

din

Nr. 1/2024

TIDSSKRIFT FOR RELIGION OG KULTUR



Kunstner: Olaf Krohn. Orientalist-kongressens fest på Bygdøy 9/9-1889. Akvarell, Byhistorisk samling, Oslo Museum.

Islamforskning i Norge 200 år etter Holmboe



NOVUS FORLAG

eISSN: 2387-6735



Innhold

4 Om bidragsyterne

6 Redaksjonelt

7 Innledning

AV MARIANNE HAFNOR BØE, NORA S. EGGEN OG EIRIK HOVDEN

Vitenskapelige artikler

14 «[E]n kold Spekulation, der lader Hjertet uberørt og uforandret»

– Legasjonspresten Peter Bloms blikk på islam

AV NORA S. EGGEN

40 Hvordan forstå endringer i før-moderne sharia?

– Et nærmere blikk på den rettsvitenskapelige tradisjonen i perioden 1200–1800

AV EIRIK HOVDEN

65 Islam og muslimer i NRK Dagsrevyen i 2021

AV AUDUN TOFT

91 Forskning og formidling i et minefelt – å studere islamismen

AV BJØRN OLAV UTVIK

Fagtekster

114 Minoritetsmetodologi i islamforskningen

AV MARIANNE HAFNOR BØE OG INGVILD FLASKERUD

- 126 Emic-Etic Distinction and Islamic Studies in Oslo/Norway
AV SAMI AL-DAGHISTANI
- 140 Islamsk universitetsteologi – i Oslo?
AV ODDBJØRN LEIRVIK
- 145 Christopher Andreas Holmboe, Paris og et akademisk orientalistisk nettverk på 1800-tallet – Noen kommentarer
AV GUNVOR MEJDELL
- 156 Islamforskning og historieforskning
AV KNUT S. VIKØR

Bokmeldinger

- 163 Religionsbegreppet inom den svenska radikalnationalismen
Tomas Poletti Lundström. *Trons försvarare: Idéer om religion i svensk radikalnationalism 1988–2020*.
AV FILIP SKIÖLD BENGTTSSON
- 166 Prester som kilder til et annet Norge
Gina Dahl. 2023. *Prestene forteller: Kirkeliv i Norge 1750–1850*.
AV INGE ANDERSLAND

Presentasjon av ny ph.d.-avhandling

- 168 Marius Linge. *Islam in Everyday (Street-) Life: Identities, Rituals, Redemption and (De-) Radicalization*.
AV MARIANNE HAFNOR BØE

Om bidragsyterne

Inge Andersland

Førsteamanuensis, Institutt for pedagogikk, religion og samfunnsfag, Høgskulen på Vestlandet, Bergen

Inge.Andersland@hvl.no

Filip Skiöld Bengtsson

Masterstudent i religionsvitenskap, Södertörns högskola

filipskiold@hotmail.com

Marianne Hafnor Bøe

Professor, Institutt for kultur- og språkvitenskap, Universitetet i Stavanger

Marianne.boe@uis.no

Sami al-Daghistani

Førsteamanuensis, Universitetet i Lund.

sami.al_daghistani@ctr.lu.se

Nora S. Eggen:

Førsteamanuensis, Det teologisk fakultet, Universitetet i Oslo.

n.s.eggen@teologisk.uio.no

Ingvild Flaskerud

Forsker, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo

ingvild.flaskerud@teologi.uio.no

Eirik Hovden

Forsker, Institutt for fremmedspråk, Universitetet i Bergen

Eirik.hovden@uib.no

Oddbjørn Leirvik

Professor emeritus, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo

oddbjorn.leirvik@teologi.uio.no

Gunvor Mejdell

Professor emerita, Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo

gunvor.mejdell@ikos.uio.no

Audun Toft

Førsteamanuensis, MF vitenskapelig høgskole

Audun.Toft@mf.no

Bjørn Olav Utvik

Professor, Senter for islam- og midtøstenstudier, Universitetet i Oslo

b.o.utvik@ikos.uio.no

Knut S. Vikør

Professor emeritus, Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap, Universitetet i Bergen

Knut.vikor@uib.no



Redaksjonelt

Denne utgaven av *Dīn: Tidsskrift for religion og kultur* markerer et tidsskifte i *Dīn*'s historie. For første gang siden oppstarten av tidsskriftet i 1999, utgis *Dīn* som en rent digital utgave. Grunnen er at antallet abonnenter dessverre er blitt for lavt til at utgivelse av trykte tidsskriftutgaver er mulig å gjennomføre økonomisk. Vi i redaksjonen har derfor, i samråd med redaksjonsrådet, besluttet å avvile utgivelse av trykte utgaver av *Dīn*. Dette er både leit og beklagelig, og vi er mange som vil savne de fargerike heftene i våre bokhyller.

På samme tid gir overgangen til rent digitale utgivelser av *Dīn* oss mulighet til å forbedre den digitale utgaven av tidsskriftet. Fra og med denne utgivelsen, er *Dīn* DOI-registrert. DOI står for *Digital Object Identifier*, og innebærer at utgivelsene følger en felles internasjonal standard. Utgivelsene får en permanent identifikator, som er sporbar og inneholder metadata som kan oppdateres. DOI-registrering vil støtte opp under kvalitetssikring og verifisering av utgivelser i *Dīn*. Vi i redaksjonen mener dette er et viktig steg i retning av å sikre økt synlighet og tilgjengelighet for forskningen som publiseres i *Dīn*.

Dette temanummeret er viet innlegg og diskusjoner som ble presentert på forskningskonferansen «Islamforskning i Norge 200 år etter Holmboe: hvem, hva, hvorfor?», som ble avholdt ved Universitetet i Oslo høsten 2022. Innholdet blir presentert i en tematisk innledning av temanummerets gjesteredaktører. De to neste utgavene av *Dīn*, høsten 2024 og våren 2025, er også viet temanummer med egne gjesteredaktører. Høsten 2025, inviterer vi igjen til åpent nummer av *Dīn*, og åpner allerede nå til innsending av artikkelutkast og ideer på din@novus.no. Vi håper dere følger med oss videre.

Marianne Hafnor Bøe

Jane Skjoldli

Ragnhild Johnsrud Zorgati



Innledning

AV MARIANNE HAFNOR BØE, NORA S. EGGEN OG EIRIK HOVDEN

I dette temanummeret av *Dīn* presenteres videreutviklede konferanseinnlegg fra forskningskonferansen *Islamforskning i Norge 200 år etter Holmboe: hvem, hva, hvorfor?* Konferansen fant sted 28. – 29. oktober 2022, med det formål å samle så mange som mulig av forskere i Norge fra ulike disipliner og fagområder relatert til islam og muslimer. Konferansen var ment å på den ene siden synliggjøre fagmiljøer og enkeltforskere for hverandre, og på den andre siden å være en anledning til å videreutvikle fagkritiske samtaler på tvers av institusjoner og disipliner. Konferansen var også åpen for publikum.

Anledningen for konferansen var en markering av at forskning og undervisning i fag og emner på dette feltet kan sies å strekke seg 200 år tilbake i tid, til få år etter grunnleggelsen av Universitetet i Oslo som Norges første universitet i 1811. I 1822 ble nemlig orientalsisten og numismatikeren Christopher Andreas Holmboe ansatt, først som lektor og fra 1825 som professor i østerlandske språk ved det som da het Det Kongelige Fredriks Universitet. Holmboe underviste blant annet i arabisk språk, og både i sin forskning og sin undervisning jobbet han med religiøst og historisk sentrale arabiskspråklige tekster og annet materiale, det siste særlig som bestyrer av Universitetets Myntkabinett gjennom nesten fem tiår (1830–1876). I 1829 utga Holmboe den antagelig første teologiske utlegningen om islam på norsk, med sin oversettelse av Imam Birgivī Mehmed Efendi's (1523–73) *Vasiyyetnāme*, med den norske tittelen *Tyrkisk Katekismus, eller Udtog af Tyrkernes Troeslære: Til Brug for Ungdommen*.

Forskere i Norge med interesse for islam og muslimske kulturer jobber i dag ved en rekke ulike fag- og forskningsinstitusjoner i hele landet. Fra oppstarten i filologisk orienterte studier, er feltet i dag svært sammensatt hva angår forskningsobjekter, kilder, metoder, perspektiver og disiplinære og tverrdisiplinære forankringer. Invita-

sjonen til konferansen gikk ut til over femti navngitte forskere, og både «faglige spørsmål» og «islam og muslimer» ble forstått i videst mulig forstand. Konferansen gjenspeilte derfor store deler av det faglige mangfoldet. I alt 34 deltakere presenterte 32 forskningsbidrag og diskusjonsinnlegg, organisert i seks paneler og tre rundebord. Deltakerne favnet alt fra doktorgradskandidater til seniorforskere.

Konferansebidragene var organisert i fire paneler og tre rundebord. Panelene hadde titlene: faghistorie, unge voksne, kunnskapsproduksjon, det digitale/mediale rommet, og juss, verdier og etikk. Her ble et bredt spekter av pågående forskning presentert, fra tekststudier til kvantitative studier og etnografiske så vel som digital etnografi, eldre og nyere historie og samtidsperspektiver. Konferanseprogrammet, med full oversikt over alle innlegg og sesjoner, er inkludert i dette temanummeret. Deltagerne på konferansen var opptatt av alle de virksomhetene forskere i instituttsektoren så vel som i høyskole- og universitetssektoren er involvert i; forskning, undervisning og formidling. I de tre rundebordene dreide diskusjonene seg blant annet om forskningsobjekter og om ulike forskningsmetoders styrker og svakheter, men også om forskningens vitenskapeteoretiske premisser og utfordringer. Flere uttrykte behov for å holde ved like en fagkritisk samtale om hvilke perspektiver som får, og ikke får, komme til syne i forskningen. Mange var også opptatt av forskningens anvendelse, forskningsformidling og deltagelse i den større, ofte politiserte, offentlige samtalen. Andre spørsmål som sto sentralt, var hvilken innretning undervisningen i høyskole- og universitetssektoren bør tilstrebe å ha i tiden fremover. De siste par ti-årene har strukturene i språkundervisningen så vel som i annen humaniora- og samfunnsvitenskapelig undervisning endret seg betydelig, og flere ytret seg kritisk mot at fokuset på samtidsrelevans i noen grad har gått på bekostning av de historiske forutsetningene for å forstå nettopp samtidskonteksten.

Dette temanummeret av *Dīn* gjenspeiler noen av tematikkene som ble diskutert på konferansen, langs to hovedspor. I det ene sporet presenteres fagfelleverderte vitenskapelige artikler basert på noen av forskningsbidragene, og i det andre sporet presenteres ikke-fagfelleverderte fagartikler som særlig tar for seg fagkritiske, vitenskapsteoretiske og metodologiske problemstillinger.

Den første av de vitenskapelige artiklene er skrevet av Nora S. Eggen og presenterer skriftlige arbeider utgitt av teologen og sognepresten Peter Blom (1828–1912). Selv om Blom var forankret i lokale forhold i Setesdal og på Toten, var han samtidig dypt engasjert i spørsmål relatert til islam og muslimsk tro og praksis. I artikkelen pre-

senterer Eggen hans arbeider og diskuterer hva hans arbeider kan fortelle oss om 1800-talles kunnskapsproduksjon i Norge om islam og muslimer.

Neste artikkel tar for seg et spørsmål som til nå har vært lite belyst i faglitteratur på norsk, nemlig hva slags rammer som gjelder for utvikling av sharia – islamsk lov – og hvordan endringer skjer over tid. Forfatter Eirik Hovden viser, med utgangspunkt i perioden 1200–1800, at i likhet med andre lov- og normsystemer er sharia i stadig endring. Hovden argumenterer også for at et slikt endringsperspektiv på sharia åpner for at maktperspektiver og aktørskap trer tydeligere fram.

Temanummerets tredje artikkel, skrevet av Audun Toft, omhandler NRK Dagsrevyens framstilling av islam og muslimer. Toft analyserer måten Dagsrevyen dekker religion i sine nyhetsinnslag gjennom året 2021. I artikkelen diskuterer Toft på hvilke måter nyhetsdekningen både viderefører og representerer et skille fra tidligere framstillinger av islam og muslimer, som enten har vært konfliktorientert eller sentrert rundt innvandring og integrering. Tofts bidrag utgjør dermed et sentralt bidrag til forskning på medias framstillinger av religion, nærmere bestemt islam og muslimer.

Den fjerde og siste fagfelleverderte artikkelen representerer nok et nytt tema på fagfeltet, nemlig utfordringer som melder seg i studier av og formidling om islamisme. Bjørn Olav Utvik viser både til offentlige diskusjoner og egne erfaringer, og diskuterer på denne bakgrunnen polarisering som finnes på dette feltet. Et sentralt spørsmål er hvilke utfordringer dette medfører i valg av forskningsspørsmål, forskningsmetoder og ikke minst i formidling av forskningsresultater på det polariserte forskningsfeltet som islamisme utgjør.

Neste del av temanummeret inkluderer fem fagtekster. Dette er kortere, ikke-fagfelleverderte tekster som på ulike måter tar opp sentrale problemstillinger på forskningsfeltet islam og muslimer. Med utgangspunkt i begrepet minoritetsmetodologi, inviterer Marianne Hafnor Bøe og Ingvild Flaskerud til refleksjon rundt studiet av minoritetsretninger i islam. De spør om dette studiet innebærer noen særskilte utfordringer sammenlignet med studiet av islam generelt i Norge og Europa. I neste fagtekst, tar Oddbjørn Leirvik opp utviklingen av, og sentrale problemstillinger knyttet til, teologiske islamstudier ved Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo. Sami al-Daghistani reflekterer rundt skillet mellom emiske og etiske tilnærminger til islamstudier i Norge og problemstillinger knyttet til dette. Dette er den eneste teksten i temanummeret publisert på engelsk. Holmboe og hans orientalistiske nettverk på 1800-tallet er utgangspunkt for Gunvor Mejdells fagtekst. Knut S. Vikør

står bak siste fagtekst i temanummeret, som tar for seg islamforskningsmiljøet i Bergen som utgangspunkt for noen disiplin-faglige og metodiske refleksjoner.

I tillegg til disse artiklene som er knyttet til 2022-konferansen, inneholder dette nummeret også to bokanmeldelser og presentasjon av en Ph.D.-avhandling. Betimelig nok faller sistnevnte inn under nummerets hovedtema, nemlig Marius Linges avhandling med tittelen *Islam in Everyday (Street-) Life: Identities, Rituals, Redemption and (De-)Radicalization*.

Program

Islamforskning i Norge 200 år etter Holmboe: hvem, hva, hvorfor?

28. – 29. oktober 2022

Blindern, Oslo

Fredag 28. oktober

Velkommen ved Nora S. Eggen og Ragnhild J. Zorgati

Panel: Faghistorie

Ordstyrer: Eirik Hovden

Gunvor Mejdell: *Holmboe og den nordeuropeiske kanon + undervisning på 1800-tallet*

Ragnhild J. Zorgati: *Orientalistkongressen i Stockholm og Oslo*

Nora S. Eggen: *Legasjonsprestens blick*

Rundebord: Fagutvikling

Ordstyrer: Nora S. Eggen

Knut S. Vikør: *Islamforskning: islamsk historie, muslimsk historie, islamologi?*

Oddbjørn Leirvik: *Islamsk universitetsteologi*

Cecilie Endresen: *Kompleks, relasjonell og kontekstuell islam: sekularistisk ulama, kristne muslimer, fengslede profeter og New Age-islam*

Bjørn Olav Utvik: *Forskning i et minefelt: å studere islamismen (fokus på forskerens rolle)*

Panel: Unge voksne

Ordstyrer: Gina Lende

Marius Linge: *Rituelle repertoarer blant norske muslimer med gatekriminell fortid*

Sveinung Sandberg: «Her i Norge vil det jo ikke være rett»: *unge muslimers forståelse og legitimering av hududstraff*

Eli-Anne Vongraven Eriksen: *Kontinuitet og endring: individualiseringsprosesser i unge muslimske kvinners kunnskapsdannelse og praksis av islam i Trondheim*

Nora Stene: *Hva hvis ... Norske muslimer 22. og 23. juli 2011 (undervisningsbasert forskning)*

Panel: Kunnskapsproduksjon

Ordstyrer: Mona Abdel-Fadil

Christian Mauder: *Letting the Eyes Guide the Tongue in Uttering the Word of God: ‘Abd al-Bāsiṭ al-Malaṭī’s (d. 920/1514) al-Zahr al-maqtūf fī makhārij al-ḥurūf*

Olav Elgvin: *Tre nyanser av kanon: oversettelse og kanoniseringsprosesser i norsk islam*

Gerd Marie Ådna: *Norsk-tyrkisk-kurdisk-arabisk – hvilke språk er mitt sosiale og religiøse språk?*

Rundebord: Fagkritikk/fagutvikling (hvordan institusjonene farger studiet av islam, metode og kildevalg)

Ordstyrer: Safet Bectovic

Ulrika Mårtensson: *Vetenskaps- og teori-fokus i historiska och nutida studier av islam*

Alp Eren Topal og Einar Wigen: *Begrepshistorie og filologi i studiet av tyrkisk og osmansk politisk islam*

Serena Baldari: *Teologiske og relasjonelle koranstudier ved norske universitet*

Sami al-Daghistani: *The State of Research in Islamic Studies – What it is and Whom does it Serve? (Zoom)*

Lørdag 29. oktober

Panel: Det digitale/mediale rommet

Ordstyrer: Cecilie Endresen

Amna Mahmood: Muslimske content creators' bruk av Instagram til å formidle islamsk feminisme i Skandinavia.

Audun Toft: Islam og muslimer i NRK nyheter i 2021

Yuri Kasahara m. fl.: Hatefulle ytringer mot muslimer på norske sosiale medier

Mona Abdel-Fadil: Hijabvitne - et selvpålagt emosjonelt traume

Brynar Lia: YouTube og religiøs ekstremisme i Norge: en case-studie av tre militante muslimske Youtubere og deres publikum

Panel: Juss

Ordstyrer: Marianne Hafnor Bøe

Rania Maktabi: Menns wilaya over kvinner i Midtøsten og Nord-Afrika 1920-2020: statsborgerskap, statsbygging og standardisering av rettigheter

Eirik Hovden: Nye lag av loven kommer til: Eksempler fra Zaydi-tradisjonen, ca 1400-1800

Panel: Verdier og etikk

Ordstyrer: Amna Mahmood

Vibeke Moe: Fortellinger om jøder blant muslimer i Norge

Marita Furehaug: Øko-apokalypse og muslimsk miljøaktivisme: klimaforandringer og endetidsforestillinger

Gina Lende og Kaja Borchgrevink: Muslimske humanitære aktører: mellom utviklingsstudier og islamstudier

Rundebord: Fagkritikk (innhold, hva er med og hva utelates i vår forskning?)

Ordstyrer: Ragnhild J. Zorgati

Ingvild Flakerud: Minoritetsmetodologi i islamforskningen

Marianne Hafnor Bøe: Representasjon og anerkjennelse av minoritetsretninger i islam

Safet Bektovic: *De forsømte forskningsområdene*

Stephan Guth: *Et Midtøsten uten islam*

Avslutning

Vitenskapelige artikler

«[E]n kold Spekulation, der lader Hjertet uberørt og uforandret»

Legasjonspresten Peter Bloms blikk på islam

AV NORA S. EGGEN

Den norske presten Peter Blom (1828–1912) var i svensk-norsk diplomatisk tjeneste i Konstantinopel fra 1858 til 1864, og i de påfølgende tiårene skrev han bøker og artikler som omhandlet kulturelle og religiøse forhold i Konstantinopel og Levanten. Blom var antagelig drevet av en utferdstrang, og av sitt kristne engasjement og ønske om evangelisering. I løpet av årene i Konstantinopel utviklet han også en interesse for islam og muslimer, og han behandlet islam og muslimers praksis inngående i sine skriftlige arbeider. I tre bøker publisert mellom 1870 og 1903 forente Blom trekk fra ulike sjangre, som reiseskildringer, etnografiske opptegnelser, innføringsbøker, misjonslitteratur og polemikk. Fremstillingene av muslimsk tro og praksis er preget av negative forestillinger, men han var også sterkt kritisk overfor ikke-protestantiske kristne trosfeller. Ingen av de tre bøkene fikk bred omtale eller utbredelse i norsk offentlighet, men like fullt kan de fortelle oss noe om den norske kunnskapsproduksjonen om islam og muslimer mot slutten av 1800-tallet.

Nøkkelord: Peter Blom, islam, muslimer, Koranen, Muhammad, 1800-tallet, Norge.

Innledning

På jakt etter skriftlig materiale om islam og muslimer i Norge på 1800-tallet, kom jeg over en håndfull tekster signert P. Blom, en signatur som tilhørte teologen og

sognepresten Peter Blom (1828–1912). I sitt nesten femtiårige virke som prest i Valle i Setesdal og Vardal på Toten, var Blom opptatt av lokale forhold, engasjert i skolevesenet og lokalpolitikk, og han skrev lokalhistoriske bøker om begge bygdene. Men han skrev altså også flere bøker som tar opp blant annet ulike sider ved muslimeres religiøse tro og praksis, Koranen og profeten Muhammads liv og virke. Hvordan hadde det seg at denne lokalt engasjerte bygdepresten ikke bare fattet interesse for islam, men også gjorde dette til et hovedanliggende i flere av sine skriftlige arbeider? Og hva kan hans verk fortelle oss om 1800-tallets kunnskapsproduksjon om islam og muslimer?

Som nyutdannet teolog hadde Blom vært tilsatt som legasjonsprest ved det svensk-norske konsulatet i Konstantinopel (1858–1864), og han skrev senere tre bøker og en rekke artikler som fremstilte ulike sider ved regionen og dens befolkning. Det kristne engasjementet og interessen for Det hellige land ga seg uttrykk i reiseskildringen *Reise til Jerusalem og Omegn* (1870). Bokens beskrivelse av regionen og dens folk viser imidlertid også en særlig interesse for islam og muslimer, og dette temaet behandles mer inngående i neste utgivelse, *Fra Østerland* (1875). Mye tyder på at det var gjennom sitt opphold i Konstantinopel denne interessen ble vekket, og den fulgte ham frem til hans siste utgivelse *Mohammed og Koranen* (1903). Her la han igjen til grunn egne observasjoner og kunnskap innhentet under oppholdet i Konstantinopel, men han konsulterte også en rekke akademiske kilder på ulike europeiske språk, dog ingen på skandinaviske språk. Utover den anseelsen og innflytelsen Blom fikk i sitt lokalmiljø,¹ ser det ikke ut til at hans forfatterskap satte noe stort preg på samtiden eller varige spor i ettertiden.² Heller ikke hans utgivelser om islam ser ut til å ha fått noen særlig utbredelse; de fikk få anmeldelser og inngår, så vidt jeg har kunnet avdekke, ikke i kildetilfanget for senere innføringsbøker. Ikke desto mindre fremviser Bloms forfatterskap en litteratur om islam og muslimer på sent 1800-tall i Norge som hadde trekk fra både den populære reiseskildringssjangeren og fra misjonslitteraturen. I denne artikkelen diskuterer jeg hvordan Bloms blikk på islam og muslimer i de tre nevnte utgivelsene er farget av hans personlige ståsted og erfaringer, så vel som av kulturelle og religiøse strømninger i tiden. Ved siden av å beskrive praksiser slik han observerte dem og lærestoff han hentet fra både akademiske og polemiske kilder, er Blom i sine bøker gjennomgående kritisk evaluende og vurderer observasjonene opp mot sitt eget religiøse ideal, en protestantisk bibeltroskap og pietistisk fromhet.

¹ Oppslag i lokalavisen ved jubileer tyder på dette (*Gjøviks Blad*, lørdag 22. juli 1905; *Gjøviks Blad*, tirsdag 29. desember 1908).

² Ett unntak er at Gjøvik historielag trykte opp igjen hans bok om Vardal prestegjeld i 1983.

Islam og muslimer i 1800-tallets Norge

Kunnskapsproduksjonen om islam og muslimer på andre halvdel av 1800-tallet i Norge kommer til uttrykk i ulike sjangre og innenfor ulike samfunnsfelt. Den akademiske litteraturen hadde sitt utspring i de filologiske og teologiske fagmiljøene ved Det Kongelige Fredriks Universitet (Eggen 2018). Disse fagmiljøene huset allerede et drøyt tiår etter universitetets oppstart, arabiskkompetanse med Christopher Andreas Holmboe fra 1822 som den første lektor og deretter professor i østerlandske språk (Mejdell 2021, Mejdell i dette nummeret). I andre halvdel av 1800-tallet arbeidet filologer ved Orientalisk avdeling av Filologisk seminar og teologer ved Teologisk fakultet med arabiske tekster, som Jens Peter Broch, Alexander Seippel og Elias Blix. Disse forskerne produserte avhandlinger, oversettelser og trykte tekstutgaver som pekte på viktige trekk i arabisk språk og kultur, og som også kunne ha relevans for datidens forståelse av islam. Dessuten var Koranen og andre sentrale tekster viktig didaktisk materiale for deres studenter. Imidlertid var det ingen av disse forskerne som beskjeftiget seg med islam mer spesifikt, eller som skrev innførende tekster om islam eller om muslimer for en bredere offentlighet. Ett unntak er Holmboes oversettelse *Tyrkisk Katekismus, eller Udtog af Tyrkernes Troeslære, Til bruk for Ungdommen*. Da denne oversettelsen av Imam Birgivī Mehmed Efendi's (1523–73) korte gjennomgang av islamsk tro og rituell praksis, *Vasiyyetnāme*, ble publisert i 1829, var den antagelig den første selvstendige innføringen i islam på norsk, riktignok oversatt via en fransk oversettelse av Garcin de Tassy (Eggen 2021, 67).

At det utover 17- og 1800-tallet fantes en allmenn interesse for det såkalt orientalske, som også innebefattet muslimers tro og liv, vitner imidlertid både aviser, tidsskrifter og litterære verk om. Orientalske og pseudoorientalske fortellinger og fabler inngikk på 1700-tallet i et populært litterært repertoar (Nøding 2007, 108–116). Utover 1800-tallet var Orienten ikke minst til inspirasjon for en rekke litterære verk fra forfattere som Vilhelm Krag, Doris Rein, Henrik Ibsen og Knut Hamsun (Oxfeldt 2005). Dessuten ble islam og Muhammad i denne perioden kjent for et norsk publikum gjennom kapitler i ulike pedagogisk rettede utgivelser, som oversiktsverk, historieverk og skolebøker (Husby 2018). I siste halvdel av 1800-tallet finner vi også reiseskildringer med religiøst fokus (Brendemoen 2007, Løvlie 2021, Sandmo 2021), samt en gryende misjonslitteratur rettet mot misjonsmarker blant muslimer (Mikaelsson 2003, Eggen 2021). Bøker om islam og oversettelser av Koranen inngikk i private, norske boksamlinger (Dahl 2011, 88), og at det fantes folk i Norge som befattet seg med islam vitner for eksempel en upublisert oversettelse av Koranen ved Karl Johan Tøftner (1881–1964) om (Eggen 2017).

Peter Bloms forfatterskap

Peter Blom skrev flere artikler som først ble publisert i tidsskriftene *Evangelisk ugeblad* (KbH) og *Norsk kirketidende* (utgitt 1856–1863 og fortsatte som *Luthersk kirketidende*), og som deretter i lett redigert form ble gjengitt i bokutgivelser eller gjenpublisert for et allment publikum i artikler i *Morgenbladet*. Dette var gjerne allmenopplysende tekster, som for eksempel en artikkel om jødene i Konstantinopel ([Blom] 1861) og en annen artikkel hvor Blom tar for seg ulike kategorier muslimske studenter og lærde (Blom 1876b).

Bloms bøker plasserer seg innenfor flere sjangre, og kan sorteres i tre kategorier. En rekke bokutgivelser tilhører samlekategoriene oppbyggelig litteratur. Her finner vi samlinger av salmer og bønner (utg. henholdsvis 1861, 1862, 1866), andakter og prekener (utg. henholdsvis 1863, 1867, 1885). Flere av disse bøkene ble utgitt mens Blom var i Konstantinopel, og de var ment til bruk i den daglige driften av konsulatets kapell og i virksomheten blant skandinaviske sjøfolk. Senere skrev Blom en katekismeforklaring, som var ment å fornye og forenkle sjangeren (Blom 1892, [3]), men som verken kom i særlig bruk eller ble godkjent for bruk i skolen (Haraldsø 1992, 245, Skrunes 1995, 191, fotnote 260).

