med en fremmed masterstudent, utstyrt med båndopptaker og notatblokk, delte de – tilsynelatende ubekymret – sine personlige tanker og følelser med meg. Likevel var det vanskelig for dem å tilnærme seg oppgavens problemstilling. Jeg opplevde ofte at informantene kunne ha problemer med å gi uttrykk for sin tro. Kommentarer som ”du bærer det alltid med deg” eller ”det ligger i hjertet” ble gjerne brukt i slike sammenhenger. Det kunne virke som om fokuset i større grad lå på korrekt religiøs atferd. Det å være en ”god muslim” ble ofte nevnt, og da snakket man gjerne om dem som var flinke til å gjennomføre de religiøse pliktene.

Sammenhengen mellom tro og praksis var sentral i informantenes beskrivelser av sitt religiøse liv. De tydeligste beskrivelsene av Allahs tilstedeværelse kom også i samtaler som omhandlet religiøs praksis. Det kan virke som om det var lettere å beskrive personlige

erfaringer dersom disse var knyttet opp til konkrete handlinger eller situasjoner. Mange understreket også hvordan praksisen kunne være til hjelp for å bevisstgjøres egen tro.

Kjønnspektivet – nok en gang

Det som kanskje overrasket meg mest under materialeinnsamlingen, var den tydelige forskjellen jeg fant mellom menns og kvinners gudsopplevelse. Dette var særlig tydelig i samtaler om salāh. Menn la vekt på *pliktaspektet*, mens kvinnene i større grad beskrev sine personlige opplevelser knyttet til bønner. Jeg hadde faktisk ikke ventet at dette skulle være så gjennomgående, og brukte derfor en del tid på å finne ut hvordan jeg skulle forholde meg til en slik problemstilling. Jeg knyttet det tidlig opp til bønnesituasjonens kontekst, og tror fremdeles at det er en sammenheng mellom hvor man ber og hvordan dette oppleves. Det bør likevel understrekes at årsakene til en slik kjønnsforskjell nok er langt flere og mer komplekse enn hva det er rom for å diskutere innen rammene av denne oppgaven. Jeg har valgt å ikke gå noe dypere inn på denne problematikken, da den er svært omfattende, og oppfordrer her til videre forskning.

Gudsopplevelse

Følelsen av at Gud er til stede arter seg forskjellig for ulike personer. Enkelte opplever Ham via inntrykk de får i sin hverdag. Gjennom å observere verden rundt seg, får informantene flere bekreftelser på Guds eksistens. Ved å tillegge omgivelsene en dypere mening, som for eksempel tanken om at alt rundt dem er skapt av en høyere makt, relaterer de sine erfaringer til Allah. Andre trenger mer ro og konsentrasjon for å oppnå kontakt. Ikke alle opplever Guds kjærlighet som en konstant kraft, og mange må anstrenge seg litt for å nærme seg Ham. Spesielle historier, for eksempel knyttet til endringer eller betydningsfulle øyeblikk i livet, dukket gjerne opp i slike tilfeller. Noen informanter viste til at de hadde stått overfor et vanskelig valg eller tøffe utfordringer, hvor de opplevde at Gud hadde hjulpet dem i riktig retning.

Guds tilstedeværelse i hverdagen var ikke noe informantene tenkte på hele tiden. Slike erfaringer var gjerne knyttet til spesielle øyeblikk eller situasjoner. Det var gjerne når de trengte Allah, eller følte takknemlighet for det Han hadde gitt dem, at de kjente Hans nærvær.

Referanseliste

Bibliografi

- Bell, Cathrine. *Ritual: Perspectives and dimensions*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Bowker, John. *Gud: En historisk fremstilling*. Oversatt av Torbjørn Vike. Gjendiktninger ved Jan Erik Rekdal. Oslo: Andersen & Butenschøn AS, 2003.
- Brandth, Berit. "Gruppeintervju: perspektiv, relasjoner og kontekst". I *Kvalitativ metode i samfunnsforskning*. Redigert av Harriet Holter og Ragnvald Kalleberg, 145-165. Oslo: Universitetsforlaget, 1996.
- Chittick, William C. *Sufism: A short introduction*. Oxford: Oneworld Publications, 2000.
- Engedal, Leif Gunnar. "Gudserfaring og identitetsdannelse". I *Tro: 13 essays om tro*. Redigert av Jan Olav Henriksen, 94-112. Oslo: Kom forlag as, 2006.
- Furseth, Inger. "Tro, kjønn og livshistorie". I *Tro: 13 essays om tro*. Redigert av Jan Olav Henriksen, 43-59. Oslo: Kom forlag as, 2006.
- Heiler, Friedrich. *Prayer: A study in the history and psychology of religion*. Oxford: Oxford University Press, 1932.
- Holter, Harriet. "Fra kvalitative metoder til kvalitativ samfunnsforskning". I *Kvalitative metoder i samfunnsforskning*. Redigert av Harriet Holter og Ragnvald Kalleberg, 9-25. Oslo: Universitetsforlaget, 1996.
- Jacobsen, Christine M. *Tilhørighetens mange former: Unge muslimer i Norge*. Oslo: Unipax, 2002.
- Leirvik, Oddbjørn. *Islamsk etikk: Ei idéhistorie*. Oslo: Universitetsforlaget, 2002.
- Mikaelsson, Lisbeth. "Selvbiografien som personlig myte". I *Myte magi og mirakel: I møte med det moderne*. Av Bente Gullveig Alver, Ingvild Sælid Gilhus, Lisbeth Mikaelsson, og Torunn Selberg. 75-96. Oslo: Pax Forlag A/S, 1999.