Innenfor sjangeren lokalhistorie skrev Blom bøker om de to prestegjeldene han selv virket i, henholdsvis Valle i Setesdal (1896) og Vardal på Toten (1899). I disse bøkene beskrev han historie og lokale skikker, sagn og fortellinger, topografi og toponymi, natur og klima, jordbruk, skogbruk og annen næringsvirksomhet. Han var særlig opptatt av de sosiale forholdene, skolevesenet og ikke minst den kirkelige lokalhistorien, og her inngår også Bloms egen historie i kapitler med prestebiografier (Blom 1896, 104–107, Blom 1899, 78–80). I diktsyklusen *Kunstner og kristen* (1902) vender Blom tilbake til Setesdal. Her beskriver han vekselvis i første- og tredjeperson den fiktive personen Svein gjennom troskamp og kunstnerliv som maler i forskjellige europeiske byer. Selv om de biografiske detaljene er svært ulike for Peter og Svein, kan man ane en gjenkjennelig grunntone fra betraktningene i hans andre bøker, særlig hans inderlige kristentro.

I en siste gruppe utgivelser finner vi reiseskildringer og personlige betraktninger i kombinasjon med trekk fra opplysende litteratur og polemisk misjonslitteratur. Det er i disse utgivelsene vi blant annet finner beskrivelser av muslimsk tro, ritualpraksis og skikk og bruk. Mens vekten ligger på folkelivsskildringer i de to tidligste utgivelsene *Reise til Jerusalem og Omegn* (1870) og *Fra Østerland* (1875), er den siste boken, *Mohammed og Koranen* (Blom 1903), i større grad en teoretisk innføring

basert på publiserte kilder. I denne artikkelen tar jeg for meg disse tre bokutgivelsene, og jeg diskuterer hvordan denne delen av Bloms forfatterskap var farget av hans personlige ståsted og erfaringer. Fremstillingene endret karakter ettersom Blom fikk tilgang på ulikt kildemateriale, men det sentrale perspektivet og budskapet forble i stor grad uendret.

Formative år i inn- og utland

Peter Bloms biografi er først og fremst kjent gjennom hans egne opptegnelser (Blom 1896, 104–107, Blom 1899, 78–80). Han ble født 27. mai 1828 i Drammen, som sønn av skipsfører Jens Ludvig Blom og Martine Blom, født Holthe. Farfaren Peter Blom hadde vært kammerråd, og morfaren Engebret Holte var overtollbetjent. Etter den grunnleggende skolegangen ved Strømsø borgerskole og Drammen lærde skole, reiste Peter som tolvåring til det såkalte oppdragelsesinstituttet i Christiansfeld, hvor han ble i fire år og sto konfirmant i 1844.

Oppdragelsesinstituttet var Brødremenighetens skole i den herrnhutiske kolonien Christiansfeld på Jylland. Denne pietistiske vekkellesbevegelsen, som hentet sitt navn fra den første slike kolonien kalt Herrnhut og grunnlagt i Sachsen 1720-årene, hadde gjennom 1700-tallet trukket til seg nordmenn med sans for lekmannskristendom, fellesskapsbaserte virksomheter og indre og ytre misjonsarbeid. Herrnhuterbevegelsen spilte en sentral rolle i utviklingen av misjonsinteressen (Mikaelsson 2003, 47–52). I Norge sto bevegelsen sterkt i Bloms fødeby Drammen og særlig i Strømsø hvor flere borgere fra samfunnets øvre lag hadde sluttet seg til den (Thrap 1908, 4, 10, Thorson 1962, 646). Etter at kolonien Christiansfeld ble opprettet i 1771, sendte flere norske familier barna sine dit for opplæring (Amundsen 1962). Samtidig med Blom skal det i begynnelsen av 1840-årene ha vært rundt ti norske elever ved gutteskolen og et tyvetalls norske elever ved jenteskolen (Thorson 1962, 716–718, Amundsen, 1962, 28). Undervisningsspråket var tysk, og ellers ble det undervist i fransk, dansk og norsk, i musikk, sang og tegning, i hoderegning og skjønnskrift, og i historie, religion og moral. I kolonien var det et internasjonalt miljø, med elever fra Europa, Vestindia og Surinam (Amundsen 1962, 8–9). Her fikk altså den unge Peter lagt grunnlaget for både språklige og musikalske ferdigheter, og antagelig fikk hans religiøse lengsel og evangeliseringsinteresse, så vel som hans generelle utferdstrang, næring i disse årene.

Vel hjemkommet fra Danmark tilbrakte Blom de neste fire årene med å forberede seg til eksamen artium, blant annet med et toårig opphold hos sin onkel på Kongs-

berg, Gustav Peder Blom (1785–1869). Onkelen hadde vært medlem av riksforsamlingen på Eidsvoll i 1814, hvor han representerte Nordre Jarlsberg, og han var senere byfogd i Drammen og amtmann i Buskerud og stortingsrepresentant i flere perioder. I onkelen hadde Blom en mann med forbindelser til embetsverket, men noe særlig økonomisk hjelp kunne han ikke vente fra verken onkelen eller faren. Etter artium jobbet Blom som huslærer på Tangen gård ved Arendal, hvor Peter Anthon Mangor drev en reperbane. Her underviste Blom i to år og ble kjent med Marie Mangor (1837–1917), som han ti år senere giftet seg med.

I mellomtiden fortsatte Blom sine studier, med anneneksamen i 1851 og teologisk embetseksamen i 1854, samtidig som han forsørget seg selv ved å undervise i språk og musikk. I sin selvbiografiske opptegnelse bemerker han at det var en på mange måter tung tid (Blom 1899, 79). Etter et kort lærervikariat fikk han ved hjelp av lån og studentlegat imidlertid flere utenlandsopphold, og han studerte kirkemusikk i Brussel og fransk og engelsk i henholdsvis Paris og London. Så fulgte et lærervikariat i Grimstad, hvor han tok opp igjen kontakten med Marie Mangor. Samtidig søkte han seg til utenlandstjeneste, og han fikk stillingen som legasjonsprest ved den norsk-svenske legasjonen i Konstantinopel. I februar 1859 ble han ordinert til prest. Den påfølgende måneden giftet han og Marie seg og la ut på reise, og i april tok Peter Blom opp sin første prestegjerning, ved det svensk-norske konsulatet i Konstantinopel.

I Konstantinopel

Sverige hadde hatt lange forbindelser med Det osmanske riket, og i handelstraktaten fra 1737 ble det avtalesfestet at de svenske sendemennene skulle ha rett til fri og åpen utøvelse av sin evangelisk-lutherske religion; de kunne bygge kirker og skoler og skulle ha rett til å besøke Jerusalem (Johansson 1968, 9–10, Staf 1977, 10–11). Det ble samtidig bestemt at konsulatet skulle ha sin egen legasjonsprest, og en kirke ble oppført. Denne opprinnelige kirken brant imidlertid ned i 1818, og Jacob Berggren (1790–1868), som i perioder virket som legasjonsprest mellom 1819 og 1825, ble ikke avløst av noen ny prest (Staf 1977, 161). Det var først tre tiår senere den svensk-norske sendemannen til Konstantinopel, nordmannen Georg Sibbern (1816–1901), fikk oppført et nytt kapell, og det var han som i 1858 sørget for en ny prest til å betjene skandinaviske fastboende og tilreisende (Johansson 1968, 76, Staf 1977, 188). Sibbern hadde lang fartstid i utenriktjenesten og ble etter sitt opphold i Konstantinopel norsk statsminister i Stockholm (Syse og Beck 2016, 236–237). Bloms viktigste kontakt i Konstantinopel ble imidlertid Oscar Magnus Fredrik Bjørnstjerna

(1819–1905), som virket som svensk-norsk sendemann i årene 1861–1864. Björnstjerna tok initiativ til å bygge et nytt svensk legasjonshus som sto ferdig i 1869, og han kom til å spille en viktig rolle i både politiske og handelsmessige forhandlinger mellom Sverige-Norge og Det osmanske riket (Johansson 1968, 79–80).

Det var muligens via sine embedsmannskontakter Blom fikk vite at posten som legasjonsprest i 1858 sto ledig. Av seks søkere viste bare to seg å være reelle, og da den foretrukne søkeren, svenske Johan Wallin, trakk seg, ble Blom tilbudt stillingen. Blom var ellers godt kvalifisert med teologisk utdanning og språkkunnskaper, og til hans fordel talte særlig hans studier i kirkemusikken (Staf 1977, 187). Han var virksom fra første dag. Han innviet det nye kapellet, fikk laget et lite svensk-norsk bibliotek og bidro selv med salme- og andaktsbøker. Det var en forsvinnende liten forsamling som møtte til kirkens gudstjenester, til tross for Björnstjernas ambisjon om «att återvinna Sveriges anseende som beskyddare för de protestantiska församlingarna i Turkiet» (Johansson 1968, 78, jf. Staf 1977, 188). Men utover den kirkelige tjenesten, besøkte Blom sjøfolk på deres skip og syke på hospitalet og tok seg av nordmenn, svensker, dansker og finner, i tillegg til tyske lutheranere (Blom 1899, 79, Staf 1977, 190–191). Utover i 1860-årene fikk sjømannsmisjonen en fastere form, og legasjonspresten kom etter hvert til å spille en mindre viktig rolle for sjømennene (Staf 1977, 195).

Mens Peter Blom var svært virksom i de første årene i Konstantinopel, ser det ikke ut til at Marie Blom trivdes fullt så godt. Etter en permisjon de to tilbrakte i Norge, ble Marie og deres nyfødte datter Jenny Martine igjen der, mens Peter reiste tilbake og tilbrakte de neste to årene alene. Han forsøkte å få en ny tjeneste i London, så i Paris, men lyktes ikke. I 1864 reiste han derfor tilbake til Norge og til prestetjeneste i Valle. I Valle fikk Peter og Marie sin andre datter, Cathrine Helene. Marie Blom ga senere ut kokeboken *Husholdningsbog for By og Land* (Blom 1886), som ble svært populær og kom ut i mange opplag de neste tiårene (Grønland 2003, 51–55). I denne boken inkluderte hun både ernæringslære, økonomi, ledelse og matoppskrifter, og hun tok for seg ingredienser og krydder, tilberedningsmåter og matretter fra mange steder i verden, også noen som hun selv hadde lært om i Konstantinopel. Hun nevner mange steder tomater, som hun kunne ønske alle kunne bruke i maten. Hun gir oppskrifter på pilaff med høne, lam eller får, og hun skriver om hvordan man i Orienten lager mat i leirpottet som graves ned i varm aske. Dessuten anbefaler hun tyrkisk kaffe (Blom 1886, 107, 376).

I sitt virke i Valle, og senere i Vardal, var Peter Blom engasjert ikke bare i kirkelige spørsmål, men i lokalpolitikk som forlikskommisjonær og ordfører, og han var særlig opptatt av skolespørsmål. Som skolestyrets formann bidro Blom til å endre skolevesenet etter skolelovsreformen i 1889 (Lauvdal, 1930, 32–33), men han beskrives som strengt konservativ i kirkelige saker, og mot all form for sekterisme (Lauvdal, 1930, 32–33, 136). Om seg selv skriver Blom at han «kjæmpede mangen kamp mot fordomme og sneversyn på skolens omraade,» og han «likte en sund, i kirkelig retning gaaende lægmandsvirksomhed, men han likte ikke den vilde, usunde og ukirkelige» (Blom 1896, 107).

Det går frem av Bloms skrifter at han så tilbake på sine år i Konstantinopel med glede, og da prestedtjenesten ved konsulatet igjen ble ledig, tok Blom kontakt med Björnstjerna for å prøve å få en ny periode som legasjonsprest. I et brev datert 10. november 1879 spør Blom om det ville være mulig for ham å søke den ledige posten.³ Han fikk tydeligvis et negativt svar, for i et nytt brev datert 4. mai 1880 uttrykker han sterk skuffelse over å ikke få posten, men han bedyrer at han bærer det med takknemlighet, som det sømmer seg «en Prest som elsker sin Religion og sitt Fædreland».⁴ Han skriver også at han håper senere å kunne reise for atter en gang å «predike i Kapellet og se de deilige bosporiske strande». En slik reise fikk han imidlertid aldri foretatt. I 1883 ble det fattet en endelig beslutning om at det ikke lenger skulle være noen legasjonsprest ved konsulatet (Johansson 1968, 92).

I 1864, før han reiste hjem til Norge for godt, fikk Blom innvilget noen ukers ferie for å reise til Jerusalem. Erfaringene fra denne reisen og fra livet i Konstantinopel danner utgangspunktet for noen av de artiklene og bøkene Blom skrev i tiårene som fulgte.

Reise til Jerusalem og Omegn

Peter Bloms reise til Jerusalem fulgte en klassisk rute, og hans reiseskildring i boken *Reise til Jerusalem og Omegn* (1870) følger også i stor grad en konvensjonell mal. Reisebeskrivelser fra Det osmanske riket var allerede fra 1600- og 1700-tallet en etablert sjanger (Brendemoen 2007). De reisende fulgte gjerne hverandres løyper og tok opp de samme motivene, men deres beskrivelser ble også ulikt farget av de ulike forfatterperspektivene. En av Bloms inspirasjonskilder kan ha vært hans foreløper som konsulatprest, Jacob Berggren, som publiserte en reisebeskrivelse i tre

³ Brev fra Peter til Oscar Magnus Fredrik Björnstjerna datert 10.11.1879. Brevskriverregisteret, Riksarkivets enskilda arkiv och samlingar

⁴ Brev fra Peter til Oscar Magnus Fredrik Björnstjerna datert 4.5.1880. Brevskriverregisteret, Riksarkivets enskilda arkiv och samlingar.

bind som sannsynligvis var tilgjengelig i konsulatet (Berggren 1826–1828). Berggrens interesse var bredt anlagt, som en «Romantic traveller into ancient land» som hadde både greske og arabiske språkkunnskaper å hjelpe seg med og som plukket med seg all slags informasjon på veien (Henrikson 2021, 159–162). Med Bloms generasjon ble også bibelhistorisk orienterte geografier og reisebeskrivelser fra Palestina populære (Sandmo 2021, Løvlie 2021). I sin egen tekst var Blom mest opptatt av bibelsk historie og geografi, foruten folkelivet og lokal skikk og bruk. Målet for reisen var klart, beskrevet som «en dybt følt Trang at see de Steder, hvor Han engang vandrede i menneskelig Skikkelse, der var den Eenbaarne af Faderen, fuld av Naade og Sandhed, Verdens Lys og Liv min Herre og Frelser Jesus Kristus» (Blom 1870, 1).

Bloms beskrivelse var slik en del av en større trend blant protestantiske kristne reisende, som til tross for at de motsatte seg tanken om pilegrimsferd, tok utgangspunkt i en forestilling om å vandre i landskapet sammen med Jesus (Bohlin og Zorgati 2021, 31). Følgelig la han ut fra Konstantinopel over Jaffa og Ramla mot Jerusalem, i tiden før påskefeiringen. Boken presenterer et detaljert kart over Jerusalem og omegns bibelhistoriske steder, og i noter henviser Blom stadig til relevante bibelske passasjer. Han beskriver dessuten overalt det landskapet og folket han observerer, og boken inneholder et knippe illustrasjoner av landemerker og folkløriske tablåer, signert en H. Meyer og produsert ved A. Johannessens litografiske Anstalt, Christiania. Innimellom har Blom et og annet tips til europeiske reisende også. Man bør for eksempel ta med sin egen sadel, for de lokale sadlene er av tre. Og hvis ikke kvinnene har med sine egne «Fruentimmersadler», blir de nødt til å ri på en alminnelig sadel som de lokale kvinnene (Blom 1870, 23–24).

I boken beskriver og kommenterer Blom ulike former for religiøs praksis og alminnelig skikk og bruk, ofte formidlet i form av egne observasjoner og personlige møter og bekjentskaper. Han er opptatt av folkelivet, beskriver brylluper og begravelser, og er stadig opptatt av klesskikker. Han gjenforteller også en rekke egne opplevelser. I Hebron ble han for eksempel under «Skjelsord, Puf og Stød» tilvist rett plass for ikke-muslimer i moskeen, men ble deretter «Gjenstand for dyb Ærbødighed og Taknemmelighed» da han ble antatt å være en lege (Blom 1870, 124). Overalt traff han på muslimer, og det er ikke klart hvilket språk de kommuniserte på, men de delte både sin kunnskap og sine betraktninger med ham. Et avsnitt som omhandler valfarten til Mekka, avsluttes med et slikt angivelig vitnesbyrd: «Jeg har kjendt flere Mohamedanere, som have sagt, at dersom Valfarten til Mekka ikke skaffede dem

hjerterfred og Sjelero, fik de prøve med Kristus og kristendommen» (Blom 1870, 15).

Gjennomgående er Blom opptatt av de lokale kristne og særlig det han beskriver som deres overtroiske og kaotiske ritualer. Han forteller om sin opplevelse da han overvar ortodoks påskeaftensfeiring i Gravkirken i Jerusalem: «[J]eg ønskede mig langt borte, jeg holdt Hænderne snart for Øinene og snart for Ørene; jeg syntes jeg var kommen ind i et Helvede» (Blom 1870, 52). De stedlige kristne levnes i det store og hele liten ære: «De græske, armeniske, katholske eller latinske, koptiske, syriske eller jakobitiske eller abyssiniske Kristne i Jerusalem leve i Mørke, Uvidenhed og Ugudstjeneste. Sand, levende Kristendom have de ikke Begrep om. Præster og Lægfolk ere i saa henseende omtrent lige. Følgen heraf er alskens Laster og Elendighed» (Blom 1870, 58). Blom tok ved flere anledninger inn i fransiskanerklostre, og han bemerket i den forbindelse at «latinerne (de Romersk-Katolske) er langt fra saa fanatiske som Grækerne, men vistnok ligesaa fordærvede» (Blom 1870, 60).

Sitt åndelige hjem i Jerusalem fant Blom derimot i den protestantiske kirken Christchurch: «Enhver kan tænke med hvilken Glæde jeg ilede herhen. At høre den rene evangeliske Prædiken paa det gamle Zion» (Blom, 1870, 53). Denne nylig oppførte kirken (innviet i 1849) og det første protestantiske bispesetet i Det osmanske riket var et britisk-prøyssisk initiativ ved The London Society for Promoting Christianity Amongst the Jews, med det eksplisitte formål å misjonere blant jødene (Jack 1995, 192, Okkenhaug 2021, 522–523). Her fikk også Blom selv anledning til å preke for en forsamling på «mest omvendte Jøder, omtrent 200 i Tallet» (Blom 1870, 55; Blom 1896, 80). Men mens han var aktivt opptatt av evangelisering blant jødene (Blom 1876a), behandlet han jødedom på langt nær så inngående som islam i sine bøker.

I tillegg til en personlig beretning om møtet med bibelhistoriske steder og en forsøksvis etnografisk opptegnelse over regionens mangslungne religiøse praksis, skikk og bruk, presenterer Blom altså direkte og indirekte sine vurderinger av regionen som protestantisk misjonsmark, både overfor andre kristne og overfor jøder og muslimer. Det som også opptok ham var de ikke-kristnes reaksjoner på de stedlige kristne praksisene: «Ja, hvad maa vel Mohamedanerne tænke om Kristendommen, naar de saa sligt, som jo ikke er Andet, end Antikristendom, – verre, end Mohamedaniske og Hedenskab!» (Blom 1870, 52). Han syntes at protestantismen måtte falle mer i smak blant muslimene, og hevdet at «Mohamedanerne synes bedst om dem af alle kristne Religionspartier, ‘fordi deres Gudstjeneste er saa fri for Billeddyrkelse

og tomt Bram.» Dessuten bevitnet han at «[f]lere Mohamedanere ere ogsaa i den senere Tid gaaede over til Protestantismen. Jeg har kjendt nogle av dem. De vare meget alvorlige og uforfærdere Kristne» (Blom 1870, 55–56).

Fra Østerland

I boken *Fra Østerland* utgitt i 1875, reproduserte Blom store deler av innholdet fra sin første reiseskildring. I tillegg finner vi beskrivelser av livet i Konstantinopel og en forsøksvis mer sammenhengende fremstilling av islam. Bokens kapitler kan deles i tre avdelinger: Kapittel 1–5 tar for seg islam og muslimsk religiøs praksis (s. 1–27), kapittel 6–13 omhandler Konstantinopel (s. 28–57) og kapittel 14–20 er i grove trekk en gjengivelse av reisebeskrivelsen i forrige bok (s. 58–116). Boken er dedikert til Sibbern og Björnstjerna, som på hver sin måte hadde bidratt med viktige forutsetninger for Bloms virke i Konstantinopel. Det var i deres følge han hadde fått adgang til sultanens hoff, og tilgang til reiser i den umiddelbare omegnen. Det var også disse som eventuelt kunne hjulpet ham til nye oppdrag i utenrikstjenesten.

I boken inntar Blom en kritisk holdning overfor tidens eksisterende litteratur om islam, som han mener ikke har vist temaet i et sant lys:

Der er skrevet Meget om Mohammedanismen, og negtes kan det ikke, at flere Forfattere have givet mange og gode Oplysninger; men faa have, efter min Mening, givet en sand og levende Fremstilling af dens Natur og Væsen. De fleste Forfattere fremdrage Systemets Lyssider – hvis man forresten kan tale om Lyssider i dette dunkle Kaos, – og skjule under Sandheder, laante fra en fremmed Kilde og under et tiltalede Sprog det Mørke, den Overtro, den Løgn og de Vildfarelser som findes saavel i selve Koranen, som i Særdeleshed i Traditionerne (Blom 1875, 1).

Blom oppgir ikke hvilke forfattere han mener har gitt disse fordreide, romantiserende bildene, men som kilder for sin egen, mer sannferdige fremstilling, oppgir han i første rekke egne observasjoner og samtaler med misjonæren Dr. Pfander (Blom 1875, 2). Karl/Charles Gottfried Pfander (1803–1866) var utdannet ved Baselmisjonsselskapet (Evangelische Missionsgesellschaft, grunnlagt 1815) og ansatt ved Church of England Missionary Society (Zwemer 1941). Han lærte arabisk, persisk og urdu, studerte Koranen og tradisjonene (*ḥadīth*), og forfattet flere bøker. I 1829 forelå den første boken, *Mizan ul Haqq oder die Waage und Wahrheit*, først i tysk versjon, og senere oversatt til en rekke av regionens språk: urdu, persisk, arabisk, osmansk og arameisk, og til engelsk (Pfander 1866, jf. Zwemer 1941, 219). I dette

polemisk anlagte misjonsskriftet tok Pfander i bruk ulike kilder, blant annet Koranen, for å legitimere Bibelens sannhetskrav. Han la vekt på at dette ikke må forstås dit hen at han anså Koranen som en kilde til å vurdere Evangeliets sannhet, men med misjonærens logikk mente han at Koranen brukes til å minne muslimene om hva deres egne kilder fremholder om Toraen og Evangeliet (Pfander 1866, 3). Pfander hadde selv drevet misjonsvirksomhet i de tyske koloniene i Krim, blant tartar-muslimer i Levanten, blant tyrkere og persere og i flere andre områder som Armenia og Peshawar. Han skal ha hatt en konfronterende stil, som skapte konflikter både med myndighetene og med vanlige folk og også med de konkurrerende romersk-katolske misjonsstasjonene (Zwemer 1941, 221–222). Pfander sto i kontakt med, og fikk positiv omtale av, den britiske orientlisten og missiologen William Muir (d. 1905). I innledningen til sitt innflytelsesrike biografiske verk over profeten Muhammad krediterte Muir nettopp Pfander for inspirasjonen til å skrive en biografi om Profeten som kunne brukes i misjonsøyemed, med utgangspunkt i de kildene muslimene selv anså som autentiske og autoritative (Muir 1861, 1).

Blom oppgir ikke å ha brukt Pfanders skriftlige arbeider, men snarere bygger han på personlig kommunikasjon med ham (Blom 1875, 2). Pfander var stasjonert i Konstantinopel 1858–1865, omtrent nøyaktig overlappende med det tidsrommet Blom befant seg der, og de kan nok ha truffet hverandre ved mange anledninger. De hadde åpenbart mange felles interesser, og Pfander hadde både kunnskap og erfaringer som Blom må ha funnet opplysende og kanskje fascinerende. Kontakten med Pfander kan ha vært en viktig inspirasjon for Blom til å sette seg inn i trossystemet til de muslimene han møtte og observerte i Konstantinopel, og gjennom Pfander fikk han tilgang til et eklektisk utvalg av islams kunnskapstradisjoner. I sin egen tekst siterer og henviser Blom uspesifisert til «traditioner», og foruten Koranen, nevner han titlene *Mischkat-ul-Masabih*, *Ayn-ul-Hayat* og *Hayat-ul-Kulub*. Walī ad-Dīn at-Tibrīzīs (d.1248) *Mishkāt al-maṣābīh* er en samling *ḥadīth* i *sunnī*-tradisjonen og Muḥammad Baqīr al-Majlisī's (d.1699) *ʿAyn al-ḥayāt* og *Ḥayāt al-qulūb* er *ḥadīth*- og *qiṣṣā*-samlinger i *shīʿa*-tradisjonen. Selv om disse verkene allerede fantes i oversettelse (henholdsvis overs. Arnold N. Matthews 1808–1809 og overs. James Lyman Merrick 1850), er det grunn til å tro at det var Pfander som var Bloms kilde.

Tonen i Bloms bok er gjennomgående sammenlignende og kritisk evaluerende, og religiøse praksiser er særlig forstått i lys av idealet om en luthersk pietistisk fromhet med en spesifikk forestilling om religiøs inderlighet. Om muslimenes bønneliv skriver Blom at «[p]aa Hjertets Tilstand kommer det slet ikke an. Mohammedaneren

kan saaledes have en Tro uden Kjærlighed og Hellighed,» fulgt av en redegjørelse for læren om små og store synder (Blom 1875, 5). Selv om Blom ikke oppgir å ha brukt Pfanders bøker, fremstår utsagnet som et ekko av Pfanders skriftlige fremstilling (her i engelsk oversettelse):

A man may therefore be quite a good believer, and is regarded as such, if he only professes to believe in God and Muhammad, repeats the formula of their creed, and performs the prescribed prayers and ceremonies, whatever the state of his heart may be. With them faith can exist without love and holiness, and has in fact nothing to do with it. Sins, therefore, being regarded only as external acts, are counted and divided into small and great sins (Pfander 1866, 23).

Bloms tekst veksler gjennomgående mellom allmenne beskrivelser i et redegjørende språk, som ikke er markert som Bloms egne observasjoner og som formodentlig er hentet fra nevnte Pfander, eller andre uspesifiserte kilder og personlige observasjoner og betraktninger. For eksempel redegjøres det for det normative grunnlaget for hvordan muslimer skal forholde seg i fastemånen ramadan (Blom 1875, 17). Deretter følger en beskrivelse av ulike praksiser Blom har observert i Konstantinopel hvor tonen er en annen. Her er det ingen referanser eller sitater til tekst og heller ingen parafrasering av Pfander. Blom lar seg tydelig rive med, og han gir uttrykk for en slags foraktblandet fascinasjon. Han forteller at «det er slemt for Tyrkerne aa maatte undvære Tobak,» og «Mohammedanerne i den Tid ere meget pirrelige og fanatiske,» men «Ramadannætterne ere Lastens Nætter» hvor det i «Kaffehusene [...] musices, drikkes Kaffe og Sherbet, ryges Tobak og fortælles Nyheder og Historier» (Blom 1875, 18).

Fra en ramadanaften hos den fremtredende statsmannen Mehmed Fuad Paşa (1814–1869), i selskap med europeiske diplomater og tyrkiske embedsmenn, melder Blom beundrende at det «ved Bordet serveredes sexten Retter foruden Desert,» men «Viin var ikke at see, thi Fuad var efter Sigende en streng Musulmand» (Blom 1875, 18). Til gjengjeld var det «orientalsk Magelighet, udsøgte Piper [...] Kaffe, Sherbet,» og «Konversasjonen var idetheletaget interessant» (Blom 1875, 18). Storvesiren Mehmed Fuad Paşa var språkmektig og skolert, dikter og minister, og han var en statsmann som hadde hatt en fremtredende rolle i innføringen av reformene kalt tanzimat i perioden 1839–1876, blant annet reformen om religionsfrihet fra 1856. Om Fuad selv skriver Blom: «Jeg maa sige, at jeg kun har truffet faa Mænd, hos hvem jeg har fundet saa megen Aand, Dannelse og Kvikhed som hos Fuad Pascha» (Blom 1875, 18–19).

Mohammed og Koranen

Da Blom nesten tre tiår senere ga ut sin tredje og siste bok om islam, *Mohammed og Koranen*, med undertittelen *et Blik ind i Mohammedanismen*, gjenbrakte han en del av de tidligere tekstene i *Fra Østerland*, men han tok også i bruk et annet kilde-tilfang. Boken er dedikert til den danske professoren i teologi, Carl Henrik Scharling (1836–1920). En ung Scharling hadde i 1861 besøkt Konstantinopel og tilbrakt tid sammen med Blom, og han fortalte i brev hjem om at han hadde satt pris på dette bekjentskapet.⁵ Dedikasjonen tyder på at vennskapet var gjensidig. Scharling ble etter hvert særlig opptatt med dogmatikk og polemiserte mot grundtvigianisme, men han skrev også skjønnlitterære fortellinger, memoarer og reiseskildringer som *En pilgrimsfærd i det Hellige Land* (1876). I det religionsfilosofiske verket *Menneskehed og Christendom i deres historiske Udvikling* (1872–1874), hadde Scharling også mange synspunkter på Muhammad, islam og muslimer. Ut over dedikasjonen refererte ikke Blom til Scharling i sin egen tekst, men det protestantiske fortrinnet Blom hevdet i sine bøker, fant støtte i Scharlings forfatterskap, og Scharling kan ha vist Blom veien til annen, europeisk litteratur.

Sammenlignet med Bloms tidligere bøker, er *Mohammed og Koranen* tematisk mer konsentrert, og boken er annerledes organisert. Den knapt 100 sider lange teksten er delt i to. I del 1 tar Blom for seg den historiske bakgrunnen og Muhammads historie, i en fortelling som følger nokså konvensjonelle linjer. Blom viser her både uspesifisert til «Traditioner», «arabiske Skribenter» og «mohammedanske og ikke-mohammedanske forfattere», og mer spesifikt til *Edinburgh Review* og til Dr. Sprenger. *Edinburgh Review*, som utkom mellom 1802–1929, var et av 1800-tallets mest innflytelsesrike britiske allmenntidsskrifter innenfor litteratur, kultur, historie, politikk og vitenskap. Om Blom var fast leser eller om han hadde fått fatt i særskilte numre, vites ikke. Alois Sprenger (1813–1893) var på sin side en av 1800-tallets mest kjente orientalistere i Tyskland, som blant annet skrev to store biografier over Muhammad. Det må være den andre biografien, *Das Leben und Lehre des Mohammad* (1861) som ligger til grunn for Bloms fremstilling, for han tar i bruk den revideerte teorien om Muhammad som Sprenger presenterte der (Blom 1903, 13). Mens Sprenger tidligere, som mange før ham tilbake til Theophanes, hadde hevdet at Muhammad led av epilepsi, mente Sprenger nå at han led av hysteri, en hypotese som var lettere å forene med forestillingen om bevisst forstillelse, altså bedrageri (Sprenger 1861, 207–210).

⁵ Brev til: Carl Emil Scharling og brev fra: Carl Emil Scharling (1861-07-18) i *Danmarks Breve*. Digital udgave fra Det Kgl. Bibliotek, URL: tekster.kb.dk/letters.

Blom gir i sin bok uttrykk for at Muhammad utvilsomt «var en Bedragen og en Bedrager,» men samtidig mente han at han var «dog et Guds Redskap, en Guds Svøpe, et Tugtens Ris over de frafaldne østerlanske Kirker, som sidenefter har baaret de stolte Moslemers tunge Aag» (Blom 1903, 34). I Bloms optikk hadde altså Muhammad en funksjon i den guddommelige planen om å fremme sann kristentro. Men fremfor alt var Muhammad for Blom en mann full av motsetninger og «en forunderlig Blanding av Raahed og Dannelselse, af Stenghed og Tøilesløshed, af Uvidenhed og Begavelse, af Lettroenhed og Snuhed, af Ærgjerrighed og Tarvelighed,» slik Blom siterer fra en ikke spesifisert kilde (Blom 1903, 35). Blom la til grunn et alminnelig syn på 1800-tallet om at beretningene om Muhammad er historisk autentiske, og det er i tolkningen av disse historiske dataene Blom fremmer sin kritikk, tydelig inspirert av den rasjonaliserende og psykologiserende trenden orientalister som Sprenger representerte. I Skandinavia var danske Frants Buhl (1850–1932) en representant for samme trend i sin bok *Muhammeds liv* fra samme år (1903) (Skovgaard-Petersen 2023, 166), men det er ingenting som tyder på at Blom kjente denne danske professorens arbeid.

Bokens del 2 har tittelen Koranen, og de knappe seks første sidene gir en kortfattet innføring i hva slags tekst Koranen er, inkludert noen korte utdrag av teksten i oversettelse. Sannsynligvis hadde Blom tilgang til den franske orientalist Barthélemy d'Herbelots (1625–1695) oppslagsverk fra 1697, *Bibliothèque orientale*,⁶ for han nevner noen av d'Herbelots vurderinger av Koranen og gjenfortellinger av profet-historiene. Om Koranen skriver Blom at språket nok er «poetisk» og «rytmisk smukt», men at budskapet ikke «paa nogen Maade kan sammenlignes med Indholdet af Profeternes og Apostlenes Skrifter.» Det paradokset at Koranen også har kvaliteter, løser Blom ved å fremholde at «[h]vad Sandt og Godt der finnes i Koranen, er laant fra den hellige Skrift» (Blom 1903, 42–43). Dette argumentet er godt kjent i den europeiske koranresepsjonen, og Blom var selv inne på samme tanke i sine tidligere skrifter, hvor han innrømmer at «saavel i Koranen som i Traditionerne findes mangen Sandhed og mangen god moralsk Lærdom, men man maa ikke glemme, at det Sande og Gode, som findes deri, er laant fra den hellige Skrift» (Blom 1875, 16).

Blom siterer også et oversatt korankapittel i sin helhet, kapittelet «Solen» (sūrat al-Shams, 91):

⁶ Se mer om dette verket i Carter 2017.

Ved Solen og dens Klarhed,
 Ved Maanen, som følger den,
 Ved Dagen, som vise den i sin Glands,
 Ved Natten, som formørker den ganske,
 Ved Himlen og ved Ham, som har bygd den,
 Ved Jorden og ved Ham, som har skabt den,
 Ved Sjelen og ved Ham, som danned' den,
 Ved Ham, som aanded' ind i den det Gode og det Onde,
 O salig forvist hver den, som har reset den,
 Usalig den, som har fordærvet den.
 Thamuds Folk, det onde, har behandlet
 Den Guds Profet som en Bedrager,
 Da de udsendte sine Elendige,
 Og Herrend Sendebud sagde til dem:
 O, lader Guds Kamél dog drikke!
 Men de behandled' ham som en Bedrager
 Og slog den ihjæl.
 Og deres Gud ødelagde for dem deres Forbrydelse,,
 Og han straffede alle ligt, og han var ikke bange for Følgen deraf.
 (Blom 1903, 41–42)

Dette er antagelig en av de aller tidligste publiserte oversettelsene av en koranpassasje på norsk. Det er ikke enkelt, kanskje ikke mulig, å identifisere hvilket forelegg Blom anvender for sin egen oversettelse, men det ser i hvert fall ikke ut til å være en av de svenske koranoversettelsene som allerede forelå (F. Crusenstolpe 1843, C.J. Tornberg 1874, se Eggen 2019). I sin kommentar til sitatet lar Blom seg forarge over at Skaperen her sverger ved sin skapning, men han forsøker samtidig å gjenskape tekstens rytme, blant annet ved å forkorte enkelte verbformer. Kuriøst nok har Blom valgt en tekst som advarer mot å anse en Guds profet som bedrager, og i teksten refses folket i Thamud for nettopp dette. Blom identifiserte denne profeten som Saleh (Ṣāliḥ), en av fire profeter, inkludert Muhammad, som er navngitt i Koranen og som ikke har et bibelsk forelegg, men forstås som hjemmehørende på Den arabiske halvøya (Blom 1903, 41–42).

Resten av del 2 er en gjennomgang av trosartiklene og religiøs praksis. Her er det ingen øyenvitneskildringer av muslimers praksis, men Blom henviser til at dette har han skrevet om i tidligere bøker (Blom 1903, 64, fotnote 1). I denne delen refererer

Blom til en rekke ulike kilder, kun ved forfatternavns nevning. Det dreier seg om kjente europeiske forfattere som Gibbon, Herodot, d’Ohsson, Schlegel og Neander,⁷ men også om antagelig mer ukjente navn arabiske navn som Ahmed Effendi og Alghazali,⁸ hvis tekster han må ha hatt tilgang til via sine andre kilder. Blom var altså belest og brukte disse kildene i sin korte fremstilling. Han ser derimot ikke ut til å ha forholdt seg til norsk eller skandinavisk faglitteratur eller oversatt litteratur. Særlig interessant er det at han siterte lange passasjer fra «en tyrkisk Traktat af Berkewi [...] oversat paa Fransk av Garcin de Tassy» (Blom 1903, 45–46). Dette er altså den tidligere nevnte innføringsboken Birgivīs *Vasiyyetnāme*. Den hadde blitt oversatt via de Tassy og utgitt på norsk av C.A. Holmboe i 1829, men Blom brukte den franske utgaven.

Med de avsluttende ord i *Mohammed og Koranen*, som er identiske med de innledende ordene i *Fra Østerland*, oppsummerer Blom sitt syn på islam:

Hvad Sandt og Rigtigt Mohammedanismen lærer om Gud, er enten laant af jødiske eller kristne Skrifter. Den antager saaledes alle de Egenskaber hos Gud, som omtales i den hellige Skrift; men da den forkaster Guds Aabenbarelse i Kristus og Treenighedslæren, er dens Lære om Gud blot en kold Spekulation, der lader Hjertet uberørt og uforandret (Blom 1870, 2, Blom 1903, 78).

Blom har gjennom de tre årne fortsatt å sette seg inn i ulike kilder, men hans grunnleggende vurdering står altså fast. Han avskriver ikke islams lære fullstendig, men han skjelner mellom de ekko han finner fra den kristne Bibelen og de punktene hvor Koranen går i rette med denne. Imidlertid vektlegger Blom også, i pietismens ånd, at det er den følelsen som vekkes når man leser som det avgjørende.

Blom i kunnskapsproduksjonen mot århundreskiftet

Den eneste lengre omtalen jeg har funnet om noen av Bloms bøker er Volrath Vogts (1817–1889) anmeldelse av *Fra Østerland* i *Morgenbladet* 1875 (Vogt 1875). Vogt var teolog og mangeårig lærer ved Oslo katedralskole, og han hadde selv skrevet både innføringer i bibelhistorie (*Bibelhistorie med Lidt af Kirkens Historie*, 1858)

⁷ Gibbon = Edward Gibbon (d. 1794), *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, med kapittelet «Description of Arabia ...», Herodot = Herodot (d. 425 f.Kr.), *Historia*, d’Ohsson = Mouradega d’Ohsson sr. (d. 1807) og Mouradega d’Ohsson jr. (d. 1851), *Tableau général de l’Empire othoman, divisé en deux parties, dont l’une comprend la législation mahométane; l’autre, l’histoire de l’Empire othoman*, Schlegel = Friedrich Schlegel (d. 1829), *Philosophie der Geschichte II*, kap. XII), Pascal = Blaise Pascal (d. 1662), *Les pensées*, kap. «Contre Mahomet» og Neander = Auguste Neander (d. 1850), *Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christentums*.

⁸ Ahmed Effendi = Ahmed Resmî Efendi (d. 1783) og Alghazali = Abū Ḥamid al-Ghazālī (d. 1111).

og en reiseskildring utgitt før Bloms (*Reise i det Hellige land og Syrien*, 1865, jf. Løvlie 2021). De to traff hverandre i Konstantinopel, og Vogt skrev at han var forundret over at Blom ikke hadde tatt med mer fra de egne observasjonene som han hadde fortalt ham om der (Vogt 1875). Vogt mente ellers det var bokens første del som ga den verdi, med sin vekt på den «Mangelen paa Sandhed i flere af Koranens bud». Han er enig i Bloms observasjoner og kritiske bemerkninger om at «Troløshed har været et hyppig fremtrædende Træk hos de Kristne i Østerland,» men finner ellers at det meste i bokens andre del er «gamle Nyheder», og dessuten inneholder den ikke rent få unøyaktigheter. Men Vogt utviser også, en smule nedlatende, en viss velvilje:

Som man vil have seet, har Bogen sine svage Sider. Forfatteren lever i en av Landets største Afkroge og har kun ringe Leilighed til Raadførsel. Det er et Særsyn at en Bog som 'Fra Østerland' kan udkomme under saadanne Omstændigheder. Den har derfor Krav paa velvillig Modtagelse og skal hilses med Glæde (Vogt 1875).

I sitt tilsvaer går Blom i rette med Vogt på en rekke bibelhistoriske punkter, og jeg synes jeg kan ane en viss ironisk snert: «Og saa Farvel, kjære Hr. Overlærer! [...] Hvad De hidtil har offentliggjort, har været mig til megen Glæde og Belærelse, og venter jeg med Længsel Deres bebudede større Verk over Palæstina. Selam, og atter, Selam!» (Blom 1876a). Det er godt mulig Blom leste Vogts bøker, slik han antyder i tilsvaersteksten, men han verken siterte eller refererte til ham.

Bloms siste bok, *Mohammed og Koranen*, ble utgitt av Norsk Skoletidenes Bogtrykkeri, og Blom kan ha sett for seg at skriftet skulle brukes til pedagogiske formål. På den andre siden kan det ha vært nærliggende for ham med sitt engasjement i skolen og kontaktnett i skolekretser å publisere i denne kanalen, og flere av hans andre utgivelser var også her. Bloms forfatterskap om islam og muslimer ser imidlertid ikke ut til å ha vekket stor interesse i hans samtid, og hans skriftlige arbeider er verken referert eller diskutert i senere fremstillinger. Ikke desto mindre er Bloms bøker noen av de tidligste eksemplene på selvstendige utgivelser om islam og muslimer i Norge, selv om det fantes både avis- og magasinartikler og bokkapitler i denne perioden. Bortsett fra et par mindre skrifter utgitt i 1911, ett polemisk anlagt fra misjonæren Ludvig Olsen Fossum (1879–1920) og ett mer forsonende anlagt fra teosofen Eva Blytt (1867–1937) (Eggen 2021), skulle det gå enda noen tiår før det kom mer omfattende bøker om islam, Koranen eller Muhammad på norsk. Selv om Blom ikke fikk noen stor innflytelse i den bredere norske offentligheten, kan hans

forfatterskap fortelle oss noe om en kunnskapsproduksjon på slutten av 1800-tallet som verken gikk inn i en akademisk samtale eller en kulturell og litterær offentlighet, men som rettet seg inn mot misjonsfeltet.

Peter Blom fikk allerede i sine unge år, blant annet gjennom herrnhuterbevegelsen og studiereiser, impulser fra og interesse for verden utenfor Norge. Mens en rekke prester ble ordinert for tjeneste som misjonsprester eller sjømannsprester i Amerika i perioden 1850–1870, var Blom alene om å bli ordinert for diplomatisk tjeneste, og han fikk en unik erfaring i Konstantinopel (Elstad 2000, 52, 185). Han tok gjerne lekmannsidealene opp i presterollen, og han beskrives som en bedre muntlig enn skriftlig forteller, en som gjerne krydret sin fortellerkunst med musikk (Gulbranson 1968, 23–24). Bloms skriftlige arbeider er preget av en misjonslogikk, med deskriptive passasjer fulgt av evaluerende og til dels polemiske kommentarer. Siden religionsfrihet i 1856 hadde blitt innført i Det osmanske riket, fantes det ikke lenger noe juridisk hinder for misjon overfor muslimene, men sosialt akseptert var det neppe (Makdisi 2002, 604). At muslimers omvendelse også var sjeldent, forhindret imidlertid ikke en stor misjonsiver, og oversettelser av Bibelen til tyrkisk ble solgt offentlig (Staf 1977, 106, 189). Men Vogts påstand om at Blom skulle ha blitt anbefalt av Det britiske bibelselskapet å virke som misjonær blant muslimene, avviste Blom bestemt, fordi han slett «ikke hjalp med at forkynde Evangeliet for Mohamedanerne, men for Jøder» (Vogt 1875, Blom 1876a).

Overfor tysktalende jøder i Konstantinopel, forkynte Blom etter eget sigende evangeliet i to år (Blom 1899, 79). Han hevdet at det fantes omkring 70 000 jøder i Konstantinopel, hvorav et overveldende flertall på 65 000 var sefardiske, 3–4000 tyske og polske, resten italienere og karaitter ([Blom] 1861⁹).¹⁰ Hans beretninger om disse skal ha vært en inspirasjon for jødemisjonsarbeidet både ved konsolideringen av Den norske israelmisjonen med teologen Carl Paul Caspari som den første formann i sentralkomiteen fra 1861, og senere (*Ved Den norske Israelmisjons* 1894, 14, Ihlen 1947, 87). Imidlertid møtte evangeliseringen blant jødene på store hindringer, på grunn av det Blom beskriver som en «saa at sige medfødt hjertehaardhed, ogsaa Overtro, Bigotteri, Fanatisme, fuldkomment Ubekjendtskab med det gammel-testamentlige Skriftord, Mangel paa intellectuel og moralsk Dannelse,» men ikke minst på grunn av «det slette Exempel, som den omgivende kristne Befolkning giver» ([Blom] 1861, 270). Dette siste utfallet mot regionens ikke-protestantiske kristne

⁹ Se en utvidet og noe revidert versjon i Blom 1875, 67 – særlig 71, om jødene i Jerusalem i Blom 1870, 35, 61 – særlig 67.

¹⁰ Dette tallet er nok overdrevet, for i en folketelling fra 1885 telte jødene i Konstantinopel omtrent 44 000 (Shaw 1978, 333).

møter vi stadig på i Bloms tekster. Vi finner lignende utsagn i *Fra Østerland*, men her relateres det til misjon blant muslimer: «Den største Hindring for den evangeliske Sandheds Udbredelse og Fremgang i de mohammedanske Stater er visselig den Mohammedanerne omgivende kristne Befolknings ugudelige Tale og Vandel» (Blom 1875, 17).

Det finnes lange tradisjoner for at diplomatiske tjenestemenn har bidratt til kunnskapsproduksjonen om islam og muslimer, gjennom reisebeskrivelser og innføringsbøker eller gjennom oversettelser, som den svenske diplomaten Johan Fredrik Sebastian Crusenstolpes (1801–1882) koranoversettelse (Eggen 2019, 68–69). Som nyutdannet teolog hadde Blom søkt seg til utenriktjenesten i Konstantinopel, og gjennom fem år levde han i en kosmopolitisk by og region hvor han på nært hold observerte og opplevde religiøst, språklig og kulturelt mangfold. Blom var språkmektig, men det er ingenting som tyder på at han tilegnet seg noen av regionens språk. Etter de fem årene var det også slutt på hans utenriktjeneste, og resten av livet var han engasjert i lokale forhold de to stedene Valle og Vardal, hvor han tjenestegjorde som prest. De kildene Blom henviser til i 1903-utgivelsen *Mohammed og Koranen* viser at han orienterte seg mot tidens europeiske akademiske kunnskapsproduksjon på engelsk, tysk og fransk, mens det er ingenting som tyder på at han benyttet det som fantes av norskprodusert eller skandinavisk materiale. Han siterer lange utdrag, i sin egen oversettelse og som oftest uten presis kildeføring. Det er særlig interessant at han ikke siterer noen av de svenske koranoversettelsene som allerede fantes i 1903, eller Holmboes oversettelse av Birgivi's innføringstekst. Om det er fordi han ikke var klar over disse utgivelsene, eller om han valgte dem bort er ikke mulig å fastslå. Det vi kan slå fast er at Blom ikke selv var involvert i akademisk arbeid, og han sto så vidt opplysningene tilsier heller ikke i kontakt med noen av de relevante norske akademikerne.

Den kunnskapsproduksjonen om Konstantinopel og Levanten, om islam og muslimer som Peter Blom bidro med, besto i stor grad i forenklede gjengivelser av andres arbeid. Han høstet fra den europeiske faglitteraturen som var tilgjengelig for ham, og bidro med sine egne observasjoner, refleksjoner, evalueringer og kommentarer. Med dette skrev han seg inn i en sjanger som kombinerer trekk fra reiseskildringer, innføringsbøker, misjonslitteratur og personlig kommentar. I beskrivelsene fra Konstantinopel er Blom innom alle de motivene Bernt Brendemoen har omtalt som Istanbul-topoi, som dansende dervisher og glimt av sultanen (Brendemoen 2007, 96). Redegjørelsene for muslimsk tro og praksis i de mer teoretisk anlagte de-

lene av bøkene speiler både samtidens polemiske og akademiske litteratur.¹¹ Men Bloms bøker bærer også tydelig preg av Bloms eget blikk, de viser hans fascinasjon for ulike kulturelle fenomener, så vel som en viss vilje til å sette seg inn i disse, for så å evaluere og bedømme dem i lys av sine egne overbevisninger. Bloms intenderte lesere er, naturligvis, ikke muslimer, og når han går i rette med forestillinger om hva islam er kan dette være referanser til den litterære offentligheten, men dette er heller ikke et publikum som ser ut til å ha vært tilgjengelig for ham. Det er nærliggende å anta at foruten en egen motivasjon til å fremstille «Mohammedanismen» og skrive frem «en sand og levende Fremstilling af dens Natur og Væsen», gikk Bloms appell først og fremst til trosfeller. Den bærende ideen fremstår å være behovet for protestantisk misjon, ikke bare overfor jøder og muslimer, men i overensstemmelse med en rådende trend på 1800-tallet (Bohlin og Zorgati 2021, 43), i like stor, eller enda større grad, overfor ikke-protestantiske kristne.

Brev

Brev fra Peter til Oscar Magnus Fredrik Björnstjerna datert 10.11.1879 og 4.5.1880. Brevskrivarregisteret, Riksarkivets enskilda arkiv och samlingar.

Brev til Carl Emil Scharling fra Carl Henrik Scharling datert 18.07.1861. I: *Danmarks Breve*. Digital udgave fra Det Kgl. Bibliotek, URL: tekster.kb.dk/letters.

Litteratur

Amundsen, Leiv. 1956. *Camilla Wergeland i Christiansfeld*. Oslo: Urd 1956.

Berggren, Jacob. 1826–1828. *Resor i Europa och Österländerne*. 3 bind. Stockholm: Rumstedt.

Blom, Marie. 1886. *Husholdningsbog for By og Land*. Kristiania: Mallings Boghandels forlag.

[Blom, Peter.] 1861. «Jøderne og Jødemissionen i Konstantinopel». *Evangelisk kirketidende, anden Række* 5: 267–270.

Blom, P. 1870. *Reise til Jerusalem og Omegn*. Kristiansand: Grøntofts forlag.

Blom, P. 1875. *Fra Østerland*. Christiania: Cammermeyers forlag.

Blom, P. 1876a. «Til Hr. Overlærer V. Vogt». *Morgenbladet* 58 (56b): 1 (20.02.1876).

Blom, P. 1876b. «Noget om de muhamedanske Softaer og Ulemaer». I *Morgenbladet* 58 (201b): 1 (23.07.1876).

¹¹ Se Tolan 2023 for en oversikt over og diskusjon av nyere forskning som tar for seg denne litteraturen.

- Blom, P. 1892. *Kort forklaring over Dr. M. Luthers lille katekisme*. Kristiania: Cappelen forlag.
- Blom, P. 1896. *Beskrivelse over Valle prestegjeld i Sætersdalen med dets preste-historie og sagn*. Gjøvik: Oplændingens Trykkeri.
- Blom, P. 1899. *Beskrivelse over Vardal prestegjeld før og nu*. Hamar: Norsk Skoletidendes Bogtrykkeri. (Nytt fotografisk opptrykk Gjøvik: Gjøvik historielag, 1983).
- Blom, P. 1902. *Kunstner og Kristen. En livshistorie. Digtcyklus*. Hamar: Norsk Skoletidendes Bogtrykkeri.
- Blom, P. 1903. *Mohammed og Koranen: Et Blik ind i Mohammedanismen*. Hamar: Norsk Skoletidendes Bogtrykkeri.
- Bohlin, Anna og Ragnhild Johnsrud Zorgati. 2021. «Tracing the Jerusalem Code c.1750–c.1920: The Christian Storyworld Expanded and Fragmented». *Tracing the Jerusalem Code. Volume 3: The Promised Land Christian Cultures in Modern Scandinavia (ca. 1750 – ca. 1920)*, red. Ragnhild J. Zorgati and Anna Bohlin, 12–50. Berlin: De Gruyter.
- Brendemoen, Bernt. 2007. «The Image of the Turks and Turkey as depicted by Scandinavian Travellers». I *Are we captives of history? Historical essays on Turkey and Europe*, redigert av Edgeir Benum, 93–104. Oslo: Unipub.
- Carter, M.G. 2017. «The Bibliothèque Orientale of Barthélemy d’Heberlot as a Source of Data for the History of Arabic». I *Philologists in the World: A Festschrift in Honour of Gunvor Mejdell*, redigert av Nora S. Eggen og Rana Issa, 399–425. Oslo: Novus forlag.
- Dahl, Gina. 2011. *Books in early modern Norway*, Leiden: Brill.
- Eggen, Nora S. 2017. «Koranoversettelser i Norge». [Online] Norsk oversetterleksikon. URL: <http://oversetterforeningen.no/koranoversettelser-i-norge-en-sniktitt-pa-norsk-oversetterleksikon/#more-10422> [Nedlastet 15.11.2023].
- Eggen, Nora S. 2018. «From Handmaiden of Theology to Handmaiden of Area Studies: Philological Approaches to Arabic-Islamic Studies in Norway». *Islam and Christian–Muslim Relations* 29: 445–464.
- Eggen, Nora S. 2019 «On the Periphery: Translations of the Qur’ān in Sweden, Denmark and Norway». I *Routledge Handbook of Arabic Translation*, red. Sameh Hanna, Hanem El-Farahaty, Abdel-Wahab Khalifa, 68–80. London: Routledge.

- Eggen, Nora S. 2021. «Islam and Muslims on Norway in the 19th century». I *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History Volume 17. Britain, the Netherlands and Scandinavia (1800–1914)*, redigert av David Thomas and John A. Chesworth, 65–77. Leiden: Brill.
- Elstad, Hallgeir J. 2000. ‘– en Kraft og et Salt i Menigheden –’: *Ein studie av dei såkalla ‘johnsonske prestane’ i siste halvpart av 1800-talet i Noreg*. Oslo: Unipub.
- Grønland, Tormod. 2003. *Vardal Hjembygdens kirke 200 år: Glimt fra Vardals prestegjelds historie*. Gjøvik: Vardal menighetsråd.
- Gulbranson, Johannes. 1968. «Grønn var min barndoms dal». I *Prestegårdsliv: Minner fra norske prestegårder*, redigert av Elisabeth Christie, 7–31. Oslo: Forlaget land og kirke.
- Haraldsø, Brynjar, Hans Kvalbein og Axel Smith. 1992. *Veiviser til verdier: Fagdidaktiske artikler om Bibelen i grunnskolen til 25-årsjubileet for Avdeling for kristendomskunnskap ved Det teologiske menighetsfakultet*. Oslo: Verbum forlag.
- Henrikson, Paula. 2021. «Ruins and Revolutions: Jacob Berggren on Classical Soil». I *Time and Temporalities in European Travel Writing*, red. Paula Henrikson og Christina Kullberg, 158–181. New York; Oxon: Routledge.
- Husby, Ida Lunde. 2018. ‘Den falske religion’, *en studie av forestillinger om islam og muslimer i dansk-norske og norske oversiktsverk og lærebøker i perioden 1750–1914*. Bergen: Universitetet i Bergen (masteroppgave).
- Ihlen, Chr. 1947. *Den norske israelsmisjons historie i hundre år 1844–1944*. Oslo: Landsstyret for den norske israelsmisjon
- Jack, Sybil. 1995. «No Heavenly Jerusalem: The Anglican Bishopric, 1841–83». *Journal of Religious History* 19: 181–203.
- Johansson, Bengt O. 1968. *Svenska palatset i Konstantinopel: Sveriges Kyrka och ministerhus i Konstantinopel under sjutton- och adertonhundratalet*. Stockholm; Göteborg; Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Lauvdal, T. 1930. *Vardal bygdebok*. Bind 3. Gjøvik: uten forlag.
- Løvlie, Birger. 2021. «A City of Murderers? Norwegians in Jerusalem in the Late 1800s». I *Tracing the Jerusalem Code. Volume 3: The Promised Land Christian Cultures in Modern Scandinavia (ca. 1750–ca. 1920)*, redigert av Ragnhild J. Zorgati and Anna Bohlin, 410–429. Berlin: De Gruyter.