- Mikaelsson, Lisbeth. "Studiet av livsskildringer i religionsvitenskapen". I *Metode i religionsvitenskap*. Redigert av Siv Ellen Kraft og Richard J. Natvig, 106-124. Oslo: Pax Forlag A/S, 2006.
- Nielsen, Finn Sivert. *Nærmere kommer du ikke: Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Bergen: Fagbokforlaget, 1996.
- Nielsen, Jørgen. *Muslims in Western Europe*. Second Edition. Edinburgh: Edinburgh University press, 1995.
- Raaheim, Arild og Raaheim, Kjell. *Psykologiske fagord: Fra engelsk til norsk*. 7. utgave. Bergen: Fagbokforlaget, 1998.
- Ramadan, Tariq. *To be a European Muslim: A Study*. Leicester: The Islamic Foundation, 1999.
- Rasmussen, Lissi. "Indledning". I *Islam, kristendom og det moderne: En antologi*. Redigert av Lissi Rasmussen og Lena Larsen, 7-11. København: Tiderne skrifter, 2004.
- Repstad, Pål. *Religiøst liv i det moderne Norge: Et sosiologisk kart*. Kristiansand: Høyskole Forlaget AS, 2000.
- Roy, Olivier. *Globalized Islam: The search for a new ummah*. London: Hurst & Company, 2004.
- Vogt, Kari. *Islam på Norsk: Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Oslo: J. W. Cappelens Forlag a. s., 2000.
- Wulff, David M. *Psychology of religion: Classic and Contemporary*. Second Edition. Hoboken: John Wiley & Sons, Inc, 1997.
- Østberg, Sissel. *Muslim i Norge: Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*. Oslo: Universitetsforlaget, 2003.

Elektroniske kilder

Oddbjørn Leirvik. 2001: *Islam i Norge*. Oversikt med bibliografi. Elektronisk versjon som oppdateres kontinuerlig.

<http://folk.uio.no/Leirvik/tekster/IslamiNorge.html>, lest 04.02.2005.

”Om MSS”

<http://foreninger.uio.no/mss/mssInfoNy/ommss.html>, lest 01.02.2006.

”Hva er PSS?” og ”Historikk”

<http://foreninger.uio.no/pss/OmPSS.html>, lest 01.06.2007.

”Innvandrerbefolkningen: Folkemengde 1.januar 2006 og 2007 og endringene i 2006, etter innvandringskategori og landbakgrunn. Absolutte tall.”

<http://www.ssb.no/innvbef/tab-2007-05-24-01.html>, lest 28.05.2007.

”The Charming and Charismatic founder of the IPCI”

<http://www.ahmed-deedat.co.za/frameset.asp>, lest 13.03.2007.

”About Dr Zakir Naik”

<http://www.drzakirnaik.com/Home/AboutMe/tabid/54/Default.aspx>, lest 13.03.2007.

”Islamic International School”

<http://www.drzakirnaik.com/IISSchool/tabid/59/Default.aspx>, lest 01.06.2007.

”About Shaikh Nuh Ha Mim Keller”

<http://www.masud.co.uk/ISLAM/nuh/default.htm>, lest 13.03.2007.

”The Place of Tasawwuf in Traditional Islam”

<http://www.masud.co.uk/ISLAM/nuh/sufitlk.htm>, lest 14.04.2007.

”Becoming Muslim”

<http://www.masud.co.uk/ISLAM/nuh/bmuslim.htm>, lest 13.03.2007.

Syed Abu-Ala`Maududis surahintroduksjoner til Koranen: ”36. Yasin.”

<http://foreninger.uio.no/mss/koranen/introsurah/i036.html#36.Yasin>, lest 09.04.2007.

Syed Abu-Ala`Maududis surahintroduksjoner til Koranen: ”1. Fatihah.”

<http://foreninger.uio.no/mss/koranen/introsurah/i001.html#1.Fatihah>, lest 09.04.2007.

Syed Abu-Ala`Maududis surahintroduksjoner til Koranen: ”103. Al- 'Asr.”

<http://www.foreninger.uio.no/mss/koranen/introsurah/i103.html>, lest 09.04.2007.

Andre kilder

Deedat, Ahmed. *Man – God relationship in islam*, foredrag utgitt på DVD av Islamic Dawah Center International.

Koranen. Tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg med innledende essay av Kari Vogt. Oslo: De norske bokklubbene, 2000.

Naz, Najeebur Rahman. "Bønn i hverdagen". I: *Salam* nr 4 høst 2005. 6-8.

Solberg, Karima. *Faste: En vei til taqwa*. Foredragsnotater mottatt på mail 31.10.2006. En bearbeidet versjon av disse skal etter planen publiseres på *islam.no*. I dag ligger en eldre artikkel om temaet på *islam.no*, publisert 06.09.2003. Denne er tilgjengelig på:

<http://www.islam.no/newsite/content/default.asp?Action=Article&nTopPage=2&nPag>, lest 20.05.07.

The Encyclopedia of Islam. Volume 2. Leiden: E.J.Brill, 1965.

The Encyclopedia of Religion. Volume 11. New York: Macmillian Publishing Company, 1987.

The Oxford Dictionary of Islam. New York: Oxford University Press, 2003.