- Makdisi, Ussama. 2002. «After 1860: Debating Religion, Reform, and Nationalism in the Ottoman Empire». *International journal of Middle East studies* 34: 601–617.
- Mejdell, Gunvor. 2021. «Christopher Andreas Holmboe, 1796–1882». [Online] *Norsk oversetterleksikon*. URL: <https://www.oversetterleksikon.no/2021/06/15/christopher-andreas-holmboe-1796-1882/> [Nedlastet 15.11.2023]
- Mikaelsson, Lisbeth. 2003. *Kallets ekko: Studier i misjon og selvbiografi*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Muir, William. 1861. *The life of Mahomet: With Introductory Chapters on the Original Sources for the Biography of Mahomet, and on the Pre-Islamic History of Arabia*. Bind 1. London: Smith.
- Nøding, Aina. 2007. *Vittige kameleoner: Litterære tekster i norske adresseaviser 1763–1769*. Oslo: Universitetet i Oslo (Ph.d.-avhandling).
- Okkenhaug, Inger Marie. 2021. «Scandinavian Missionaries in Palestine: The Swedish Jerusalem Society, Welfare, and Education in Jerusalem and Bethlehem, 1900–1948». I *Tracing the Jerusalem Code. Volume 3: The Promised Land Christian Cultures in Modern Scandinavia (ca. 1750–ca. 1920)*, redigert av Ragnhild J. Zorgati and Anna Bohlin, 518–539. Berlin: De Gruyter.
- Oxfeldt, Elisabeth. 2005. *Nordic Orientalism, Paris and the cosmopolitan imagination 1800–1900*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Pfander, C.G. 1866. *The Mizan ul Haqq or Balance of Truth*. Overs. R.H. Weakley. London: Church Missionary House.
- Sandmo, Erling. 2021. «Paradoxes of Mapping: On Geography and History in the Teaching of Christendom in Norway, c.1850–2000». I *Tracing the Jerusalem Code. Volume 3: The Promised Land Christian Cultures in Modern Scandinavia (ca. 1750–ca. 1920)*, redigert av Ragnhild J. Zorgati and Anna Bohlin, 390–409. Berlin: De Gruyter.
- Scharling, C. Henrik. 1872–1874. *Menneskehed og Christendom i deres historiske Udvikling*. 2 bind. København: Gads Boghandel.
- Shaw, Stanford J. 1978. «The Ottoman Census System and Population, 1831–1914». *International Journal of Middle East Studies* 9: 325–338.
- Skovgaard-Petersen, Jakob. 2023. *Muslimene Muhammad – og alle andres*. Overs. Sunnev Gran. Oslo: Universitetsforlaget.

- Skrunes, Njål. 1995. *Kristendomskunnskap for barn: En fagplanhistorisk undersøkelse av kristendomsfagets utvikling 1889–1939*. Oslo: Norsk lærerakademi.
- Sprenger, Alois. 1861. *Das Leben und die Lehre des Mohammad*. Berlin: Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung.
- Staf, Nils. 1977. *De svenska legationspredikanterna i Konstantinopel*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.
- Syse, Christian og Jon Bech. 2016. *UDs og norsk diplomatis historie: Det selvstendige Norge (UD-historier – nyttig gammelt nytt i utenriksstjenesten bind 1)*. 2. utg. Oslo: Utenriksdepartementet.
- Thorson, Odd. 1962. *Drammen: En norsk østlandsbys utviklingshistorie*. Bind 2. Drammen: Drammen kommune.
- Thrap, Daniel. 1908. *Brødremenigheden i Norge*. Christiania: Chritiania videnskaps-selskabselskabs forhandlinger i kommission hos Dybwad.
- Tolan, John. 2023. «The historiography of Medieval Christian-Muslim relations (1960–2020)». *De Medio Aevo* 12: 115–124.
- Ved Den norske Israelsmissions halvhundredears-Jubilæum i 1894: Et Festskrift. 1894*. Christiania: Centralkomiteen i kommisjon hos Det Steenske Bogtrykkeri.
- Vogt, Volrath. 1875. «Fra Østerland, af P. Blom». *Morgenbladet* 57 (360b): 1 (31.12.1875).
- Zwemer, Samuel M. 1941. «Samuel M. Karl Gottlieb Pfander 1841–1941». *The Moslem World* 31: 217–226.

English abstract

The Norwegian clergyman Peter Blom (1828–1912) served in the Swedish-Norwegian diplomatic corps in Constantinople from 1858 to 1864. In the following decades, he published books and articles describing culture and religion in Constantinople and The Levant. Presumably driven both by a desire to travel, and by his Christian commitment for evangelization, during his years in Constantinople he also developed an interest in Islam and Muslims, and he thoroughly dealt with Islam and Muslim religious practice in his written works. In three books published between 1870 and 1903, Blom merged elements from different genres, such as travelogues, ethnographic records, introductory books, missionary literature, and polemics. The representations of Muslim faith and practice are characterized by negative notions, but he was also strongly critical of non-Protestant Christians. None

of the three books received wide publicity or circulation in the Norwegian public, but through them we learn about the knowledge production on Islam and Muslims in late nineteenth century Norway.

Keywords: Peter Blom, Islam, Muslims, Quran, Muhammad, 19th century, Norway

Hvordan forstå endringer i før-moderne sharia?

Et nærmere blikk på den rettsvitenskapelige tradisjonen
i perioden 1200–1800

AV EIRIK HOVDEN

Sharia blir ofte framstilt som noe strengt og uforanderlig. Både konservative muslimer og såkalte islam-kritikere presenterer gjerne sharia som statisk og avledet av Koranen og sunnaen en gang for alle. At endring skjer over tid, er derimot fullt akseptert både i akademiske forståelser av sharia og i store deler av tradisjonen selv, om enn innen visse rammer. Men hva disse rammene er og *hvordan* endring skjer er fortsatt omdiskutert i det akademiske fagfeltet «islamsk lov» (eng. Islamic legal studies). I denne artikkelen skal jeg sette søkelys på perioden ca. 1200–1800, en periode som tidligere ble sett på som en nedgangstid der lite nyskaping skjedde på lovfeltet. Perioden før blir gjerne betegnet som formingstiden og storhetstiden, og perioden etter blir sett på som en tid der sharia møter moderniteten og gradvis mister sin posisjon, i alle fall i sin tradisjonelle eller klassiske form. Men hva var den tradisjonelle rettsvitenskapen og hvordan skal vi forstå endringsprosessene også i perioden 1200–1800? I denne artikkelen skal jeg fokusere på regelsamlingene, og hvordan vi kan forstå endring i selve korpuset av konkrete lovregler over tid. Det handler altså om endring i enkeltregler, tekster, sjangre og institusjoner. Søke-lyset på endring gjør at vi kan se aktørskap og påvirkning på nye måter og hjelper oss med å ikke ta for gitt at tekster og tolkninger er stabile over tid.

Nøkkelord: Før-moderne tid, islamsk lov, fiqh, endringsmekanismer, autoritet.

Innledning

I denne artikkelen skal jeg sette søkelys på endringspotensialet og endringsmekanismer i førmoderne sharia, og nærmere bestemt *fiqh*-tradisjonen, noe som er diskutert i nyere forskning, men som er mindre kjent i offentligheten.¹ *Fiqh* er den tradisjonelle, skriftlige, rettsvitenskapelige disiplinen hvor islamsk lov diskuteres og overleveres. Hovedpoenget er å sette søkelys på hvordan tradisjonell sharia hele tiden har endret seg og bidrar til å belyse hvordan dette har skjedd, først og fremst basert på nyere sekundærlitteratur.

Akademisk forskning på førmoderne sharia og islamsk lov har lenge hatt endring som et hovedfokus. Denne artikkelen vil fokusere på det tverrvitenskapelige fagfeltet som på engelsk kalles «Islamic legal studies» og nyere debatter der. At sharia endrer seg over tid er anerkjent og knapt diskutert lenger, men *hvordan* sharia endrer seg er fortsatt et viktig tema. Ved å fokusere på endring og endringsmekanismer kan man bedre forstå hvordan autoritet og historisk kontekst virker på utviklingen av loven.

Sharia kan referere til mange ulike fenomener, konsepter og narrativer. I vid forstand er sharia den normative delen av islam, og kan derfor også dekke religiøs etikk og moral og hvordan religionen skal praktiseres. Ulike greiner og fellesskap innenfor islam har gjerne ulike versjoner og forestillinger om hva sharia er og hvilke kilder og tolkningsprinsipper som skal brukes. Sentrale kilder er Koranen og sunnaen, men den omfattende, tradisjonelle og skriftlige rettsvitenskapelig tradisjonen kalt *fiqh* er også en egen kilde til autoritet, noe denne artikkelen tydeliggjør. *Fiqh* er en slags ekspertkunnskap som få behersket fullt ut, men som mange studerte litt av. Derfor står lærebøkene og de pedagogiske regelsamlinene fra de ulike lovskolene ganske sentralt. Det er denne tradisjonelle, skriftlige, regelorienterte delen av sharia denne artikkelen handler om.

Det tverrfaglige studiet av islamsk lov er et internasjonalt akademisk fagfelt og består av bidrag fra teologi, filologi, juss, historie, religionsvitenskap, sosiologi og antropologi, i tillegg til studier i tradisjonens intellektuelle historie, rettens metodologi og kilder (*uṣūl al-fiqh*), samlinger og diskusjoner av enkeltregler (*furūʿ al-fiqh*), samt tilhørende islamske vitenskaper som koranfortolking og hadith-studier. Spesielt

¹ Denne artikkelen er skrevet som en del av CanCode-prosjektet (TMS2020STG01) (uib.no/cancode), finansiert av Trond Mohn Research Foundation (TMF). Noen av refleksjonene over endring forekommer også i artikkelen *Understanding and Framing Change in Islamic law: Potentials and possible Pitfalls of the Concepts of «Canonisation» and «Codification.»*, *Oxford Journal of Law and Religion*, (In peer review). Jeg velger å bruke full arabisk translitterasjon etter EI3-systemet og kursivering den første gangen et nytt begrep brukes, deretter brukes en sterkt forenklet translitterert gjengivelse.

historie og antropologi har ofte et utenfraperspektiv mens de sistnevnte ofte har et sterkere innenfraperspektiv og bruker i større grad teorier og begreper fra tradisjonen selv. Sentralt i alt dette er det klassisk arabiske språket, med mindre man forholder seg rent etnografisk eller til en ikke-arabisk kontekst, som for eksempel det samtidige Europa eller Sørøst-Asia. Min egen forskning har et antropologisk og historisk utgangspunkt, men med støtte i arabisk filologi og med fokus på forholdet mellom rettsvitenskapen (*fiqh*), kunnskapsproduksjon og ulike praksiser over tid. Den islamske rettsvitenskapen (*fiqh*) er svært omfattende og de fleste som studerer den avgrensner seg til visse forfattere, tema, perioder og regioner. Og som ellers i academia har fagfeltet blitt stadig mer spesialisert, med en raskt økende produksjon av kunnskap, særlig de siste to tiårene.

I denne artikkelen skal jeg fokusere på den rettsvitenskapelige tradisjonen og mer spesifikt substantivet lov (*furūʿ al-fiqh*), altså de tekstuelle sjangrene som lister opp og diskuterer konkrete lovregler. I den perioden som denne artikkelen begrenser seg til, altså ca. 1200–1800, så vil det si regelsamlinger som er organisert på en etablert og standardisert måte og som behandler alle lovens tema: Rituell lov, renhet, religiøs skatt, ekteskap, skilsmisse, slaveri, kjøpslov, leie, lån, stiftelser, sameier, straffelov, arvelov, statens organisering, minoritetsrett og krigens rett. Selv om slike regelsamlinger dekker alle lovens kapitler, så kan lengden variere mye fordi noen bare ramser opp de mest kjente og anerkjente reglene, mens andre inkluderer flere alternative regler og mer diskusjon, bevisføring og komparative elementer.

Selv om noen forskere mener at begrepet «islamsk lov» er et moderne og til dels kolonialistisk produkt (Buskens and Dupret 2015), velger jeg her i denne artikkelen å følge begrepsbruken der «sharia» og «islamsk lov» mer eller mindre sidestilles. Videre foretrekker jeg å bruke begrepet «islamsk lov» på de delene av rettsvitenskapen som faktisk ble brukt i domstolene og i statsadministrasjonen og diskutert av juristene i lys av det. Mens «sharia» som begrep ofte blir knyttet til forestillinger om en gudegitt størrelse, har «islamsk lov» et noe mer samfunns-aktig preg over seg. Lovbegrepet passer bra til hvordan retten er en kunnskapsform som i stor grad ble forvaltet av eksperter, men også brukt av samfunnet. Lovbegrepet åpner også opp for komparasjon med andre lovfenomener i andre tradisjoner, mens «sharia» er selvrefererende og unikt. «Islamsk rett» ville nok vært mer dekkende dersom vi bare så på hvordan ekspertene diskuterte den, mens «islamsk lov» henviser sterkere til at betydelige deler av loven også ble håndhevet og at aktørene ikke fritt kunne velge hvilke regler som skulle følges.

Store fortellinger rammes ofte inn med periodisering, det gjelder også fortellingen om hvordan islamsk lov oppstod og utviklet seg. Det finnes mange måter å periodisere islamsk lov på. En vanlig form for periodisering starter med en tidlig fase der kildene, tolkningsprinsippene og selve loven (lovreglene) ble grovt definert fram til ca. 800, deretter fulgt av vagt definerte perioder hvor loven ble mer systematisert og institusjonalisert, fram til ca. 1000–1200 (Vikør 2005; Hallaq 2009; Melchert 1997). Dette er «formingstiden», og for mange også nært knyttet til storhetstiden innen relaterte vitenskaper som filosofi og naturvitenskap, med et slags høydepunkt under abbasidekalifatet utover på 800-tallet. Men så starter det flere har sett på som en slags lang nedgangstid, helt fram til modernitetens mange brytninger igjen fører til store endringer og nytenkning. Dette nedgangsperspektivet, i ulike variasjoner, har nylig vært beskrevet, analysert og kritisert av Hakki Arslan (Arslan 2020).

Nedgangsperspektivet stod sterkt i vestlig akademia fram til nye stemmer på 1970–80-tallet stilte spørsmål ved det, og rettet oppmerksomheten mot nyfortolkning (*ijtihād*). Men det ble først og fremst gitt oppmerksomhet til muslimske reformtenkere fra rundt 1800 og muslimske kritikere av *madhhab*-tradisjonene, og mindre på *madhhab*-tradisjonene selv. Det er derfor denne artikkelen først og fremst handler om perioden fra 1200–1800, fordi denne perioden utenfor fagfeltet fortsatt blir ansett som den mest stabile med tanke på innholdet i sharia eller islamsk lov, men også fordi denne perioden innenfor fagfeltet har vært den siste til å sees på som like formativ og dynamisk som andre perioder. Dette vil jeg utdype senere i teksten. Den tilsynelatende rigiditeten og stabiliteten bør kritiseres for å få bedre forståelse av hvordan islamsk lov har endret seg. Det motsatte av stabilitet er endring. Ved å flytte blikket over mot endring kan vi lettere se hvordan aktørskap og ulike påvirkningsfaktorer spiller inn på valget av hvilke lovregler som til enhver tid løftes fram som de riktige. Maktstrukturer og praksiser som kanskje ikke passer inn i de store narrative kommer da tydeligere fram.

Studiet av endring

Endring har vært et sentralt tema i studier av islamsk lov, nettopp fordi det er så tett knyttet opp mot autoritet og teorier om hvem som har autoritet eller makt til å lage og endre islamsk lov. Men det er først fra 1980-årene av at det er eksplisitt brukt for å motbevise nedgangsperspektivet og for vise at islamsk lov alltid hadde vært intellektuelt nyskapende (Hallaq 1984, 2001). Relatert til dette var også et viktig motiv for mange forskere å vise at islamsk lov alltid ble, og fortsatt kan, tilpasses lokale

forhold. Men hvordan endringer skjer og i hvilke prosesser er fortsatt relativt lite teoretisert.

Sharia og islamsk lov framstilles ofte som en forlengelse av Guds ord og oppfattes som noe som er og skal være stabilt. Endring blir derfor noe som skal tøyles i visse rammer. Akkurat dette er selvsagt ikke noe spesielt for hverken islam eller islamsk lov. Det gjelder alle tradisjoner, i mer eller mindre grad. Men islamsk lov, som en skriftlig og intellektuell tradisjon, har selv mange ulike, og til dels svært omfangsrrike teorier og narrativer om hvordan endring og nyskaping har skjedd og kan og bør skje. I tillegg til Koranen og sunnaen, kan man si at *fiqh*-tradisjonen utgjør et tredje lag, eller en selvstendig og sentral del av islam som i seg selv har et momentum. Det betyr at *fiqh*-litteraturen i seg selv er en kilde til norm og ikke bare et resultat.

I studiet av islam generelt har man hatt lignende debatter om hvordan man skal forstå islam som en tradisjon med en balanse mellom noen relativt stabile grunnelementer og begreper, men som også stadig fortolkes på nytt og endres av aktører. Begrepet «diskursiv tradisjon», lansert av Talal Asad (Asad 2009), har blitt mye diskutert og brukt på ganske ulike måter hvor noen ser en stabil ortodoksi, mens andre ser grensefenomener og konstruksjon av hybriditeter (Anjum 2007; Schielke 2010). Sharias rolle i islam er på samme måte teoretisert svært ulikt, fra å heller omdefineres fra «lov» til «moral», og som «felleskapet» ønsker og hvor makt derfor nesten ikke var nødvendig (Hallaq 2013), til en kritikk av at islamsk lov får altfor stor plass i nåtidige forståelser av hva islam, sharia og islamsk normativitet skal være (Ahmed 2016). Alle disse nevnte posisjonene målbærer maktkritikk av definisjoner av islam og sharia. Men denne artikkelen handler om det mer spesifikke fagfeltet som nettopp fokuserer på *fiqh*-tradisjonen, altså den tradisjonelle skriftlige rettsvitenskapelige tradisjonen og hvordan den henger sammen med ulike lokale praksiser knyttet til det vi vanligvis forbinder med «lov». Dette fokuset på lov hindrer ikke at man kan anerkjenne at grenseflatene til religiøsitet og moral er store og omfattende, ikke minst fordi islamsk lov også regulerer ritualer, rituell renhet og inneholder moralske påbud og fordømmelser, innvevd i diskusjoner om hva som er rettslig bindende og ikke.

Noe av grunnen til at endring har forblitt underteoretisert er at man har operert med ganske ideelle begreper fra tradisjonen selv for å forklare autoritet og aktørskap. For eksempel så har man i akademiske lærebøker om islam og islamsk lov ofte gjengitt teorier og begreper fra teorier som kommer innenfra tradisjonen selv. Dette er selvsagt noe man må gjengi og ta på alvor når man beskriver et normsystem, altså hvor-

dan aktørene selv sier det er bygd opp og hvordan islamsk lov legitimt og autoritativt kan avledes fra kildene (*uṣūl al-fiqh*). Et eksempel på dette er å si at islamsk lov bygger på fire kilder, Koranen, sunnaen (*ḥadith*, korpus av bevitnede fortellinger om Profetens utsagn og handlinger (her som to kildekorpus), fortolkningsprinsippene *qiyās* (analogi) og *ijmāʿ* (de lærdes enighet). Dette er egentlig et forenklet bilde av *uṣūl al-fiqh* dvs. den faggreinen av de islamske vitenskapene som handler om hvordan man lager islamsk lov og med hvilke kilder. I nyere akademisk litteratur er det i større grad anerkjent at denne faggreinen har relativt lite å gjøre med hvordan islamsk lov faktisk oppstod og endrer seg. Endring og mulighetene for endring henger selvsagt tett sammen med prinsipper, teorier og narrativer om hvem som har autoritet, kapasitet og lov til å gjøre endring. Problemet er at disse teoriene tenderer til å beskrive hvordan endring *bør* skje, og ofte ikke dekker hvordan endring har skjedd og skjer i praksis.

På siste halvdel av 1980-tallet og utover på 1990-tallet, var mye av debatten i fagfeltet sentrert rundt begrepene *ijtihād* og *taqlīd*. Ijtihad betyr noe slikt som «nyfortolkning ved å gå til hovedkildene», dvs. Koranen og sunnaen.² Taqlid ble av mange sett på som det motsatte av ijtihad, nemlig det å akseptere seinere autoriteters lovregler uten å spørre hvorfor og hvordan reglene er begrunnet (Ibrahim 2016). Begge begreper er problematiske i den forstand at de kan bety mye forskjellig, og de ble brukt på ganske forenklete og polemiske måter. Artikkelen til Wael Hallaq fra 1984 som startet mye av disse diskusjonene, hevdet at det hadde funnes lærde som utførte nyfortolkninger av størrelsesorden ijtihad, hele tiden (Hallaq 1984). Ijtihad tok med andre ord aldri slutt. Dette var som en protest mot det han så som feil teori, som sa at ijtihad var avsluttet etter formingstiden og at taqlid hadde tatt over som dominerende tenkemåte, i alle fall i den perioden vi fokuserer på her, altså 1200–1800. Mange av motsvarene mot Hallaq's artikkel gikk på at taqlid faktisk var det aller mest vanlige i denne perioden, men at det også er fullt mulig å lage endringer under et såkalt taqlid-regime. Jackson var en av de første til å påpeke dette; at taqlid dermed også innebærer aktørskap og handlingsrom og derfor egentlig ikke er så ulikt ijtihad, bare at ijtihad utføres med de rammene som lovskolen gir (Jackson 1996). I ettertid er det klart at noen av disse til dels polemiske debattene oppstod på grunn av forvirring av hva begrepene ijtihad og taqlid egentlig skulle bety og innebære. Ijtihad-begrepet ble av mange sett på som nettopp en hovedmekanisme for endring hvor aktørene er frie til å tolke kildene, rett nok bare dersom man har nok kunnskap til å gjøre det. På en måte kan man si at denne akademiske bruken av begrepet fulgte

² En kort dekkende norsk oversettelse er vanskelig. Begrepet henviser til at man prøver å gjøre en tolkning. Hvorvidt den er «ny» avhenger av hvem som ser.

muslimske reformister på 1800- og 1900-tallet sin forståelse av begrepet (som ofte var kritikere av taqlid og lovskole-tekning), men at det i mindre grad tok høyde for slik det ble forstått innad i lovskolene i perioden 1200–1800. Begrepet er forlokkende når man leter etter et begrep i tradisjonen selv for å forstå hvordan man kan lage nye regler eller endre dem. Som vi skal se under så har endringer i perioden 1200–1800 i mindre grad skjedd ved eksplisitt bruk av ijtihad-begrepet. Derimot, ser vi at det er mange taqlid-relaterte begreper, som sammen med ulike motiver, kontekster og mekanismer er langt viktigere.

Først de siste årene har vi fått en betydelig nyansering av hvordan endring kunne skje, selv om juristene på 1200-tallet i liten grad lagde helt nye lovregler basert på Koranen og sunnaen. Ahmad Fekry Ibrahim har en nyttig oversiktsartikkel om dette temaet som viser til at behovet for systematisering og standardisering (mine ord) førte til det han kaller «taqlid-hegemoniet» (Ibrahim 2016). Dette utviklet seg parallelt med at lovskolene ble etablert og at endring kunne skje uten såkalt absolutt ijtihad, altså gjennom mekanismer/metoder som *tarjih* («det å velge mellom alternative lovregler»), eller mer pragmatiske løsninger som standardiserte omgåelser (*hīla*, *hiyal*), kreative kontrakter og kombinasjoner av regler fra ulike lovskoler (*talfiq*); alle løsninger som etter hvert ble delvis institusjonaliserte. Tarjih-begrepet er relativt likt begreper som *tashhīr*, *taqrīr*, *taṣwīb*, *taṣhīh* og *tadhīb*. Alle disse er begreper som handler om et valg mellom eksisterende, legitime og alternative lovregler, altså det å velge ut det riktige. Men det er også begreper som i svært liten grad er teoretisert i den såkalte *usul*-litteraturen. I sin monografi har Talal Al-Azem nylig analysert en avhandling fra 1400-tallet om begrepene *tarjih* og *tashih* og viser at det fantes en egen litteratur for å diskutere og teoretisere slike begreper (Al-Azem 2017). Men det må også sies at Al-Azem i liten grad viser hvordan disse begrepene ble brukt til å endre konkrete lovregler i praksis. Man kan kanskje se det slik at det vi kan kalle *tarjih*-teori var en form for teoribygging som var noe nærmere juridisk praksis enn *usul*-teoriene, men koblingen mellom *tarjih*-teori og faktiske endringer i regelsamlignene er fortsatt i stor grad utforsket. Men nå er vi altså inne i diskusjonene på 1200–1400-tallet om hvilke konkrete lovregler som var de beste og hvordan man kunne identifisere dem. Altså hvordan man i praksis lager en utvalgt regelsamling eller en såkalt *mukhtaṣar* eller *matn*, som jeg skal komme tilbake til under.

Eksempel på endring av en regel: Må dommere kunne utføre nyfortolkning?

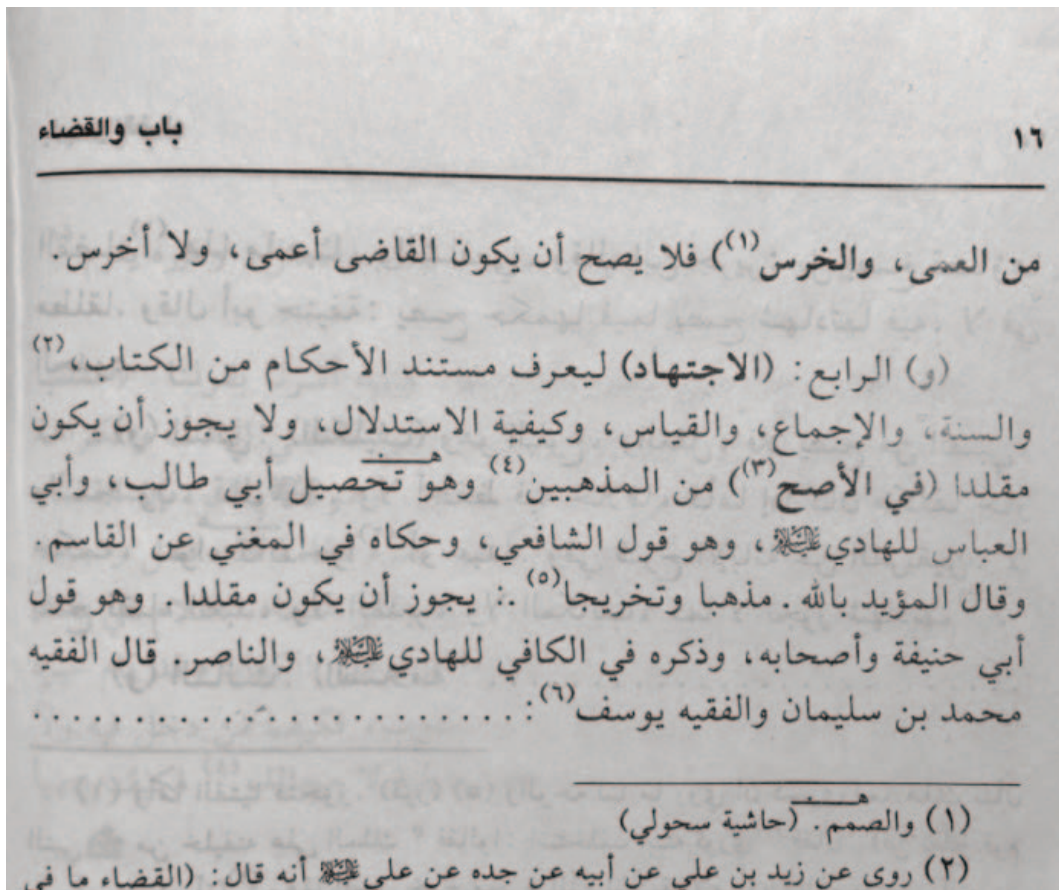
For at denne drøftingen ikke skal forbli på teoriplan skal vi ta for oss en konkret endring av en lovregel som et eksempel. I tidlig islamsk lov var det viktig at dommere måtte kunne praktisere nyfortolkning (ijtihad) og ta egne avgjørelser basert på Koranen og sunnaen, og ikke følge andres regler (taqlid). Kort sagt så hevdet de fleste juristene³ at dommere måtte kunne praktisere ijtihad, altså være en *mujtahid* (ar. for en som utfører ijtihad). Fekry Ibrahim referer til Shafi'i-juristen al-Mawardi (d. 450/1058), som kanskje er best kjent for sin stats-teori i islamsk lov, som et eksempel på kravet om at dommere må kunne utføre ijtihad. Han skriver videre at når vi kommer til juristen Ibn Abi al-Damm (d. 642–1244), altså ca. to århundrer senere, så var det ikke lenger et krav om at dommere måtte være mujtahid. Regelen hadde endret seg. Dommere kunne nå være muqallid, altså følge andres tolkinger (taqlid) ifølge Ibrahim (Ibrahim 2016:808–809).

Fra zaydi-lovskolen ser vi en lignende endring i samme regel: Juristen og imamen⁴ Ibn al-Murtaḍā (840/1436–37) lister i sin regelsamling og læreboktekst fra 1397, med tittel *Blomsterboken*, opp betingelsene for en dommer, og betingelse nummer fire er «ijtihad». Altså at en dommer må være mujtahid. Men så legger han til noe sånt som «i den beste tolkningen» (*fī l-aṣāḥḥ*). Med dette anerkjenner forfatteren at denne regelen ikke er helt absolutt, der finnes alternative synspunkt. *Blomsterboken* er en såkalt *matn*-tekst, en lærebok for lovskolen og er med det relativt konservativ og tilbakeskuende og dermed ikke sjangeren for å introdusere de største endringene.⁵ I den kjente *Forklaringen til Blomsterboken* skrevet av juristen Ibn Miftāḥ (877/1472) ca. femti år senere, står det at ulike autoriteter fra zaydi-lovskolen, og al-Shafi'i selv, hevder at dommere må være mujtahid, men at i denne regelen er det to syn eller skoler (her også *madhhab*) og han referer til flere kjente autoriteter som hevder det motsatte av det Ibn al-Murtaḍā skriver i *Blomsterboken*. Han gjengir at begge skolene, altså begge de alternative, men totalt motstridende tolkningene referer til grunnleggeren av zaydi-lovskolen, al-Hādī ilā al-Ḥaqq (d. 298/911). Hvordan er dette egentlig mulig?

³ Som kan sees på diskusjonen gjengitt på illustrasjon 1, så var dette særlig et krav i shafi'i- og Zaydi-lovskolen, mens Abū Ḥanīfa og hans studenter tillot det motsatte.

⁴ Her «imam» ikke ment som leder av fellesbønnen, men «imam» som i kalif for muslimene i zaydiene sin tolkning.

⁵ Som vi skal se er dette drøftet under.



Illustrasjon 1. Utdrag fra *Kommentaren til Blomsterboken* og et eksempel på en typisk, moderne, redigert fiqh-tekst. *Kommentaren til Blomsterboken* er forfattet ca. 1450, og diskusjonen her er om dommere må være mujtahid eller ikke. Den siste setningen kommer på neste side og er ikke med her men refererer til lav forekomst av mujtahider på forfatterens tid og derfor nødvendigheten av å lempe på regelen for å i det hele tatt kunne implementere islamsk lov. Teksten i fet skrift er *Blomsterboken* som er en mukhtasar/matn ment for å læres utenat (Ibn Miftāḥ 2003 vol.10 s. 16).

Dette er egentlig et perfekt eksempel på taqlid for alle referansene som Ibn Miftāḥ oppgir går til hva ulike autoriteter hevder er riktig regel. Det er ingen referanser til Koranen eller sunnaen, bare til lærdes meninger. Al-Hādī ilā a-Ḥaqq blir altså tolket av senere autoriteter (*takhrīj* og *taḥṣīl* nevnes som eksplisitte tolkningsmetoder her) på to alternative og motstridende måter. Ibn Miftāḥ, som ikke anså seg selv som en som var kompetent til å aktivt gå inn å endre regler, gir ikke en eksplisitt konklusjon eller anbefaling. Men han avslutter diskusjonen om akkurat denne regelen med å sitere en jurist fra Jemen fra ca. 1430 som hevdet at det er så få som er kvalifisert til å være mujtahid «i disse dager», så det er best at vi tillater dommere å være muqallid slik at man kan implementere islamsk lov overhodet. I praksis refererer Ibn Miftāḥ til samfunnets beste og gjør det egentlig lett for leseren å velge (tarjih) mellom de



Illustrasjon 2. Ms. Ymdi_04_33, p.382-83. Skrevet i Dhamär, Jemen, 1789. Tilgang: Princeton University Library online. Her gjengitt med tillatelse fra eier, Imam Zayd bin Ali Cultural Foundation.

to regel-alternativene som jo begge to er foreslått av tunge autoriteter. (Ibn Miftāh 2003 vol.10 s.16)

Illustrasjon 1 under viser et digitalisert bilde av et manuskript fra 1789. Et lignende manuskript er utgangspunktet for den redigerte teksten jeg viser til over. Den røde teksten er matn-tekst først forfattet av Imam Ibn al-Murtaḍā i fengsel 1397 (d. 840/1436-37). En slik matn var meningen å kunne utenat. Nederst på høyre side står det «*wa al-ijtihād*» i rød skrift og øverst til høyre på høyre side «*fi l-aṣaḥḥ*». Mellom og rundt disse ordene er forklaringen (sharh) til Ibn Miftāh (d. 877/1472). Dette er en læreboktekst som forklarer, gir andre alternativer, referanser til autoriteter og til en viss grad gir konklusjoner, som ofte avviker fra matn-teksten. Til sammen utgjør disse to tekstene det mest kjente lærebokverket i zaydi-lovskolen, *Sharḥ al-azhār* eller *Blomsterboken*. Kommentarene på kantene samlet seg opp særlig på 1600-tallet. I 1789 når dette manuskriptet ble skrevet, var kommentarene blitt en fast del av teksten, altså et lag nummer tre. Det vil si at de fleste manuskriptene fra denne perioden og senere inneholder akkurat de samme kommentarene og at de har blitt en

fast del av teksten. Disse kommentarene overstyrer av og til innholdet i de to andre lagene, og er et eksempel på en endringsmekanisme. For mer informasjon om disse lagene av tekst, se Hovden, 2019.

Ca. 1200–1400 er altså en periode der lovskolene og taqlid-regimet er fullt utviklet. Denne perioden er også et høydepunkt i produksjon av korte kodeaktige læreverker og regelsamlinger akkurat som *Blomsterboken*, der man prøvde å redusere den enorme mengden alternative lovregler som hadde oppstått i hver lovskole. Denne sjangeren kalles ofte *mukhtasar* (en mulig norsk oversettelse: sammendrag, eng: abridgements), selv om vi egentlig kun snakker om de korteste mukhtasarene på lov-feltet, nemlig de som ofte ble kalt *matn* (fl. *mutūn*).

Mohammad Fadel var tidlig ute, allerede på 1990-tallet, med å vise til den sosiale konteksten hvor disse mukhtasarene oppstod og behovet for mer forutsigbarhet i domstolene (Fadel 1996). Senere har også forskere som Ahmad Fekry Ibrahim vist i mer detalj hvordan disse korte, konsise lovbøkene, nærmest som lovkoder, oppstod som svar på et behov for læreboktekster innad i lovskolene som fortolkningsfelleskap. Behovet for stabilitet i domstolene var bare ett motiv, selv om de to henger tett sammen. Under Mamelukksultanatet, som styrte store deler av det sentrale Midt-østen i middelalderen, valgte sultanene ut sjefsdommere og beordret dem til å følge de mest kjente av disse tekstene i hver av de fire Sunni-lovskolene (Ibrahim 2015, Rapoport 2012). Selv om vi ikke kan snakke om lovkodifisering i moderne betydning, så ser vi altså at kodelignende lovtekster utvikles, om enn i varierende grad brukt. Behovet for standardisering var tydelig både i utdanning og rettsapparatet, og resultatet er kodeaktige tekster i mukhtasar-sjangeren. Men hvordan oppstod denne store mengden med lovregler i utgangspunktet som gjorde det nødvendig å velge ut og standardisere? Det er her vi må ta ett skritt tilbake i historien og se på hvordan den store mengden med alternative regler egentlig ble til. Vi kan ikke gå inn på hvordan de ulike lovskolene skiller seg fra hverandre her, heller ikke hvordan de oppstod og ble til religiøse fellesskap og institusjoner på tvers av stater og kontinenter. Men det er ett begrep som er viktig og som kan bidra til å belyse den store mengden av alternative regler, og som vi kort var inne på i eksempelet over, nemlig takhrij.

Produksjon av nye regler innenfor lovskolene: Takhrij

Takhrij er ikke et begrep som er mye diskutert i usul-litteraturen, men det kommer stadig fram i intern historiografi av lovskolene selv når lærde i middelalderen prøvde

å forklare hvordan alle disse alternative reglene oppstod (Hallaq 2001, 43–56; Jackson 1996, 91–96). Først må vi legge til at det var et allment akseptert prinsipp, i alle fall i de fleste lovskolene, at all fortolkning vil bli godskrevet av Gud. All fortolkning kan være riktig (*kullu mujtahid muṣīb*), i alle fall på regelnivå. I realiteten eksisterte lovskolene i stor grad på tvers av ulike stater og selv om vi ser tendenser til hierarki og kontroll, så var det i praksis umulig å hindre nye fortolkninger. Hver lovskole tilskrives ofte en grunnlegger eller stifter, og i varierende tid etter disse stifterne, så oppstod regelsamlinger som inneholdt reglene som grunnleggerne hadde proklamert (ofte uten henvisning til hvordan regelen ble laget eller hvilke kilder den er basert på) (Melchert 1997). Men disse regelsamlingene er relativt små i omfang, og nye regler og regelalternativer ble uansett laget i stor skala for å svare på nye juridiske spørsmål og problemer. De nye reglene ble laget slik man antok at skolens grunnlegger ville laget dem, og med de prinsippene man mente å se i tekstene og regelsamlingene til grunnleggerne (Hallaq 2001, 43–56; Jackson 1996, 91–96). Det er dette som kalles takhrij, altså det å lage en regel slik man tror Abū Ḥanīfa eller Mālik ville gjort det. På norsk er kanskje «ekstrapolering» den mest nøyaktige oversettelsen av takhrij, mens en mer generell oversettelse ville vært «tolkning» eller «utlegning». Takhrij er på mange måter det samme som analogi (*qiyās*), men kilden er grunnleggerens tekster og ikke Koranen og sunnaen, selv om de to sistnevnte kildene også påvirket utfallet av tolkingen. Men vi må huske at Koranen inneholder veldig få eksplisitte lovregler, og det samme kan delvis sies om sunnaen (Lucas 2016). Det var nettopp derfor lovskolene og deres rettsvitenskap oppstod i et behov for å klargjøre hva lovreglene skulle være. Regelsamlingene til grunnleggerne av lovskolene ble, innenfor rettsvitenskapens tolkningsunivers, sett på som autoritative i seg selv. Vi har ikke foreløpig tilstrekkelig forskning som viser hvor store friheter juristene tok seg i å anta hva som kunne tilskrives etter grunnleggerne, men det viktige er at når man kommer til 900-tallet og framover så var det først og fremst som del av en lovskole (*madhhab*) og et lovskolefelleskap at man lagde nye regler. Denne enorme produksjonen av nye regler innad i lovskolene var det som førte til behovet for det motsatte, nemlig kodeaktige tekster som kunne brukes til lærebøker og i domstolene. Tendensen med mangfoldiggjøring av alternative lovregler, og det motsatte, standardisering, forkorting og protokodifisering, kan sees på som to motvirkende prosesser som hypotetisk sett enten kan være parallelle i tid, eller oppstå i visse sykluser hvor den ene prosessen dominerer. Mest sannsynlig ble behovet for standardisering generelt sett sterkere over tid, altså nærmere ca. 1200 hvor vi ser et generelt høydepunkt i produksjon av mukhtasar/matn-tekster.

Hvor stabile er egentlig reglene, og hvordan kunne de endres? Det store spørsmålet er hvor «konservativt» disse mukhtasar- og matn-tekstene holdt seg til regelsamlinene til grunnleggerne. Det har vært gjort relativt lite forskning på dette som vi kan anse som «kjerne-teksten»⁶ i islamsk lov fra denne tiden og hvordan produksjonen av nye mukhtasarer, opp mot 1500-tallet, skjedde (Oberauer 2022). Vi vet mye mer om resepsjonshistorien etter hvert og hvilke av disse mukhtasarene som ble ansett som kanoniske oppover på 1500 og 1600-tallet, og det var relativt få fra hver lovskole. Hvilke av disse mukhtasar- eller matn-tekstene som ble ansett som helt kanoniske, endrer seg noe over tid, men rundt ca. 1600 så ser bildet omtrent slik ut: hanafi-lovskolen har omtrent seks slike kanoniske matn-tekster, av disse er noen relativt gamle, maliki-lovskolen og shafi'i-lovskolen har én til tre, zaydi-lovskolen har én.⁷ Hanafi-lovskolen har altså litt flere og eldre mukhtasarer, mens de fleste andre lovskolene fikk sine mukhtasarer mellom 1200 og 1450. Og det går minst et århundre til før et fåtall av disse ser ut til å ha blitt kanonisert og relativt enerådende som tekster som utgjorde kjernen i lovskolene.

Når det er sagt at disse mukhtasarene har blitt kjernetekstene i lovskolene, så betyr ikke det at prosessen med å lage nye regler stoppet opp, som vi så i eksempelet om dommere tidligere. En ny sjanger oppstod sammen med mukhtasarene, nemlig *sharh*-sjangeren. En *sharh* er en forklaring. En mukhtasar (eller matn) er så kort og konsis at den nesten er ubrukelig til noe annet enn memorering, strukturering og som et utgangspunkt for fordypning. For å vite hva reglene betyr, og hvilket tolkningsrom som vanligvis ligger i dem, trenger man en forklaring. Ofte ønsket man seg også å (igjen) få vite hva de mest kjente alternative reglene sa, hvem som hadde sagt det og hva eventuelle forbindelser til Koranen og sunnaen var, altså å få dokumentert hva bevisene eller grunnlaget bak reglene var.

Noen *sharh*-tekster er korte og konsise, andre er lange. I tillegg til forklaring og alternative lovregler fra egen og andres lovskole inneholder de ofte referanser til relevante kildetekster for å legitimere den aktuelle regelen. Noen *sharh*-tekster inneholder en tydelig konklusjon, og den kan gjerne avvike fra regelen som står i matn-teksten. Igjen ser vi at forfatterne har et betydelig mulig justeringsrom eller endringsrom. Spørsmålet er hvor stort dette endringsrommet var. Mest sannsynlig er dette spørsmålet for generelt og må nyanseres. Norbert Oberauer tar som utgangspunkt at juristene ikke ønsket å avvike mye fra regelsamlingene fra grunnleggerne,

⁶ Norbert Oberauer (2022) bruker begrepet «The Standard Text», se senere i teksten, men på en noe annen måte enn «kjernetekst» her.

⁷ Disse er omtrentlige tall og avhenger av definisjoner og hva man regner som kanonisk, noe som igjen vil avhenge av historisk kontekst og hvem man spør.

og at der er en konservativisme i systemet som gjorde det vanskelig for juristene å lage endringer i de reglene (problemene og løsningene) som grunnleggerne hadde gitt. Det er dette sistnevnte han kaller «The Standard Text» (Oberauer 2022,148). Dette grunngir han med en studie av en enkelt regel som han følger over tid gjennom mange ulike kommentarverk i shafi'i-lovskolen. Men han innrømmer samtidig at valg av indikatorregel er avgjørende for utfallet av analysen og at ingen så langt har gjort en representativ studie med et stor nok utvalg av regler (Oberauer 2022,166). Eksempelet om dommere tidligere viser jo egentlig det motsatte, nemlig at det var rom nok i tradisjonen for å endre på regelen. Om jeg forstår Oberauer riktig så vil han hevde at fordi regelen om dommere ikke var en del av regelsamlingene til grunnleggeren, men heller laget senere ved hjelp av takhrij, så er det ikke en del av «The Standard Text» og at endring derfor ikke var så ukontroversielt. Men Ibn al-Murtaḍā presenterer ikke noe klart skille mellom regler eksplisitt definert av grunnleggeren al-Hādī og regler som er kommet til senere. Dette er et tema som eventuelt må undersøkes nærmere. Om juristene var endringsvillige og hadde mulighet til å endre, eller om de var bundet av tradisjonen, er litt som å spørre om glasset er halvtomt eller halvfullt. Og undersøkelser av ulike tema og ulike enkeltregler kan gi ulike svar. Vi kan si oss enig med Oberauer at fagfeltet bare er i sin begynnelse av å forstå systematikken og det store bildet av endringer i regelsamlingene.

Sharh-tekstene oppstod som sagt mer eller mindre samtidig med mukhtasar-tekstene, men rundt 1600-tallet ser vi et markert skille der bare noen få av disse sharh-tekstene «overlever», og etter hvert blir kanonisert (El Shamsy 2013). Disse relative få sharh-tekstene lager altså en slags trakt som hele sharia-tradisjonen går gjennom i hver sin lovskole, og mange av de tidligere tekstene blir glemt selv om en del også lever videre som sitater i sharh-tekstene og i de senere kommentarene.

Ahmad El Shamsy har nylig i sin beskrivelse av tekstlandskapet i shafi'i-lovskolen kalt dette fenomenet for «funneling» eller «traktfenomenet» (El Shamsy 2013). I shafi'i-tradisjonen kan man se 2–4 slike svært anerkjente sharh-tekster som i stort omfang blir avskrevet og på den måten lever videre, mens de fleste andre knapt nok «overlever». Videre beskriver han hvordan disse få sharh-tekstene blir gjenstand for et stort antall såkalte *ḥāshiya*-tekster. En *hashiya* er en marginal kommentar, altså opprinnelig en kommentar skrevet på ytterkantene på hvert side. Fordi de er en kommentar til en kommentar (til en *matn*), blir de på engelsk kalt «super-commentary». I shafi'i-tradisjonen, som El Shamsy beskriver, er disse *hashiya*-tekstene helt egne, frittstående tekster. I funksjon er de uansett relativt like sharh-tekstene. De gir for-

fatterne en mulighet til å oppdatere loven og tilføre nye argumenter. I illustrasjonen av manuskriptet fra zaydi-lovteksten, ill. nr. 2, ser vi at på samme manuskriptside står det tre lag med tekst: en svært kort (1) *matn/mukhtasar* oppdelt i enkeltord og setninger, rundt denne fordeler (2) *sharh*-teksten seg og sammen utgjør disse en ny tekst i vanlig blokkjustert format, og over, på siden og under på kantene skrives (3) *hashiya*-tesksten. I den trykte utgaven blir *hashiya*-laget gitt som fotnoter.

Slutten av en periode og lovskolenes tap av hegemoni

Når vi har kommet til 1800, så har også fenomenet som av og til blir kalt *ny-ijtihad*, eksistert i flere hundre år. I begynnelsen var trenden ikke dominerende, men tiltok mot slutten av perioden vi fokuserer på her og kulminerte med lærde som Muḥammad b. ‘Alī al-Shawkānī (d. 1834) som senere inspirerer salafister og modernister ved at han fullstendig avviste lovskolene som kilder til autoritet (Haykel 2003).⁸ Shawkani laget (ved god hjelp av andre før han i denne tradisjonen) en helt ny metodologi hvor man går direkte tilbake til Koranen og sunnaen og forsøker å lage lov ut fra dette. Jeg skriver «forsøker», fordi utfallet er relativt tynt sammenlignet med loven utviklet av lovskolene, både i omfang og i relevans. Poenget her er ikke å utbrodere hva *ny-ijtihad* fører til, eller hva jussen og loven blir etter salafistisk metode eller modernistisk reform. Poenget er å si noe om hvordan lovskole-loven, eller *madhhab*-loven, rundt år 1800 lå under press fra andre tolkningstradisjoner og helt andre måter å forstå sharia på. Selv om Koranen og sunnaen er viktige kilder til lovskoleloven, så bygger den sistnevnte også på en kontinuerlig dialog med samfunnet og samfunnets behov for lovregler, via mekanismer som anerkjenner sedvane der den ikke står i motsetning til kjernereglene i loven, og prinsipper som allmennytte (*maṣlaḥa ‘amma*). Selv om allmennytte som tolkningsprinsipp⁹ ikke var like utviklet da kjernereglene ble laget og definert på 800–900-tallet, så har regler påvirket av allmennytte-aktige prinsipper kommet inn via *sharh* og *hashiya*-lagene helt opp til 1800. Det samme kan man si om praksis/sedvane og prinsippet om at sedvane kan følges så lenge det ikke motsier en klar og ubestridt regel i Koranen eller sunnaen (*‘urf, al-ma ‘mūl bihi*). Rettspraksis har også kommet inn over tid via fatwaer og fatwasamlinger (Hallaq 1994; Gerber 1998). *Fiqh*-tradisjonen var klart en egen litteratur, eller intellektuell kunstform som var selvcentrert og selvrefererende, sentrert mot det religiøse (Calder 2010), men den var også tett i dialog med lovpraksis.

⁸ En generell kritikk av *madhhab-taqlid* har kontinuerlig eksistert eksemplifisert med Ibn Hazm (994–1064) og Ibn Taymiyya (1263–1328). Innad i zaydi-lovskolen har en lignende kritikk også eksistert. Et tidlig eksempel er en samtidig med Ibn al-Murtaḍā, nemlig Ibn al-Wazīr (d. 1436) (Wilmers 2018).

⁹ En i ettertid (etter 1800) kjent teoretiker på dette prinsippet er den andalusiske al-Shāṭibī (d. 1388).

I år 1800 var selvsagt langt fra alle reglene i regelsamlingene like mye brukt. Mange av kjernereglene var på mange måter «døde» regler som likevel ble pugget, studert og overlevert gjennom generasjonene, også gjennom nyere sjangere, nettopp fordi man ønsket å beholde båndet til lovskolegrunnleggeren og tradisjonen. Dette ble kritisert av nyfortolkerne, sammen med det faktum at svært mange av lovreglene i lovskolene ikke har en direkte og utvetydig kobling til Koranen eller sunnaen, men kan kun spores tilbake til hva en kjent lærd eller lovskolegrunnlegger har sagt. Bevisene i fiqh-tradisjonen er ofte ad hoc, lagt til i ettertid og mangler av og til helt. Dette ble av nyfortolkerne og modernistene heftig kritisert, en kritikk som har fortsatt helt fram til i dag. Likevel ser vi at lovskolene overlevde disse angrepene og lever i beste velgående i dag.

Videre endringsmekanismer

I den neste delen av artikkelen skal vi se videre på mulige endringsmekanismer. Vi har allerede vært inne på forsøket rundt år 1200–1400 på å finne tilbake til et sett med kjerneregler som kunne definere lovskolen, men at disse egentlig er et resultat av en fortolkningsprosess og standardiseringsprosess over flere hundre år på grunn av den enorme mengden med alternative lovregler laget i århundrene før. Det er ingen absolutte likhetstegn mellom en hanafi mukhtasar fra 1400 og (den antatte) regelsamlingen til skolegrunnleggeren Abu Ḥanīfa. Likevel kan vi si at mukhtasarene er relativt konservative. Hovedmålet var ofte å finne tilbake til den tradisjonelle lovskolen, og gjengi denne i en forkortet og pedagogisk form, heller enn å lage radikale nyfortolkninger. Nyere forskning, spesielt fra et prosjekt ved Universitetet i Münster¹⁰ ved forskerne Norbert Overauer og Hakki Arslan, hevder at det jeg kaller «kjernereglene» var allerede i år 1400 ment å være et konservativt tilbakeblikk som skulle virke samlende på felleskapet av jurister i en bestemt lovskole. Hovedfunksjonen til mukhtasarene var altså ikke å lage de mest anvendelige lovbøkene for dommere, men å lage en standard regelsamling som kunne forene flest mulig fra hver lovskole. Oberauer går langt i å tilskrive reglene en slags historisk treghet som gjorde det vanskelig å omgå dem. Som nevnt tidligere, velger han seg en bestemt indikatorregel for å demonstrere dette fra feltet selskapsrett i shafi'i-lovskolen (Oberauer 2022). Men han sier samtidig at denne konservatismen kun gjelder «The Standard Text», og at andre regler, også behandlet i *sharh* og *ḥāshiya*-litteraturen, kunne

¹⁰ Sonderforschungsbereich 1385 «Recht und Literatur», Teilprojekt B03: Kanonisierung und Diversifizierung im islamischen Recht und in der arabischen Rhetorik im Vergleich. <https://www.uni-muenster.de/SFB1385/projektbereichb/teilprojektb03/index.html>

være gjenstand for mye mer respektløs behandling og mer omfattende endring, for ikke å snakke om sjangre som avhandlinger (*risāla*) og fatwa-samlinger.

Fra min egen forskning viser jeg i kapittel seks i min bok om stiftelsesrett i Jemen at en kjent og respektert mukhtasar-regel fra rundt år 1400 stadig gjentas i senere litteratur, selv om den da kobles sammen med flere modifikasjoner og unntak som egentlig nesten omgår den opprinnelige regelen fullstendig (Hovden 2019). Men ordlyden i begynnelsen av regelen «det er bare lov å leie ut en stiftelseiendom i tre år» gjentas i stadige oppdateringer av loven, i ulike sjangre, helt fram til og med den nåværende kodifiserte stiftelsesloven, og videre, i standardkontrakter som Waqf-departementet bruker når de leier ut land, tomter og leiligheter. Det er et godt eksempel på at en regel kan ha et lang og stabilt liv, samtidig som modifierende elementer som legges til regelen, eller i nære regler i regelsamlingen, gjør at selve hovedregelen egentlig ikke trenger håndheves. Igjen handler det om å aktivt hevde forbindelsen til en ideell fortid representert av (i dette tilfellet zaydi- også kalt hadawi) lovskolen. Dette gir den moderne loven legitimitet. Men denne insisteringen på å beholde konservative elementer er altså ikke en motsetning til det å samtidig endre. En viktig tilleggsopplysning her er at nesten ingen av lovreglene i stiftelseskapittelet er basert direkte på Koranen (stiftelseskapittelet, på arabisk, *Kitāb al-waqf*, finnes som et kapittel i regelsamlingene til alle lovskolene). Koranen sier lite eller ingenting om stiftelser. Lovskoleteksten selv sier det eksplisitt på første side. Stiftelsesreglene kommer altså nesten utelukkende fra *fiqh*-tradisjonen og lovskolene.

Hakki Arslan forbereder en forestående publikasjon som handler om den funksjonelle arbeidsdelingen mellom ulike sjangre relatert til islamsk lov (Arslan [2024, under utgivelse]). Arslan bygger opp en fullstendig typologi av lovsjangre ut fra et bilde av hanafi-tradisjonen rundt år 1500. Arslans overordnede prinsipp for typologien er å lage et kontinuum av sjangre som begynner på den ene siden med mye konservatisme og lite endring i mukhtasar- og matn-tekstene. Deretter kommer mukhtasar- og sharh-tekster som inkluderer det han kaller fatwa-posisjoner. En fatwa-posisjon er en regel som er basert på en fatwa, altså en nyfortolkning som avviker fra det han kaller lovskole-posisjonen i den forstand at den enten er et nytt tillegg, eller et nytt alternativ. Fatwaer var ofte mer fleksible, ettersom folk spurte ulike muftier helt til de fikk det svaret de ville. Det var selvsagt idealer og regler for hva muftier kunne gjøre, men over tid hevder han at fatwaer, slik de også ble samlet i egne fatwa-samlinger, ofte hadde et mer oppdatert bilde på lovreglene slik de faktisk ble brukt av dommere og andre aktører. Arslan anerkjenner altså at det er forbindelser

mellom lovskoleposisjonen uttrykt ved mukhtasar-, matn-, og sharh-tekster, og nyere regler samlet i fatwa-tekster. Hans hovedpoeng er likevel at sjangrene holder seg relativt separate over tid fordi de enkelt sagt har (hadde i år 1500) ulik funksjon. Spesifikt for hanafi-lovskolen er også begrepet *wāqi'āt* som betegner yngre lovregler som er kommet til etter grunnleggerne. Disse reglene er alstå nærmere rettspraksis enn reglene framsagt av grunnleggerne som i samme lovskole kalles *zāhir al-riwāya*. Videre beskriver Arslan ulike typer fatwa-samlinger og såkalte risala-tekster, som er avhandlinger over enkelttema. Sistnevnte er en sjanger hvor regler kan endres ganske radikalt. Det betyr ikke at disse endringene kommer inn i mukhtasar- eller sharh-tekstene, i alle fall ikke veldig raskt. Men det er nettopp slike utredninger som er gjort i risala- og fatwa-tekster som ofte danner grunnlaget for at reglene i sharh- eller hashiya-tekstene, som jo kommer til senere, inneholder oppdaterte og endrede regler.

Ett problem med Arslans ellers svært oppklarende teori, er nettopp at den er så hanafi-sentrert og også har et ganske bestemt og situert tidsperspektiv. Dersom Arslan heller hadde fokusert på endring i de ulike mukhtasar-tekstene i århundrene før tiden han fokuserer på (ca. 1500), så hadde han kanskje sett mer endring i disse enn det han kommer fram til i typologien sin. Men dette er noe han også jobber videre med, også i samarbeid med CanCode prosjektet og et pågående arbeid om nettopp utviklingen av mukhtasar-tekster.¹¹ Videre er selvsagt ikke Arslan den første til å oppdage at noen sjangre er konservative, mens andre er sterkere preget av endring. Baber Johansen publiserte en lignende teori i sin avhandling fra 80-tallet og tydeliggjorde dette i en kort publikasjon fra 1993, republisert i 1999 (Johansen 1999). Her påpeker Johansen også at det er feil å lete etter endring i læreboktekstene, ettersom endring først og fremst lages i andre sjangre. Johansen introduserer også ideen om ulike lag av lovlitteratur som er tilskrevet ulike funksjoner og som dermed «gir ulike løsninger på like problemer» (Johansen 1999). Min reservasjon er den samme som overfor Arslan, nemlig at Johansen tar utgangspunkt i den relativt modne hanafi-tradisjonen. Dersom han hadde sett nøyere på utviklingen mellom for eks. 1000 og 1500, så hadde han også måttet ta høyde for at juristene selv i denne perioden så behovet for stadig å lage nye såkalte læreboktekster. Selv om læreboktekstene var konservative, betyr ikke det at de ikke endret seg fram til 1500.

For å gå tilbake til det vi startet denne seksjonen med, så er en av hovedmåtene endring skjer på i ellers fastlagte tekster, at nye fortolkende lag av loven kommer til

¹¹ See uib.no/cancode. Endring og aktørskap i mukhtasar-tekster er fokus for et kommede prosjektrelatert temanummer i tidsskriftet *Arabica*.

over tid. En annen måte å si dette på er at kanon formidles gjennom nyere tolking og støttelitteratur. Veldig nært knyttet til denne modellen, men mindre kronologisk, er det at ulike lag av litteratur og sjangre tar seg av endring på ulike måter. Antropologen Brinkley Messick har også laget et lignende, men langt rikere og mer historisk-antropologisk overblikk over de ulike shariasjangrene i et tidsbilde fra sein førmoderne tid i Jemen (Messick 2018). Jeg vil si rikere fordi han legger til mye mer etnografisk og historisk informasjon om produksjon og bruk rundt hver sjanger. Han inkluderer også det han kaller «arkivtekster», i tillegg til «bibliotektekstene» som vi hittil har sett på. Arkivtekstene for Messick er alle tekstene som produseres og brukes som handler om enkeltpersoner, eiendom og enkelthandlinger som giftemål, salg og arv. I disse dokumentene handler det altså om transformativ handlinger som overfører rettigheter mellom individer. Disse dokumentene blir ofte, i Messicks etnografiske kontekst, lagret i ulike arkiver, først og fremst hos aktørene selv, derav begrepet «arkivtekster». Bibliotektekstene er derimot læreboktekster og ulike tekstsjangre for spesialister og jurister. Disse tekstene er mye mer kosmopolitiske og dekker større deler av tid og rom. De handler ikke om enkeltindivider eller enkelthandlinger, men om generaliserte regler. Men mellom disse to hovedgruppene av sjangre er det noen sjangre som er litt vanskeligere å kategorisere, spesielt det som handler om myndighetenes inngripen i hva dommere skal dømme. Jussen kan være kosmopolitisk og framstå som tidløs, mens lovene slik de følges av dommere og administratorer er gjerne situerte i sjangre som er tydelig mer begrenset i tid og rom. Messick skriver om den seine zaydi-tradisjonen hvor myndighetene hadde en egen shariasjanger for samlinger av regler beordret til dommere, nemlig såkalt *ikhtiyārāt* (utvalgte regler). Men denne sjangeren regnes ofte ikke som sharia i de andre lovskolene, nettopp fordi staten er direkte involvert. Sharia blir nemlig av mange forskere sett på som noe som utvikles uten statlig innblanding (Messick 2018, Hallaq 2001, 2009).

Stat og makt

Det er nesten bemerkelsesverdig at vi i denne artikkelen ikke har omtalt stat og makt, noe som egentlig er litt symptomatisk for sharia-forskning. Store deler av rettslitteraturen ble utviklet utenfor den direkte kontrollen til enkeltstater. Derfor er det nærliggende å anta at staten hadde en liten rolle å spille i utviklingen av islamsk lov, slik en del forskere har gjort. Nyere studier anerkjenner imidlertid hvordan staten forsøker, gjennom lønnede lærde, og ta kontroll over utdannelsen av jurister og dommere, og samtidig stadig større felt av loven (Rapoport 2012; Burak 2015; Ayoub

2020; Şen 2021). Denne forskningen er foreløpig relativt mamelukk- og osmansk-sentrert, men stadig ny forskning kommer til. Vi snakker altså om delvis statlig inn- gripen eller føringer for eksisterende sharia-sjangre som sharh. Men det er også nye sjangre av dekreter og lovskoder etc, som ofte ikke puttes inn i kategorien sharia, eller til slutt heller ikke i kategorien «islamsk lov», selv om staten og dens jurister vil hevde at linken til sharia og lovskolene er tett nok. Den legitimiteten som lovskolene eller lignende tolkingsfelleskap hadde og har er selvsagt attraktivt for stater og andre å koble seg på og ta kontroll over. Dette er et felt hvor forskere fort kan trå feil i et ønske om å representere det «autentiske» og «oppriktige». Mens pavekirkens makt er opplagt i studiet av kanonisk rett, så er statslignende makt mindre til stede i studiet av islamsk lov. Men en lov uten makt er meningsløs, med mindre man hevder at islamsk lov egentlig kun er en moralsk lov og som aktørene selv følger fordi de ønsker det. Dette går Hallaq langt i å hevde var tilfellet i førmoderne tid, i sine senere publikasjoner (Hallaq 2013). For mange muslimer som lever i vestlige samfunn gjennomregulert av moderne, nasjonal lov, så er sharia i stor grad en moralsk lov. De rituelle delene av loven ble uansett ikke tatt til domstolene. Men dette perspektivet om at sharia er moral og ikke lov overser at den loven som faktisk ble brukt i domstoler var avhengig av visse standarder, selv når (eller dersom) staten i liten grad gav lovregler. Mye tyder på at dommere ble lært opp i andre uformelle regler som de fulgte, og som generelt sett tjente samfunnet sett fra en relativt patriarkalsk landeiende elite (Rosen 1989). Eller at dommere i stor grad tok hensyn til partenes ønsker når det gjelder å utvikle kontrakter som tjente begge parter, selv om innholdet i kontraktene kanskje motsa læreboken (Ibrahim 2015). Fordi vi har relativt få data om rettspraksis i den perioden vi ser på, og særlig før ca. 1500, så er dette feltet fortsatt lite undersøkt. Likevel tyder nyere forskning på at forholdet mellom statsmakt og sharia er mer sammensatt enn tidligere antatt, selv om både domstolene og statsadministrasjonenes forhold til islamsk lov i førmoderne tid er noe vi vet mindre om enn hvordan loven var et intellektuelt prosjekt i seg selv, i møtet mellom lærde og mellom studenter og lærde.

Konkluderende refleksjoner

Var islamsk lov i perioden 1200–1800 mest konservativ eller var den mest nyskappende? Dette spørsmålet kan vi ikke svare på ved hjelp av teoriene gjennomgått her. Et nærmere studium av et stort og representativt utvalg av enkeltregler og deres endring eller stabilitet over tid er derfor nødvendig. Som jeg har vist i denne artikkelen gjenstår mye forskning før vi har et klarere bilde av mulighetene for endring i pe-

rioden 1200–1800, sett gjennom massiv endring av enkeltregler. Et representativt utvalg framstår som nesten umulig all den tid den islamske rettstradisjonen er så omfattende og mangfoldig. For å komme nærmere et svar må man mest sannsynlig snevre inn spørsmålet til caser begrenset i tema, tid og rom. Og det er heller ikke et enten-eller-spørsmål; Endring, nyskaping og stabilitet og konservatisme går inn i hverandre, de er ikke alltid motsetninger. Nye regler er ofte framstilt som de egentlig opprinnelige, eller de som best passer til gjeldende tolkningskriterier. Og tolkningskriteriene kan gjerne være delvis implisitte og ganske lokale i tid og rom, og differensiert i ulike sosiale kontekster. Lov er ikke alltid klar, eksplisitt, og ferdigtolket.

Forskning på islamsk lov i dag er ofte svært spesialisert. En typisk doktorgrad omhandler gjerne én person og hans verk, eller ett bestemt juridisk tema, og da ofte begrenset i tid og rom. Å studere de store linjene i en ekstremt stor mengde av litteratur som bare nylig delvis er tilgjengelig i redigerte utgaver eller digitaliserte manuskripter, er simpelthen uoverkommelig for enkeltforskere og fordrer nye metoder og en ny og systematisk samarbeidsform mellom mange forskere. Denne artikkelen har hovedsakelig fokusert på regelsamlingene i lærebokformat (mukhtasar og sharh) i islamsk rettslitteratur (*fiqh*). Rettslitteraturen henger selvsagt tett sammen med andre islamske vitenskaper og disipliner, hvor koranfortolkning, hadith-samlinger og rettsmetodologi (*uṣūl al-fiqh*) bare er noen av flere relevante og tett relaterte nabo-disipliner.

Vi har ikke kunnet gå inn på ulike faglige og flerfaglige tilnærminger til studiet av islamsk lov her. I studiet av den skriftlige, intellektuelle lovtradisjonen står tekststudier sentralt, altså filologi, i vid betydning selvsagt. Men produksjonen, overlevering og bruken av denne skriftlige tradisjonen er også studert av historikere og antropologer. Ulike innenfra- og utenfraperspektiver både støtter og kontrasterer hverandre. Der noen er mer interesserte i det intellektuelle, normative eller makt-kritiske, er andre mer interesserte i det historiske, kontekstuelle og politiske. En etisk-emisk-dikotomi er en tankemodell som i virkeligheten er mer sammensatt. Alle fag trenger sine fagbegreper og fagdiskurs som alltid vil være annerledes enn diskursen utenfor faget, men denne selvrefereringen må balanseres opp mot det samfunnet som blir studert og det samfunnet som kunnskapen skal kommuniseres ut til. Vi har sett at begreper som *ijtihad* også har ført med seg noe forvirring fordi det var ulike oppfatninger om hva det skulle bety. Siden 1990-tallet ser vi altså at det er noe mindre brukt som et analytisk fagbegrep. Begreper som *takhrij* og *tarjih* har foreløpig ikke noen alternativer. Disse er altså begreper som både brukes i den akademiske

diskursen og i den islamske. Men de er fortsatt noe udefinerte og i bevegelse. Bak begge begrepene ligger store endringsmuligheter i perioden vi har sett på i denne artikkelen.

Det jeg har argumentert for i denne artikkelen, eller i alle fall muliggjort, er at det må være endring som er normalen, selv i skriftlige tradisjoner som islamsk lov. Når menneskelige aktører konstruerer en essens, og presenterer denne som en stabil autoritet, så må vi selvsagt ta på alvor at mange av aktørene selv anerkjenner dette. Og noen fenomener er mer stabile enn andre. Men normsystemer er grunnleggende sett i endring, selv de som er kodifiserte i skriftlige tekster og kanoniserte, nettopp fordi tekstene henger sammen i større tolkningskomplekser, som igjen er situerte i sosiale og politiske kontekster. Loven har en egenkraft i seg selv, og tradisjoner har en treghet som kan synes større enn enkeltmennesket. Men menneskelig aktørskap endrer hele tiden tradisjoner. I dette perspektivet er sharia og islamsk lov en tradisjon, men også et normsystem og lovsystem som alle andre.

Litteratur

- Ahmed, Shahab. 2016. *What is Islam? The importance of being Islamic*. Princeton, New Jersey, Oxford: Princeton University Press.
- Anjum, Ovamir. 2007. «Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors.» *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27 (3): 656–672.
- Arslan, Hakki. 2020. «Periodiseringen der islamischen Rechtsgeschichte jenseits des Niedergangsparadigmas.» In *Niedergangsthesen auf dem Prüfstand Narratives of Decline*, edited by B. Dziri and M. Günes. Berlin: Peter Lang.
- . [2024, under utgivelse]. Diversifizierung der islamischen Rechtsliteratur: Das funktionale Zusammenspiel der verschiedenen Genres im *fiqh*: Ein Klassifikationsversuch. In *Jahrbuch für islamische Rechtswissenschaft*.
- Asad, Talal. 2009. «The Idea of an Anthropology of Islam.» *Qui Parle* 17 (2): 1–30 [Først publisert i «Occasional paper series», Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986].
- Ayoub, Samy. 2020. *Law, Empire, and the Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late Hanafi Jurisprudence*, *Oxford Islamic Legal Studies*. Oxford: Oxford.

- Al-Azem, Talal. 2017. *Rule-Formulation and Binding Precedent in the Madhhab-Law Tradition: Ibn Qutlubugha's Commentary on the Compendium of Quduri*. Leiden, Boston: Brill.
- Burak, Guy. 2015. *The Second Formation of Islamic Law: the Ḥanafī School in the Early Modern Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press.
- Buskens, Léon, and Baudouin Dupret. 2015. «The Invention of Islamic Law: A History of Western Studies of Islamic Normativity and Their Spread in the Orient.» I *After Orientalism*, redigert av Leon Buskens og Baudouin Dupret, 31–47. Leiden: Brill.
- Calder, Norman. 2010. *Islamic Jurisprudence in the Classical Era*. Cambridge: Cambridge University Press.
- El Shamsy, Ahmed. 2013. The Ḥāshiyā in Islamic Law: A Sketch of the Shāfi'ī Literature. *Oriens* 41 (3/4): 289–315.
- Fadel, Mohammed. 1996. «The social logic of *taqlīd* and the rise of the *mukhtaṣar*.» 3 (2): 193–233.
- Gerber, Haim. 1998. «Rigidity versus Openness in Late Classical Islamic Law: The Case of the Seventeenth-Century Palestinian Muftī Khayr al-Dīn al-Ramlī.» *Islamic Law and Society* 5 (2): 165–195.
- Hallaq, Wael. 2013. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press.
- Hallaq, Wael B. 1984. «Was the Gate of Ijtihad Closed?» *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1): 3–41.
- . 1994. «From Fatwās to Furū'; Growth and Change in Substantive Islamic law.» *Islamic Law and Society* 1 (1): 29–65.
- . 2001. *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2009. *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haykel, Bernard. 2003. *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkānī*, *Cambridge Studies in Islamic Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hovden, Eirik. 2019. *Waqf in Zaydī Yemen: Legal theory, codification and local practice*. Redigert av R. Peters, A. K. Reinhart and N. Yassari, *Studies in Islamic Law and Society*. Leiden: Brill.

- Ibn Miftāḥ, ‘Abdallāh Abū al-Ḥasan. 2003. *al-Muntazi‘ al-mukhtār min al-ghayth al-midrār al-ma‘rūf bi Sharḥ al-azhār*. Sanaa: Wizārat al-‘Adl / Maktabat al-Turāth al-Islāmī.
- Ibrahim, Ahmed Fekry. 2015. «The Best Interests of the Child in Pre-modern Islamic Juristic Discourse and Practice.» *The American Journal of Comparative Law* 63 (4): 859–891.
- . 2015. «The Codification Episteme in Islamic Juristic Discourse between Inertia and Change.» *Islamic Law and Society* 22: 157–220.
- . 2016. «Rethinking the Taqlīd–Ijtihād Dichotomy: A Conceptual-Historical Approach.» *Journal of the American Oriental Society* 136 (2): 285–303.
- Jackson, Sherman A. 1996. *Islamic law and the state: the constitutional jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī*. *Studies Islamic Law and Society*. Leiden: Brill.
- Johansen, Baber. 1999. «How the norms change: Legal literature and the problem of change: The case of the land rent.» I *Contingency in Islamic Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, redigert av R. Peters and B. Weiss, 446–464. Leiden: Brill. Original edition, [Først publisert som: Ibid, in *Islam and Public Law* Ed. Chibli Mallat, The Hague: Kluwer Law International, 1993, 29–47.].
- Lucas, Scott. 2016. Book Review of Ahmed El Shamsy’s: *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 176–178.
- Melchert, Christopher. 1997. *The formation of the Sunni schools of law, 9th-10th centuries C.E.* vol. 4, *Studies in Islamic law and society*. Leiden: Brill.
- Messick, Brinkley. 2018. *Sharī‘a Scripts: A Historical Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Oberauer, Norbert. 2022. «Canonization in Islamic Law: A Case Study based on Shāfi‘ī.» *Islamic Law and Society* 29: 123–208.
- Rapoport, Yossef. 2012. «Royal Justice and Religious Law: Siyāsah and Shari‘ah under the Mamluks.» *Mamluk Studies Review* 16: 71–102.
- Rosen, Lawrence. 1989. *The anthropology of justice: law as culture in Islamic society*. 1985, *The Lewis Henry Morgan lectures*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Schielke, Samuli. 2010. «Second Thoughts About the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life.» *ZMO Working Papers* (2).
- Şen, A. Tunç. 2021. «The Sultan's Syllabus Revisited: Sixteenth-Century Ottoman Madrasa Libraries and the Question of Canonization.» *Studia islamica* 116 (1): 198–235.
- Vikør, Knut. 2005. *Between God and the Sultan*: Oxford University Press.
- Wilmers, Damaris. 2018. *Beyond Schools: Muḥammad b. Ibrāhīm al-Wazīr's (d. 840/1436) Epistemology of Ambiguity, Islamic History and Civilization*. Leiden: Brill.

Abstract

Sharia is often portrayed as something strict and unchanging. Both conservative Muslims and so-called critics of Islam like to present Sharia as static and derived from the Koran and the Sunna once and for all. That change occurs over time is, however, fully accepted both in academic understandings of Sharia and in large parts of the tradition itself, albeit within certain frames. But what these frames are and how change occurs is still debated in the academic and interdisciplinary field of Islamic legal studies. In this article, I will focus on the period around 1200–1800, a time that was previously seen as a period of decline where little innovation occurred in the field of law. The period before is often referred to as the period of formation and the period of greatness, and the period after is seen as a time where sharia meets modernity and gradually loses its position, at least in its traditional or classical form. But what was the traditional Islamic law and how should we understand the change processes also in the period 1200–1800? In this article, I will focus on the textual collections of rules, and how we can understand changes in the actual corpus of specific legal rules over time. It is therefore about changes in individual rules, texts, genres and institutions. The focus on change arguably enables us to see agency and influence in new ways and helps us to not presume that texts and interpretations are stable over time.

Keywords: Pre-modern times, Islamic law, fiqh, mechanisms of change, authority

Islam og muslimer i NRK Dagsrevyen i 2021

AV AUDUN TOFT

Hvordan fremstilles islam og muslimer i NRKs nyhetsflaggskip Dagsrevyen? Denne artikkelen belyser dette spørsmålet basert på materiale fra en studie om nyhetsdekningen av religion i Dagsrevyen gjennom året 2021. Med utgangspunkt i forskning på fremstilling av islam i norske nyhetsmedier viser artikkelen at Dagsrevyens dekning representerer både kontinuitet og brudd med tendenser dokumentert i tidligere forskning. På den ene siden følger NRK tidligere tendenser ved å primært tematisere islam og muslimer i nyhetssaker om innvandring og integrering og i saker om konflikter, vold og terrorisme. På den andre siden skiller Dagsrevyen seg ut ved å synliggjøre norske muslimer gjennom positive vinklinger og ressursperspektiver. Artikkelen viser likevel at bildet er sammensatt og at problemfokuserede diskurser gjør seg gjeldende på ulike måter i Dagsrevyens dekning av islam og muslimer.

Nøkkelord: Islam, muslimer, nyhetsmedia, allmennkringkasting.

Innledning

Det er gode grunner til at mediernes fremstilling av islam inngår i studiet av islam og muslimer i Norge. Som medie- og religionsforsker Knut Lundby peker på, vil mediefremstillinger være med på å prege forståelsen av religion i offentligheten (2021, s. 12). Mediene formidler informasjon om islam og muslimer, men tilbyr også en plattform der ulike stemmer og meninger møtes og der forestillinger om religionen forhandles og debatteres. Slike mediefremstillinger, -diskurser og -konflikter om islam gjøres relevante i ulike sosiale sammenhenger, og står i et komplekst samspill med publikums forestillinger (Lundby 2018; Toft 2023). Mediefremstillin-

ger vil gjennom å fasilitere, og påvirke, den offentlige samtalen om islam, ytterst sett også kunne være en faktor i hvordan det er å være muslim i Norge.

Denne artikkelen undersøker fremstillingen av islam og muslimer i Dagsrevyen i 2021. Nordmenn har generelt svært høy tillit til nyhetsmediene, og høyest tillit av alle nyhetsleverandører har NRK1 (Medietilsynet 2023; NRK 2022). Dagsrevyen omtales gjerne som NRK nyheters flaggskip, og på tross av at andelen TV-seere synker jevnlig har Dagsrevyen en sterk posisjon, ikke minst fordi materiale fra Dagsrevyen i stor grad brukes av andre nyhetsprogrammer og nettsider i NRK (Erdal 2007, s. 172). Som allmennkringkaster skal NRK forholde seg til et større samfunnsmandat som gjelder hele virksomheten. NRK skal formidle kunnskap om, og speile mangfoldet i det norske samfunnet. Den såkalte NRK-plakaten slår fast at «NRK skal skape arenaer for debatt og informasjon om Norge som et flerkulturelt samfunn», samt gjenspeile «mangfoldet av livssyn og religioner i det norske samfunnet» (Regjeringen, 3c og 3i).

Denne artikkelen fokuserer på følgende tre sentrale funn: a) Det store flertallet av saker der islam inngår tematiserer konflikt, særlig terrorisme, både i verden og i Norge. b) NRK synliggjør norske muslimer i hovedsak gjennom positive vinklinger og legger vekt på vellykket integrering, samt islam som ressurs i kampen mot korona. c) Fremstillinger av ‘det norske’ og av majoritetens verdier går i stor grad igjen i sakene der islam tematiseres. Disse funnene vil diskuteres i lys av funn fra tidligere studier av fremstilling av islam og muslimer i norske medier. Siden artikkelen inngår i et temanummer om norsk islamforskning har jeg også valgt å bruke utvidet plass på gjennomgangen av tidligere forskning. Et sentralt poeng i artikkelen er at NRK dekker islam og muslimer på en nyansert måte, men at etablerte diskurser om problematiske sider ved islam likevel gjøres relevante på ulike måter i nyhetsdekningen, særlig i de tilfellene der islam tematiseres eksplisitt.

Islam i norske nyhetsmedier

Flere studier har undersøkt hvordan islam og muslimer dekkes i norsk presse.¹ Gjennomgående peker disse studiene på at antall saker om islam og muslimer har gått fra å være minimal på 1970-tallet, til å ha en sterk økning frem mot ca. 2010, og har siden ligget jevnt høyt sammenlignet med dekningen av andre religiøse tradisjoner

¹ Nyhetsmedier representerer bare en del av den norske medierte offentligheten, og står i et komplekst forhold til andre medieformer og -aktører (se Sumiala mfl. 2018). For eksempel foregår mange samfunnsdebatter der islam og muslimer inngår også i sosiale medier (se for eksempel Abdel-Fadil 2023), som skiller seg fra nyhetsmediene på viktige områder, men som likevel både kan påvirke og påvirkes av nyhetsmedienes dekning.

(Lundby 2017, s. 2, 2021, s. 213; Michelsen 2016; se også Christensen 2010, s. 50–52). Forskningsprosjektet NOREL har bidratt med viktig kunnskap om dette (Furseth 2015; 2018). Som del av prosjektet ble det utført en kvantitativ innholdsstudie av religionsdekningen i fire norske aviser i årene 1988, 1998 og 2008. Studien viser at islam og muslimer har fått «markert større oppmerksomhet» gjennom denne perioden (Lundby og Gresaker 2015, s. 80), selv om studien også konkluderer med at religion er et relativt marginalt tema i nyhetene (se også Lundby mfl. 2018). En videre oppfølging av studien med tall fra 2018 bekrefter økningen (Lundby 2019, s. 260). En analyse Retriever utførte på vegne av Integrerings- og mangfoldsdirektoratet (IMDi) slår tydelig fast at antallet saker om islam og muslimer er høyt også i sammenligning med andre saker. I 2009 var ordene islam/muslimer blant de hyppigst brukte i norske medieoppslag (77.670), bare slått av antall saker om Jens Stoltenberg, som var statsminister på det tidspunktet (IMDi 2010, s. 36). Den høye andelen saker om islam og muslimer holder seg høy i påfølgende medieanalyser for 2014 og 2016 (Retriever 2015, s. 10, 2017, s. 6). Det er likevel tegn til at antallet saker varierer en del knyttet til konkrete sakskomplekser i nyhetsbildet (Retriever 2011, s. 9, 2021, s. 23).

Det er særlig to temaområder som går igjen i nyhetssakene der islam inngår. Det ene er væpnet konflikt og terrorisme, og det andre er innvandring og integrering. At islam inngår i mange saker knyttet til terrorisme er veldokumentert og del av et større internasjonalt bilde (se for eksempel Morey and Yaqin 2011). Selv om terrorsaker relatert til islam ikke var fraværende tidligere heller, var det særlig i etterkant av 11. september 2001 at terrortematikken ble fremtredende. Lundby peker på at Aftenposten i denne perioden markant økte dekningen av islam (2021, s. 132), og Christensen (2010) viser at terror var en sentral del av islamdekningen og -diskusjonen i Aftenposten, VG og Dagbladet i 2006. Retrievers rapport *Islam og muslimer i norske medier i 2016* viser at terror (med særlig vekt på terrorgruppen IS) var det mest fremtredende temaet i mediedekningen av islam dette året (2017, s. 14). 35 % av alle saker der islam og muslimer inngikk var relatert til terror. Disse sakene var ujevnt representert avhengig av om det gjaldt utenriks- eller innenriksstoff. Mens 12 % av innenrikssakene om islam dreide seg om terror og IS, var hele 57 % av utenrikssakene relatert til dette temaet. Et viktig poeng som kommer frem i Retrievers analyse er at de norske redaktørstyrte mediene i stor grad skiller mellom islam som religion og islamisme som politisk ideologi. I flertallet av sakene om terror brukes betegnelsen islamist fremfor muslim. I denne sammenhengen er det likevel viktig å skille mellom nyhetsstoff og meningsbærende stoff (leserinnlegg og

kommentarer). I sistnevnte går spørsmålet om hvor vidt det dreier seg om *islamsk* terror igjen (Retriever 2017, s. 15).

Det andre temaområdet som dominerer mediedekningen av islam, er innvandring og integrering. Selv om bildet er sammensatt (Døving og Kraft 2013, s. 126) er det godt dokumentert både at en stor andel av sakene der islam inngår dreier seg om innvandring, og at veldig mange av sakene om innvandring tematiserer islam og muslimer. Retrievers rapporter er viktige kilder til kunnskap om denne siden av mediedekningen. I tillegg til å stå bak det empiriske grunnlaget for IMDIs rapport om innvandrere i norske medier i 2009, gir rapportserien *Innvandring og integrering i norske medier* fra 2011, 2014, 2017 og 2020 (Retriever 2011, 2015, 2017b, 2021) og analysen *Islam og muslimer i norske medier i 2016* (Retriever 2017a) grundige kvalitative og kvantitative analyser av dette området. Andelen saker om innvandring som dreier seg om religion, og da i all hovedsak islam, lå høyest i 2009 der hele 29 % av alle innvandringssakene på ulike måter var relatert til religion (Retriever 2011, s. 19). De påfølgende årene viser at religion inngår i 17 % (2011), 19 % (2014), 17 % (2017) og 9 % (2020) av innvandringssakene (Retriever 2021, s. 18). Rapporten fra 2020 går i liten grad inn i dette spørsmålet, så det er usikkert hva den markante nedgangen i dette året skyldes. Rapportserien viser også at det er en klar sammenheng mellom konkrete sakskomplekser og antallet saker om islam. Året 2009 skilte seg for eksempel ut med mange saker på grunn mediedebattene rundt hijabbruk og rundt begrepet *snikislamisering*.²

Døving og Kraft (2013) hevder at koblingen mellom islam og integrering i all hovedsak gjøres når det er snakk om mislykket integrering. Med støtte i Foner og Alba (2008) viser de til at norsk presse i stor grad ser religion, og religiøse fellesskap, som noe som opprettholder hjemlandstradisjoner og dermed er et hinder for integrering (2013, s. 143–144). Dette synet korresponderer med Engebrigtsen og Fugleruds poeng om at den norske integreringsdebatten egentlig preges av en assimileringmodell der det å være ‘integret’ kun er mulig for enkeltindivider som bryter med egen kulturell (og religiøs) bakgrunn, og kun i dette bruddet kan bli del

² Islam er omstridt i den norske offentligheten, og islam og muslimer har vært særlig synlige i mediene som del av ulike offentlige debatter. Islam har stått sentralt i en rekke debatter om ytringsfrihet (Rushdie-saken, karikatur-striden koranbrenning), problematiske kulturelle og religiøse praksiser (kvinnelig omskjæring, æresvold, tvangsekteskap, moralpoliti), syn på kjønnsroller og seksualitet (hijab, håndhilsing, homofili) samt radikaliserings og terror (fremmedkrigere, terrorplanlegging, terrorangrep). Selv om debattene i stor grad dreier seg om islam og muslimer, så har flere av disse debattene også vært med å åpne offentlige rom for muslimske aktører (Andersson mfl. 2012; Døving og Kraft 2013, s. 131–137; Helseth 2017). Journalister og redaktører spiller likevel en rolle i å regulere hvem som får adgang til disse debattene, og i å posisjonere, ramme inn og til dels redigere innleggene (Bangstad 2013, men jf. Figenschou, Beyer og Thorbjørnsrud 2015). Flere studier har pekt på de høye omkostningene mange muslimer opplever ved å delta i offentlig debatt om islam, og særlig muslimske kvinner har blitt utsatt for sterkt press, samt regelrett sjikane og trusler, på grunn av sin deltakelse (Bangstad 2013, 2014, s. 227; Tonstad 2023).

av 'det norske' (2008, s. 16–23).³ I det hele tatt går forestillingen om 'norskhet' og muslimers inklusjon eller eksklusjon i dette begrepet gjennomgående igjen i mediedekningen av islam de siste 25 årene. Døving og Kraft skriver at de ble overrasket over hvor stor rolle norskhet og Norge spilte som bakteppe for saker der religion inngikk, også i saker som ikke angikk minoriteter (s. 214), men i fremstillinger av islam er dette ekstra fremtredende (se også Næss 2005). De peker på at islam i pressen ofte fungerer som et «negativt speilbilde for et knippe verdier definert som norske» (s. 129–130) og viser til Christensens (2010) poeng om at islam også ofte presenteres som det som er motsatt og annerledes enn det norske (se også Lindstad og Fjeldstad 2005). Også i positivt vinklede saker om muslimer (og innvandrere generelt) går forholdet til det norske igjen, og flere har pekt på at norskhet fremheves i suksessfortellinger, til den grad at personer med suksess ofte fremstilles som særlig norske sammenlignet med andre innvandrere (for eksempel Lindstad og Fjeldstad 2010, s. 25; Eide og Simonsen 2010, s. 50). De siste årene ser det likevel ut som norske medier i større grad inkluderer muslimske praksiser som en naturlig del av det norske samfunnet (Lundby 2021, s. 177).

Spørsmålet om en mulig skjevhet i norske mediers dekning av islam er omdiskutert. Pressen blir på den ene siden beskyldt for en ensidig negativ fremstilling av islam og muslimer og på den andre siden for å ha berøringsangst overfor islam (se Toft 2023, s. 148). Det er likevel viktig å få frem at pressedekningen i stor grad oppleves som problematisk av norske muslimer, og at denne for mange er en belastende faktor i hverdagslivet (Toft 2017; Hansen 2017; Liebman 2018; Ishaq 2017, s. 215; Sandberg m.fl. 2018, s. 194–195; Eriksen 2020, s. 352–353). HL-senterets rapport *Diskriminerings erfaringer blant muslimer i Norge* løfter frem viktigheten av å ta dette på alvor. I rapportens kvantitative del kommer det frem at 83 % av respondentene svarer bekreftende på at islam blir fordomsfullt fremstilt i offentligheten, i stor grad knyttet til mediene (Moe og Døving 2022, s. 90–91). I det kvalitative materialet er bildet mer sammensatt i synet på hvordan islam blir fremstilt i mediene. Noen pekte på at det var en utvikling mot mer inkluderende og nyansert dekning, mens andre så hovedtendensen i dekningen som overveiende negativ (s. 45). Noen viktige poenger i denne rapporten er a) at mediene i stor grad oppgis som medvirkende årsak til negative holdninger til muslimer (s. 90–96), b) at flere muslimer i Norge opplever møtene med mediefremstillinger av islam som diskriminerings erfaringer som påvirker dem sterkt i hverdagen (s. 44), og c) at flere mener at medienes fremstilling forsterker følelsen av utenforskap (s. 58). Flere forskere har likevel pekt på at norske journa-

³ Flere har også pekt på at minoritetspersoner som kritiserer 'egen' kultur og religion gis en privilegert tilgang til mediedebatten (se Gullestad 2006, s. 38, 50-1; Bangstad 2013, s. 357).

lister de siste årene har fått mer kunnskap om islam og er blitt mer nyanserte i hvordan de beskriver muslimer (Døving and Kraft 2013, s. 127–128; Lundby 2021, s. 177, jf. Toft 2024).

I denne artikkelen tar jeg sikte på å gi et empirisk bidrag til forskningen på fremstillinger av islam og muslimer i norske nyhetsmedier på det som i denne sammenhengen kan sees som en underutforsket del av det norske nyhetslandskapet. Nyhetssendinger på TV har fått relativt liten oppmerksomhet i tidligere religionsundersøkelser.⁴ Undersøkelsen artikkelen bygger på inkluderer et bredt spekter av multimodale representasjoner av islam og muslimer. Dette har potensiale til å fange opp et mer utfyllende utvalg av fremstillinger enn i studier som primært baserer seg på tekstsøk og stikkord. Som jeg skal komme tilbake til i slutten av artikkelen, gir dette likevel noen utfordringer når det kommer til en direkte sammenligning av mine funn med tidligere studier.

Det empiriske materialet

Artikkelens empiriske materiale er hentet fra en studie av religionsfremstilling i NRK Dagsrevyen og består av analyser av alle Dagsrevyens 365 nyhetssendinger i 2021. Disse sendingene er i hovedsak 45 minutter lange, med unntak av fredagsendingene og sendingene i sommerferien som er på 30 minutter. I forbindelse med analysen er først alle sendingene sett i sin helhet og beskrevet skriftlig. Sendingene er så delt inn i enkeltsaker, en struktur som følger Dagsrevyens egen. Alle saker er videre kategorisert med tanke på om religion kan sies å inngå (se Toft 2023). I forbindelse med denne artikkelen har jeg kategorisert sakene bredt med tanke på om islam og/eller muslimer inngår. Kategorisering av religion er komplisert og kan gjøres på mange måter. I denne artikkelen har jeg brukt følgende underkategorier for å fastslå om islam inngår:

- Muslimske aktører. Denne underkategorien inkluderer organisasjoner, grupper eller personer som er eksplisitt identifisert som muslimer i saken.⁵
- Islamsk praksis. Denne kategorien inkluderer høytidsfeiringer, seremonier, og annen religiøs praksis som for eksempel bønn. I tillegg regner jeg religiøs bekledding som hijab og nikab i denne kategorien.⁶

⁴ Hovedvekten har i stor grad ligget på aviser. Knut Lundbys (2021) bok *Religion i medienes grep. Medialisering i Norge* er et viktig unntak fra dette. Lundby inkluderer en rekke ulike nyhetsformater i sin gjennomgang av religion i norske medier gjennom femti år. Dagsrevyen og TV-nyheter spiller likevel en liten rolle, særlig etter 1996 (s. 110–112).

⁵ Dette kan være ved at nyhetsoppleseren identifiserer personer, organisasjoner eller grupper som muslimer, ved at organisasjoner og grupper identifiseres gjennom navn, som for eksempel Islamsk Hellig Krig (11. mai), eller ved at personer i innslagene identifiserer en slik tilhørighet, som for eksempel når Kadafi Zaman sier at han tror på Gud når han blir spurt om han definerer seg som muslim (25. september).

⁶ En rekke saker omhandler muslimsk praksis. Fasten i Ramadan nevnes en rekke ganger, det er flere saker

- Islamske steder. Bygninger og geografiske steder med religiøs betydning for muslimer.⁷ Jeg ekskluderer her saker der moskeer vises som del av oversiktsbilder av byer uten at dette inngår som relevant i saken.
- Islamsk diskurs. Til denne kategorien regner jeg alle uttalelser som eksplisitt omhandler islam, enten dette er troende som tematiserer aspekter av sin religion eller andre som snakker om islam eller muslimer.⁸

I tillegg opererer jeg med *konsistens* som et kriterium. Det vil si at jeg inkluderer alle saker om personer, grupper eller organisasjoner som på minst ett tidspunkt i årets sendinger markeres som muslimer. For eksempel er det seks saker der den etniske gruppen uigurer inngår. I fire av disse markeres uigurene som muslimer (4. februar, 5., 24. og 30. september) men ikke i de to andre (25. mars og 18. oktober). Jeg inkluderer likevel alle seks sakene i analysen.

Hovedmålet med denne kategoriseringen er ikke primært å synliggjøre antall ulike saker, men å bestemme hvilke saker som inngår i artikkelens utvalg. Alle de aktuelle sakene er transkribert og analysert i detalj. Basert på denne kategoriseringen består utvalget av 317 saker der islam kan sies å inngå. I tillegg til selve sendingene, er det empiriske materialet supplert med ett enkelt intervju av lederen for NRK Dagsrevyen, foretatt i februar 2023. Dette intervjuet går ikke inn i enkeltsaker, men gir noe bakgrunn knyttet til Dagsrevyens overordnede vurderinger knyttet til representasjonen av islam, særlig i forbindelse med terrorisme.

Islam og muslimer i Dagsrevyens dekning

Basert på den brede kategoriseringen jeg beskrev over, kan altså 317 saker i 2021 sies å på ulike måter knytte an til islam og muslimer. Analysen av sakene viser noen klare tendenser som ved første øyekast støtter opp rundt tidligere forskning på islam i pressen. For det første er islam svært synlig i Dagsrevyens nyhetssendinger. Selv om ikke islam nødvendigvis tematiseres eksplisitt eller er fremtredende i alle disse sakene, gjør det høye antallet saker at islam og muslimer jevnt over er synlig i sendingene. For det andre er det store flertallet av saker der islam på ulike måter kan sies å inngå, knyttet til temaet væpnet konflikt, særlig til terrorisme og radikalisering. For det tredje handler de fleste innenrikssakene på ulike måter om innvandring og

som viser fredagsbønn og hodeplagg som hijab og lignende går igjen i veldig mange saker.

⁷ Moskeer og hellige steder går igjen i flere saker. For eksempel nevnes (og vises) Al-Aqsa-moskeen i en rekke saker om konflikter i Jerusalem.

⁸ For eksempel bruker NRK en rekke klipp der muslimer roper «Allahu Akbar», for eksempel i en sak om Taliban (20. august, 16:20) eller en sak om IS i Raqqa (26. september, 22:13).

integrering. Dermed bekrefter denne undersøkelsen funn fra tidligere studier, i alle fall tematisk. En nærmere analyse av sakene viser likevel at NRKs fremstilling av islam er sammensatt og at det på ingen måte dreier seg om noen gjennomgående negativ vinkling i disse sakene, snarere tvert imot.

Konflikt, terror og radikalisering

Dagsrevyens sendinger i 2021 representerer altså ikke noe unntak fra den tidligere dokumenterte tendensen til at konflikt, terror og radikalisering dominerer nyhetsaker der islam inngår. Terrorisme er et tema som dekkes bredt gjennom hele året, både i utenriks- og innenriksstoffet. Så mye som 192 forskjellige saker kan på ulike måter relateres til terrorisme. Ordet *terror*, eller andre former av ordet som *terrorisme*, *terrorangrep*, *terrorgruppe* eller lignende, ble brukt i 137 av disse innslagene.⁹ I løpet av året omtales femtito forskjellige terrorangrep, de fleste av dem (41 angrep) skjedde i 2021, men også tidligere terrorangrep bringes inn ved en rekke anledninger.¹⁰ Som jeg skal komme tilbake til, dekkes også en rekke angivelig planlagte og avvergede angrep, i tillegg til at terrorisme eksplisitt tematiseres i forbindelse med angrep på sivile der det er usikkerhet rundt motivet.

Det er påfallende at med unntak av 8 saker, kan alle disse sakene på ulike måter knyttes opp mot islam. I det store flertallet av sakene er det snakk om at terroristene¹¹ har en tilknytning til islam. Det er også flere saker der muslimer er målet for terror. I tillegg inngår islam i en rekke saker der terrorisme er tematisert, men uten at islam eller muslimer er direkte involvert.¹² Mange av terrorsakene er knyttet til organisasjoner. IS er den dominerende aktøren. De inngår i hele 61 av innslagene. I tillegg nevnes en rekke andre organisasjoner i terrorsakene, som Al-Qaida, Taliban, Boko Haram, Islamsk hellig krig, Hamas og Houti-militsen. Med unntak av Al-Qaida, er NRK forsiktig med å karakterisere disse som terrororganisasjoner, men de nevnes i forbindelse med terrorisme og blir tidvis omtalt som terrorgrupper av personer som inngår i sakene. Væpnede konflikter gis også mye plass i Dagsrevyen i 2021. En rekke konflikter nevnes i løpet av året,¹³ men det er særlig to store konflikter som

⁹ De resterende sakene inkluderes fordi innholdet berører saker som andre steder markeres som terror. For eksempel er det flere saker om 22. juli-terroren, men ikke i alle disse brukes ordet terror eksplisitt.

¹⁰ For eksempel terrorangrepet 11. september 2001, 22. juli-angrepene i 2011, Paris-terroren i 2015 og Phillip Mannshaus sitt angrep på Al-Noor-moskeen i 2019.

¹¹ Brukes her bredt for å dekke både personer og grupper som har utført terrorangrep, mistenkes for å ha planlagt terror eller anklages for å være terrorister.

¹² For eksempel i en sak 7. januar om kongresstormingen i USA dagen før. Hendelsen omtales av flere som terror, og i saken gjøres en sammenligning med hvordan reaksjonen hadde vært dersom dette var muslimer

¹³ For eksempel konflikt i Mali (23. april, 9. mai, 30. mai og 24. juli), i Mosambik (8. april) og i Jemen (11. januar, 22. mars, 11. april, 13. april, 9. mai og 22. desember).



Illustrasjon 1: Konflikter og terror: Arrestasjoner i Tyskland 25. februar, 16:46 (øverst til venstre), Rakettangrep fra Gaza 11. mai, 01:47 (øverst til høyre), IS-Ks terrorangrep i Afghanistan 27. august, 06:56 (nederst til venstre) og Kongsbergdrapene 14. oktober, 01:15 (nederst til høyre).

får bred dekning. Hamas sine rakettangrep på Israel i mai dekkes i flere saker og Talibanens gjenerobring av Afghanistan, som kulminerer med erobringen av Kabul 15. august og den etterfølgende evakueringen, gis oppmerksomhet gjennom hele året. I et flertall av disse sakene inngår islam og muslimer.

Også i innenriksstoffet er terrorisme og konflikt fremtredende i sakene om islam og muslimer. Et sakskompleks som får mye oppmerksomhet i 2021 er de såkalte IS-kvinnene, det vil si kvinner som reiste til Syria for å slutte seg til IS. Etter at IS ble nedkjempet i Syria satt mange av disse kvinnene og barna deres i fangeleirer, inkludert flere norske statsborgere. 21 saker handler om disse kvinnene, med særlig vekt på én kvinne som ble hentet hjem til Norge i 2020. 1. mars 2021 begynte rettsaken der hun ble tiltalt for deltakelse i en terrororganisasjon, og 13 saker fokuserer på henne. Flere saker var også knyttet til radikaliserings og terrorplanlegging i Norge. En 16-åring som ble anholdt og siktet for planlegging av et terrorangrep ble mye dekket (7 saker). Det ble også rettsaken mot en 25-åring fra Skien som ble tiltalt for forsøk på medvirkning til terror (3 saker). Det var flere saker der PST advarte mot islamistisk terror og radikaliserings av unge. Islam og muslimer ble også omtalt i saker knyttet til 22. juli og til angrepet på Al-Noor-moskeen i 2019. I mange av disse sakene spiller aktørenes nasjonalitet en stor rolle. Nasjonalitet og 'norskhet' ser i disse sakene i hovedsak ut til å være kontekstuel bestemt. De omtalte kvinnene



Illustrasjon 2: Radikalisering. Den såkalte IS-kvinnen 1. mars, 01:36 (øverst til venstre), Terrortiltalt 25-åring 18. mai, 10:19 (øverst til høyre), fangeleirer i Syria 5. september, 07:55 (nederst til venstre) og Aisha Kausar 17. oktober, 01:36 (nederst til høyre).

i syriske fangeleirer ble konsekvent omtalt som norske, siden deres norske statsborgerskap var relevant, mens i de fleste sakene som fokuserte på personer i Norge ble eventuell tilknytning til andre land uttrykt gjennom bindestreks-identitet (for eksempel norsk-pakistaner) eller fødeland eller -by. Nasjonalitet og eventuelt innvandringsbakgrunn blir trukket frem i de fleste sakene, men ikke i alle (se illustrasjon 2).

En nærmere analyse viser at NRK ikke i det hele tatt generaliserer fra disse enkelthendelsene til å gjelde islam og muslimer mer overordnet. Islamsk tro og lære gis i veldig liten grad en kausal rolle i konflikt- og terrorsaker, og NRK skiller (nokså) konsekvent mellom islamisme og islam i disse sakene¹⁴ (jf. Retriever 2017). I det store og hele gir NRK veldig lite informasjon om eventuelle religiøse aspekter ved sakene. Redaksjonssjef i Dagsrevyen Hanna Thorsen forklarer dette med den fortløpende vurderingen av hva publikum trenger av kontekstualisering og hva de allerede kjenner til. Hun sier at «dess mer kjent et saks kompleks er i offentligheten, dess mindre detaljert trenger man å gå inn i det». Særlig når vi snakker om dekningen av Taliban i 2021 trekker hun dette frem som en forklaring på hvorfor NRK i liten grad gir bakgrunnsinformasjon om gruppens religiøse aspekter.

¹⁴ Unntaket er i en sak om arrestasjoner i Tyskland 25. februar (se illustrasjon 1, øverst til venstre).

Altså vi må jo forholde oss til publikum, vi vet cirka hvilket grunnlag man ligger på. Selv om det er viktig å hekte dem på innimellom, så i utgangspunktet vet jo de fleste hva Taliban er og står for (intervju Hanna Thorsen, februar 2023).

Det er altså ikke nødvendigvis hvorvidt islam er relevant som er det styrende, men at dette allerede forutsettes allment kjent. Når det kommer til Taliban, så sier hun at «de fleste vet jo nå at Taliban er en konservativ islamsk gruppe». Det samme ser ut til å gjelde for deknningen av IS, og hun fremhever at folk umiddelbart skjønner hva radikaliserings innebærer, slik at de ikke trenger bruke tid på å forklare dette. Thorsen vektlegger også i denne forbindelsen at NRK er «varsomme med å kategorisere ting før man vet 100 prosent» at «man skal jo være varsomme med å både peke på skyld og motiver, før man har fakta på plass». Analysen bekrefter at NRK er varsomme med å eksplisitt knytte denne typen saker til islam og muslimer, men at etablerte diskurser om islam og terror likevel forutsettes kjent og gjøres relevant på ulike måter (jf. Toft 2023). Dette kan illustreres gjennom deknningen av drapene i Kongsberg i oktober 2021, der gjerningsmannens konvertering til islam ble gitt en sterk, potensiell kausal rolle i den tidlige deknningen.

Atle Bjurstrøm: God kveld og velkommen til en utvidet Dagsrevy. PST slår altså fast at Kongsbergdrapene *bærer preg* av å kunne være en terrorhandling, utført av en mann som har konvertert til islam (14. oktober, 01:02 – 01:15, min utheving basert på Bjurstrøms muntlige vektlegging).

NRK viser flere ganger en video der drapsmannen sier at han er muslim. Som del av deknningen ble det diskutert hvorvidt det dreide seg om en reell konvertering eller ikke når motivet ble diskutert. Som en del av denne diskusjonen trekker politiet konverteringen i tvil basert på «hva han har gjort og ikke gjort i forhold til de tradisjonene som er vanlige i den kulturen, religionen» (16. oktober, 05:27–05:44).

Dekningen av saker knyttet til terror, radikaliserings og konflikt er altså kompleks. NRK er varsomme med å knytte sakene eksplisitt til islam og muslimer, og passer på å skille mellom ekstrem islamisme og islam mer generelt. De etablerte diskursene knyttet til religionens rolle i slike saker forutsettes likevel kjent, og disse diskursene aktiveres på ulike måter i en rekke saker.

Norske muslimer

Om vi ser bort fra sakene om radikaliserings og terrorisme i Norge, så presenteres norske muslimer gjennomgående i et positivt lys. I motsetning til tendenser fra tid-

ligere studier av mediedekningen om islam i relasjon til innvandring og integrering (for eksempel Døving og Kraft 2013, s. 142–146) er det ingen saker i Dagsrevyen i 2021 der islam eller ulike islamske praksiser eksplisitt rammes inn som et hinder for integrering. Det gjøres likevel en tydelig kobling mellom islam og innvandring, men i disse sakene er fokuset i all hovedsak på suksesshistorier. Det er også interessant å legge merke til at Dagsrevyen gjennomgående anlegger et ressursperspektiv på muslimske aktører i dekningen av korona-pandemien i Norge, og at flere imamer og muslimske ledere inngår i disse sakene. I tillegg møter vi norske muslimer gjennom ulike innslag, oftest uten at religiøs tilhørighet markeres utover for eksempel hodeplagg.¹⁵ Jeg vil i det følgende se litt nærmere på saker der muslimer portretteres av NRK.

Portrettering av norske muslimer

Flere muslimer portretteres gjennom året i ulike innslag. Fire lørdagsgjester markeres på forskjellige måter som muslimer. Artisten Musti / Ugbad Mustafa (17. april), imam Senaid Kobilica (8. mai), TV2-journalist Kadafi Zaman (25. september) og stortingspresident Masud Gharahkhani (27. november). I tillegg portretteres modell og redaktør Rawdah Mohamed i forbindelse med at hun blir «den første skandinaviske moteredaktøren med hijab» (25. mai), og SV-politiker Marian Hussein dekkes kort som «den første somaliske kvinnen på Stortinget, og den første som bruker hijab». Islam tematiseres i ulik grad i disse sakene. I innslaget om Musti fortelles det at hun faster siden det er Ramadan, og i innslagene om Mohamed og Hussein er det kun bruk av hijab som vektlegges uten at dette knyttes nærmere til islam.

Hvis vi ser nærmere på lørdagsgjestene, så er alle innslagene bygget opp som fortellinger om vellykket integrering, med sterk vekt på den norske konteksten. I tre av disse innslagene tematiseres islam eksplisitt, og jeg vil kort presentere noen elementer fra disse før jeg diskuterer dem videre.

Masud Gharahkhani

Bjurstrøm: Denne uken ble det skrevet historie på Stortinget. Norge fikk en stortingspresident med innvandrerbakgrunn.

¹⁵ For eksempel inngår kvinner med hijab i en rekke saker, for eksempel i en sak om kvinnelige gatenavn i Arendal (8. februar) eller om Seljord kommune som hjelper innflyttere med bolig (5. mars). Det er også en god del saker der profilerte muslimer inngår uten at dette er markert på noen måte, som for eksempel flere innslag der Bushra Ishaq uttaler seg om pandemien i rollen som lege. Disse sakene har jeg valgt å holde utenfor materialet da det ikke er noen markører på religiøs tilhørighet i NRKs dekning.

Stenvold: Masud Gharahkhani er nå nummer to i Norge etter kongen og han får oppgaven med å gjenreise tilliten til stortingspolitikere etter pendlerboligsaken. (27. november, 23:23–23:40)

Portrettet av Masud Gharahkhani er sammensatt. Han hadde akkurat fått stillingen som Stortingspresident etter at forgjengeren måtte gå av etter den såkalte pendlerbolig-saken, og noe fokus ligger på dette. Men det er likevel suksessfortellingen om innvandring som rammer inn saken. Gharahkhani's familie spiller en viktig rolle i innslaget, og vi får blant annet se at moren hans får gullklokke for arbeidet sitt i Hokksund kommune. Gharahkhani's religiøse tilhørighet tematiseres også i innslaget, og knyttes spesifikt til den norske konteksten.

Arnfinn Nygaard (reporter): Han definerer seg som muslim, men ribbe til jul, med alkohol til, det er innafor.

Gharahkhani: Hva jeg spiser og hva jeg drikker, det er ikke det som definerer det. Bestefar pleide å si at det er det du har i hjertet og hvordan du lever livet, å være et godt menneske, som er det viktigste. Og det synes jeg er gode råd jeg har tatt med meg (26:16–26:34).

Kadafi Zaman

I likhet med i innslaget om Gharahkhani vektlegger NRK kombinasjonen av å være muslim og å drikke alkohol i sin vinkling av innslaget der Kadafi Zaman er lørdagsgjest i forbindelse med at han lanserer en bok om livet sitt.

Atle Bjurstrøm: Kadafi Zaman er andregenerasjons innvandrere og opplevde aldri rasisme i oppveksten. Men som voksen, og prisbelønt journalist, opplever han det ofte.

Ingerid Stenvold: En muslim som forbeholder seg retten til fredagspils den ene uka og fredagsbønn den neste. Dette livet har det nå blitt bok av. TV2-journalist Kadafi Zaman er vår lørdagsgjest. (25. september 2021, 22:35–29:00)

Også i dette innslaget spiller det norske en stor rolle, og her legges vekten aller mest på å stå mellom to kulturer. Under intervjuet snakker Zaman mye om å trekke på

både pakistansk og norsk kultur, og nevner i den forbindelse at han er muslim. Dette griper journalisten tak i.

Kadafi Zaman: Ja, jeg tror at det å mikse det norske med det pakistanske i en sånn dose som passer meg. Det fungerer. Også mikse religion. Ikke sant. Fredags-øl den ene fredagen. Fredagsbønn den andre fredagen.

Arnfinn Nygaard (reporter): Men definerer du deg som en muslim?

Zaman: Ja

Nygaard: En troende muslim?

Zaman: Ja, jeg tror på Gud. Jeg er ikke så veldig god til å praktisere ...

Nygaard: Og den guden synes det er greit at du drikker øl?

Zaman: Jeg tenker at den guden har mye annet å tenke på. Så hva Kadafi gjør i lille Norge, det tror jeg han ikke bryr seg om.

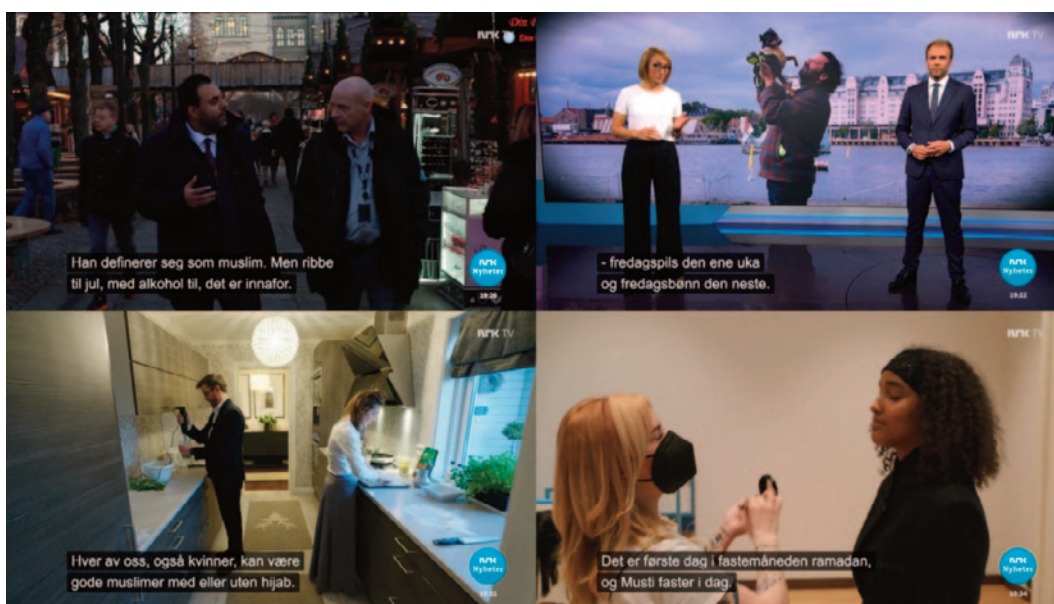
Nygaard: Men nå er det fest. For en bok, en beretning om en *vellykket* innvandreroppevekst (min utheving, basert på reporterens trykk i setningen).

Reportasjen fokuserer også på Zamans karriere som journalist, og det fortelles at han som muslimsk journalist har provosert ytterliggående islamister i Norge samtidig som han også har blitt kritisert av innvandringsmotstandere. En del vekt ligger også på at han har hatt en annerledes innvandreroppevekst uten rasisme.

Senaid Kobilica

Ingvild Bryn: Det nærmer seg så smått slutten på fastemånedens ramadan. Senaid Kobilica er sjefsimam i Muslimske dialognettverk, en organisasjon med over 30 000 medlemmer. Han er fra Bosnia og er kjent som en liberal leder for mange som har et mer konservativt syn enn ham. I kveld er han lørdagsgjesten vår, og da skal vi til Moss. (8. mai, 30:00–30:25)

Lørdag 8. mai var sjefsimam og styreleder for Muslimske dialognettverk Senaid Kobilica lørdagsgjest. Det overordnede temaet for innslaget var fastemånedens Ramadan, og innslaget følger imamen hjemme med familien og i moskeen. Vi får blant annet se at familien forbereder iftar, at Kobilica leser fra koranen og at han spiller inn sanger sammen med andre imamer til bruk i moskeene til id al-fitr. I innslaget går verdier som et gjennomgående tema. Kobilica presenteres som «en liberal stemme i muslimske verdispørsmål» og journalisten bruker hele tiden andre, konservative muslimer som kontrast. Det trekkes frem at han gjerne hjelper til på kjøkkenet, at noen har « reagert på at hans egen kone ikke bruker hodeplagget hijab i hverdagen», at han «gikk imot flere muslimske ledere i Norge og sa det var helt greit for menn å håndhilse på kvinner» og at han oppfordrer muslimer til å ta koronavaksine, selv under fasten. I tillegg vektlegges det at han lærer barna sine om rett og galt og at «han mener muslimske ledere i perioder svikter når unge mennesker tilslutter seg ekstremistiske miljøer». Den konsekvente kontrasteringen med konservative muslimer i disse verdispørsmålene etterlater et inntrykk av at han representerer et unntak.



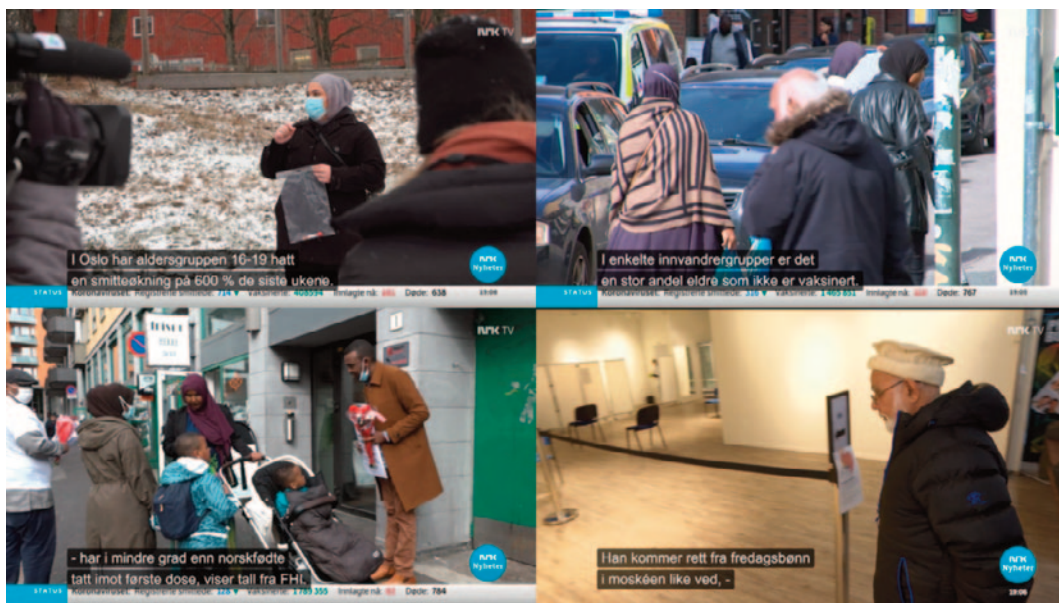
Illustrasjon 3: Lørdagsgjester. Masud Gharahkhani (øverst til venstre), Kadafi Zaman (øverst til høyre), Senaid Kobilica (nedest til venstre) og Musti / Ugbad Mustafa (nederst til høyre).

Islams rolle i korona-pandemien

Nyhetsåret 2021 var sterkt preget av korona-pandemien. Dette gjorde seg gjeldene på flere måter. For det første var det en rekke saker om selve pandemien, med vekt på smittetall, vaksine, tiltak og konsekvenser for befolkningen. For det andre ble

pandemien gjort relevant i saker som primært handlet om andre ting, som for eksempel i det nevnte innslaget om Senaid Kobilica der pandemien gjorde moskesamlinger under id vanskelig. Rollen islam spilte i Dagsrevyens fremstilling skiller seg ut. I motsetning til en tendens der religion i stor grad blir fremstilt i forbindelse med smittespredning og vaksinemotstand,¹⁶ blir muslimer fremstilt som ressurspersoner i innslagene om koronasmitte og -vaksinering. For eksempel oppfordrer imam Senaid Kobilica muslimer til å ta vaksinen, selv om det er faste (8. mai). Og dagen etter ser vi imam i Islamic Cultural Centre, Menboob-ur-Rehman, få sin andre vaksinedose. Også han oppfordrer «alle som bor her i landet» til å vaksinere seg (9. mai). Andre muslimer inngår også i ulike sendinger om koronavaksinering. Mohammad Zaka Ullah Khan tok sin tredje dose, og reporteren fremhevet at han kom «rett fra fredagsbønn i moskéen like ved, der bydelen fortalte om (vaksine)tilbudet» (06:12–06:18). I tillegg bærer flere av de som setter vaksiner og som sporer smitte hijab.¹⁷

Felles for disse innslagene er likevel at de har et sterkt fokus på innvandring, og problematiserer høy smitte og sterk vaksineskepsis i ulike innvandrergupper. Selv om dette ikke i noe innslag blir knyttet opp til muslimer eksplisitt, gir en analyse av



Illustrasjon 4: Saker om koronavaksine. Dagsrevyen 10. mars, 08:26 (øverst til venstre), 9. mai, 06:04 (øverst til høyre), 7. juni, 15:05 (nederst til venstre) og 6. november, 06:12 (nederst til høyre).

¹⁶ For eksempel flere saker om smittespredning i kristne menigheter (29. mars, 05:54–07:42) eller på hindu-festivaler (12. mars, 13:32–13:56; 14. april, 22:00–22:32), eller kristen vaksinemotstand (12. november, 06:47–08:42)

¹⁷ For eksempel 1. mars, 26:23–26:38 og 9. mai, 05:46–06:00.

Dagsrevyens illustrasjoner og kildetilfang et litt mer sammensatt bilde. I en rekke av sakene om problematikk knyttet til korona og innvandring, bruker NRK illustrasjonsbilder fra Oslo der hijabbruk går igjen. Uten å kunne si noe om hvorvidt dette er bevisst, er det støtte for å si at bilder av kvinner med muslimske hodeplagg aktivt ble brukt for å illustrere innvandregrupper. På samme måte er det i koronasakene kvinner med hijab i hovedsak kommer til orde som kilder. På den ene siden bidrar dette til en synliggjøring av norske muslimer, men på den andre forsterkes koblingen mellom (problematisk) innvandring og islam ved at det er i denne typen saker muslimer ble mest synlige.

Integrering som et individuelt prosjekt?

Som tidligere nevnt peker Engebrigtsen og Fuglerud (2009) på at den offentlige, norske innvandringsdebatten i stor grad preges av et assimileringssideal der kulturelle og religiøse trekk sees på som hindre for integrering. Et resultat av dette er at integrering (eller assimilering) blir et individuelt prosjekt der det kun er enkeltpersoner som kan bli 'norske' ved å distansere seg fra gruppen og tilslutte seg majoritetens verdier og praksiser. I de tre lørdagsportrettene vi har sett nærmere på er dette relevant. Gharakhani og Zamans norskhet fremheves gjennom at de har 'norske' vaner, spiser svin til jul og drikker alkohol, som i utgangspunktet kontrasteres med forventet muslimsk praksis. I begge tilfeller representerer de en privatisert og individualisert religionspraksis, der ytre former for religiøs praksis spiller liten rolle (se Repstad 2020, s. 42–50; Toft 2019, s. 94). I portrettet av Kobilica er etablerte verdier knyttet til likestilling et gjennomgangstema, og hans aksept av disse kontrasteres konsekvent med en ikke videre identifisert, konservativ muslimsk gruppe.¹⁸ I disse tilfellene fremstilles personene som godt integrert gjennom omfavning av majoritetsverdier og -praksiser fremstilt i opposisjon til etablerte forventninger om muslimer. Kontrastering mellom enkeltpersoner som er ressurser og en mer diffus problematisk majoritet kan vi som nevnt også finne i enkelte av koronasakene.

Et annet bilde tegnes derimot hvis vi ser på en del av de andre sakene. NRK fremstiller nemlig også norske muslimer på måter som ikke benytter seg av en slik kontrast. For eksempel er muslimer synlige som aktører i flere saker der ikke religion tematiseres, som i saken om kvinnelige gatenavn i Arendal hvor en av 8. mars-komiteens medlemmer bærer hijab. I nevnte saker om Rawdah Mohamed og Marian Hussein finner vi at hijab-bruk inngår, men det representeres ikke her i kontrast til

¹⁸ Dette resonerer med Døvings poeng om at norske medier opererer med en etnosentrisk definisjon av 'den gode imam' som en som «kan norsk, er liberal, forsvare likestilling mellom kjønn, åpent aksepterer homofili og tar offentlig avstand fra terror», i kontrast til mer tradisjonelle imamer (2012, s. 32).

det norske eller til eventuelle problematiske sider ved islam. Det kanskje tydeligste eksemplet finner vi i lørdagsportrettet av Musti. I dette portrettet vektlegges både hennes familiebakgrunn fra Somalia og hennes sterke tilhørighet til Tøyen med en sterk vekt på familie og ‘flokk’ som ressurser i hverdagen. Det at hun faster fordi det er Ramadan nevnes naturlig i forbiarten, men spiller ikke noen større rolle i innslaget. I disse innslagene finner vi at NRK synliggjør norske muslimer på nye måter, uten at religion rammes inn som noe problematisk, eller at integrering nødvendigvis er et individuelt prosjekt. Her skiller NRK seg både fra Engebrihtsen og Fuglerud (2009) og Døving og Kraft (2013) sine funn om at kulturell og religiøs bakgrunn fremstilles som hindre for integrering.

Det som skiller disse to typene saker fra hverandre ser ut til å være knyttet til hvorvidt islam *tematiseres eksplisitt* i innslagene. Det at islam tematiseres kan se ut til å lede fremstillingene inn i allerede etablerte diskurser der problematiske aspekter ved islam vektlegges, mens det er mer rom for alternative narrativer dersom islam inngår, men ikke gis eksplisitt fokus.

Synliggjøre eller ikke synliggjøre islam

I boken *Contesting Religion: The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia* (Lundby 2018) presenteres resultater fra en større skandinavisk studie av hvordan medierte fremstillinger av religion gjøres relevant i ulike sammenhenger. Resultatene herfra kan bidra til å sette Dagsrevyens fremstillinger inn i en større sammenheng. Ett viktig funn på tvers av enkeltstudiene i denne boken er hvordan noen etablerte diskurser om religion, særlig knyttet til en dikotomi mellom ‘god’ og ‘dårlig’ religion, er vanskelige å unngå, selv når aktører aktivt går inn for det. God religion er i denne sammenhengen knyttet til privatiserte og individualiserte former for religion, som i stor grad er i tråd med majoritetsverdier, mens dårlig religion er karakterisert av mer kollektive og offentlig synlige uttrykk for religion, som skaper sosiale spenninger og gjerne knyttes til verdier som strider mot majoritetsverdier. Islam fremstilles ofte som en dårlig religion i denne sammenhengen (Abdel-Fadil og Liebmann 2018, s. 286), men dikotomien kan også anvendes på islam spesifikt der gode muslimer settes opp mot dårlige muslimer (se også Mamdani 2002). Spesielt relevant i denne sammenhengen er de to studiene av allmennkringkasterne SR i Sverige og DR i Danmark. Lövheim og Jensdotter (2018) peker i sin studie av SR sitt forsøk på å tilby alternative narrativer om islam og muslimer på at disse gjerne kan bidra til å opprettholde et slikt skille mellom god og dårlig religion (s. 149). Hjarvard og Rosenfeldt (2018) på sin side viser til hvordan DR ser ut til å klare å

unngå slike fastlåste diskurser gjennom å spille ned religiøse aspekter og heller fokusere på personlige opplevelser og universelle temaer. Ifølge forfatterne klarer DR på denne måten å gi unge muslimer en stemme uten å ende opp i fastlåste kontroverser (s. 132).

Dette resonerer godt med denne artikkelens materiale. Dikotomien mellom god og dårlig islam synliggjøres tydelig i de sakene der personer med innvandrerbakgrunn konkret identifiseres som muslimer. I de sakene hvor aspekter ved islam inngår, men nedtones, finner vi ikke den samme kontrasteringen med dårlig islam. Jeg vil likevel hevde at det ikke betyr at en slik kontrast er helt fraværende selv om den ikke er uttalt. Når innvandreres suksesshistorier fremstilles som nyhetsverdige eksempler på vellykket integrering, impliserer det at slike saker ikke er normalen, noe som i materialet illustreres godt av nyhetsankerets betoning av at Zamans fortelling er en beretning om en *vellykket* innvandreroppvekst (se over). Når muslimer i hovedsak inngår som aktører og illustrasjoner i saker der innvandrergrupper representerer noe problematisk, impliserer dette en sammenheng selv om det ikke uttrykkes eksplisitt. Og som vi har sett, selv om NRK nedtoner islams potensielle rolle i saker om terrorisme og radikalisering, så skjer dette med forståelsen om at forestillingen om en slik sammenheng allerede er forutsatt kjent. Abdel-Fadil og Liebmanns oppsummering er dermed relevant også for empirien i denne artikkelen:

When taking the case studies together, it seems that completely escaping the ‘good vs. bad religion’ dichotomy is close to impossible. Downplaying religion altogether may well be an attempt at overcoming this good vs. bad religion dialectic [...], but might not necessarily resolve all tensions (2018, s. 286).

Konkluderende betraktninger

Samlet viser det empiriske materialet fra 2021 at Dagsrevyen i all hovedsak bidrar til nyanserte fremstillinger av islam og muslimer, særlig i innenriksstoffet. Flere muslimske stemmer inngår som kilder i nyhetssakene, norske muslimer portretteres, religiøs praksis knyttet til høytider synliggjøres, muslimer fremstilles som ressurser i koronasaker og journalistene synes jevnt over å ha god kunnskap om islam.¹⁹ I konfliktsakene der islam og muslimer inngår, er NRK nøye med å unngå problematiske generaliseringer til islam, og ser også ut til å tone ned eventuelle religiøse motivasjoner aktørene i disse sakene kan ha.

¹⁹ Med noen hederlige unntak som at *iftar* karakteriseres som en sterk bosnisk kaffe (8. mai, 34:57).

Det kan likevel være hensiktsmessig å gjøre et analytisk skille mellom innhold og tematikk i disse nyhets sakene. Dersom vi, som nevnt, fokuserer kun på det eksplisitte innholdet i enkeltsakene, bekrefter NRK i veldig liten grad den utbredte forestillingen om at mediene tegner et negativt bilde av islam. Bildet blir noe annerledes dersom vi fokuserer på tematikken i det store flertallet av sakene der islam og muslimer inngår. De aller fleste sakene der islam og muslimer spiller en rolle dreier seg enten om væpnet konflikt, terrorisme og radikaliserings eller om innvandring som et potensielt problem for Norge. Hvis det i all hovedsak er i denne sammenhengen islam synliggjøres, bidrar dette til å opprettholde mønsteret om at det er i denne typen saker islam er mest relevant (jf. Toft 2018).

Det er vanskelig å løsrive seg fra etablerte diskurser, og som vi har sett både forutsetter NRK at enkelte ting allerede er kjent og spiller aktivt på disse i en rekke saker. Særlig i saker der islam tematiseres eksplisitt, blir etablerte diskurser gjort relevante, og NRK spiller i flere saker på et forestilt skille mellom 'gode' og 'dårlige' muslimer, oftest kontekstualisert opp mot en idé om 'det norske'. Forestillingene om at noen særegne 'norske' verdier og praksiser står i kontrast til islamske verdier og praksiser, og at noen muslimer er 'norskere' enn andre ved at de har tilegnet seg disse, har også klare politiske konnotasjoner. Når leder for Fremskrittspartiet, Sylvi Listhaug går ut og skriver på Facebook at «Her i Norge spiser vi svin, drikker alkohol og viser ansiktet vårt» (Tjernshaugen 2016) eller aktivt bruker formuleringen «I Norge håndhilser vi på hverandre» i valgkampen (Listhaug 2019), så er dette tydelig rettet mot muslimske innvandrere. NRKs lørdagsportretteringer viser at distinksjonen mellom 'norske muslimer' som legger vekk aspekter ved egen religion på den ene siden, og alle de andre som ikke gjør det på den andre, lever sterkt i folks bevissthet. Det er likevel tydelig at den tidligere dokumenterte tendensen til at nyhetsmediene utvikler seg mot å i stadig større grad inkludere muslimer i det norske fellesskapet er relevant i Dagsrevyens dekning.²⁰ Særlig i de sakene der muslimer inngår uten at saken tematiserer islam,²¹ bidrar NRK til å synliggjøre et mangfoldig og flerreligiøst norsk samfunn.

Funnene representerer altså både kontinuitet og brudd med resultater fra tidligere undersøkelser av islam og muslimer i norske nyhetsmedier. Der Dagsrevyen tematisk ligger tett på tidligere dokumenterte tendenser, skiller synliggjøringen av norske

²⁰ Her kan også nevnes at Dagsrevyen flere ganger reklamerer for programmet *Festen etter fasten* (8. mai, 10. mai og 14. mai).

²¹ Her er det også verdt å nevne at flere av NRKs journalister er muslimer, og at flere norske muslimer inngår som kilder i saker uten at det gjøres noen form for markering av religiøs tilhørighet. Selv om disse sakene ligger utenfor utvalget denne artikkelen analyserer, inngår dette i det store bildet.

muslimer i et ressursperspektiv seg ut. Hvor vidt dette representerer en utvikling over tid, eller skyldes andre faktorer er vanskelig å anslå med noen form for sikkerhet. Det er nærliggende å anta at NRK som en allmennkringkaster med et uttalt mål om å synliggjøre religiøst og kulturelt mangfold skiller seg noe fra andre nyhetsmedier uten et slikt mandat.²² Også Dagsrevyens format kan spille en rolle. Dagsrevyen har et tydelig TV-reportasjeformat og gir mindre rom for debattstoff enn det vi finner i avisdekningen. Flere studier viser at mye av problemfokuset på islam i norsk presse nettopp spiller seg ut på avisenes debattsider (Retriever 2017, jf. Toft 2024). Når dette er sagt er det likevel grunner til å se Dagsrevyens ressursfokuserte representasjoner som del av en utvikling over tid. Som vi har sett tidligere er det en dokumentert tendens til at norske journalister får mer kunnskap om islam, er mer forsiktige med generaliseringer og gir rom for et stadig større mangfold av stemmer og aktører. Om Dagsrevyens fremstillinger her representerer en bredere utvikling i norske nyhetsmediers fremstillinger av islam og muslimer er likevel vanskelig å si. Her trenger vi flere empiriske studier.

Litteratur

- Abdel-Fadil, Mona. 2023. «Triggers & Tropes: The Affective Manufacturing of Online Islamophobia». *International Journal of Communication*, 17, 2883–2903.
- Abdel-Fadil, Mona og Louise Lund Liebmann. 2018. «Gender, Diversity and Mediatized Conflicts of Religion: Lessons from Scandinavian Case Studies». I *Contesting religion: The media dynamics of cultural conflicts in Scandinavia*, redigert av Knut Lundby, 281–298. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Andersson, Mette, Christine M. Jacobsen, Jon Rogstad og Viggo Vestel. 2012. *Kritiske hendelser – Nye stemmer. Politisk engasjement og transnasjonal orientering i det nye Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bangstad, Sindre. 2013. «Inclusion and exclusion in the mediated public sphere: the case of Norway and its Muslims» *Social Anthropology*, 21(3), 356–370.
- Bangstad, Sindre. 2014. *The politics of mediated presence. Exploring the new Muslim voices in the contemporary mediated public spheres in Norway*. Oslo: Scandinavian Academic Press.

²² At det er stor forskjell på vinkling i ulike nyhetsredaksjoners fremstilling av religion er ikke noe nytt (Lundby og Gresaker 2015, s. 81–83). NRK ser generelt ut til å skille seg ut når det kommer til å synliggjøre norske muslimer på tvers av formater og programmer (Lundby 2021, s. 177; Aarvik 2018) og kan på den måten også igjen påvirke andre nyhetsmediers fremstillinger (Ophus 2018).

- Christensen, Henrik Reintoft. 2010. *Religion and Authority in the Public Sphere. Representations of Religion in Scandinavian Parliaments and Media*. Doktorgradsavhandling. Aarhus: Aarhus Universitet.
- Døving, Cora Alexa. 2012. «Pressens mørkemenn/troens tjenere: posisjon og selvforståelse blant sunni-muslimske imamer». I *Religiøse ledere. Makt og avmakt i norske trossamfunn*, redigert av Cora Alexa Døving and Berit Thorbjørnsrud, 26–47. Oslo: Universitetsforlaget.
- Døving, Cora Alexa og Siv Ellen Kraft. 2013. *Religion i pressen*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Eide, Elisabeth og Anne Hege Simonsen. 2010. «De vanskelige journalistiske valgene». I *Innvandrere i norske medier: Medieskapt islamfrykt og usynlig hverdagsliv. Årsrapport 2009*, 46–53. Oslo: Integrerings- og mangfoldsdirektoratet.
- Engebrigtsen, Ada Ingrid og Øivind Fuglerud. 2009. *Kultur og generasjon. Tilpassningsprosesser blant somaliere og tamiler i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Erdal, Ivar John. 2007. «Lokomotiver og sugerør. Om medieplattformenes roller i en allmennkringkasters nyhetsorganisasjon». I *På tværs af mediernes*, redigert av Anja Bechmann Petersen og Steen K. Rasmussen, 153–176. Århus: Ajour.
- Eriksen, Eli-Anne Vongraven. 2020. *Continuity and change: Individualization processes in young Muslim women's knowledge acquisition and practice of Islam in Trondheim*. Doktorgradsavhandling. Trondheim: NTNU.
- Foner, Nancy og Richard Alba 2008. «Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion. *IMR* 42(2), 360–392.
- Furseth, Inger (Red.). 2015. *Religionens tilbakekomst i offentligheten? Religion, politikk, medier, stat og sivilsamfunn i Norge siden 1980-tallet*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Furseth, Inger (Red.). 2018. *Religious complexity in the public sphere. Comparing Nordic countries*. Basington: Palgrave MacMillian.
- Figenschou, Tine Ustad, Audun Beyer og Kjersti Thorbjørnsrud. 2015. «The moral police. Agenda-setting and framing effects of a new(s) concept of immigration». *Nordicom Review*, 36(1), 65–78.
- Gullestad, Marianne. 2006. *Plausible prejudice. Everyday experiences and social images of nation, culture and race*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hansen, Janna. 2017. «'Velkommen til forsiden'. At være muslim i en antireligiøs mediealder». I *Religion og ungdom*, redigert av Ida Marie Høeg, 51–68. Oslo, Universitetsforlaget.

- Helseth, Hannah. 2017. *Fornuft og følelser: muslimers argumenter for kvinners rettigheter i medieoffentligheten fra 2000–2012*. Doktorgradsavhandling. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Hjarvard, Stig og Mattias Pape Rosenfeldt. 2018. «Planning Public Debate: Beyond Entrenched Controversies About Islam». I *Contesting religion: The media dynamics of cultural conflicts in Scandinavia*, redigert av Knut Lundby, 117–134. Berlin, Boston: De Gruyter.
- IMDI. 2010. *Innvandrere i norske medier: Medieskapt islamfrykt og usynlig hverdagsliv. Årsrapport 2009*. Oslo: Integrerings- og mangfoldsdirektoratet.
- Ishaq, Bushra. 2017. *Hvem snakker for oss?: muslimer i dagens Norge – hvem er de og hva mener de?* Oslo: Cappelen Damm.
- Liebman, Louise Lund. 2018. «Media, Muslims and Minority Tactics: Compelling Dialogues in Norway». *Contesting Religion: The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia*, redigert av Knut Lundby, 187–204. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Lindstad, Merete og Øivind Fjeldstad. 2005. *Av utenlandsk opprinnelse: nye nordmenn i avisspaltene*. Kristiansand: IJ-forlaget.
- Lindstad, Merete og Øivind Fjeldstad. 2010. «Pressen som norskhetens portvokter». I *Innvandrere i norske medier: Medieskapt islamfrykt og usynlig hverdagsliv. Årsrapport 2009*, 22–27. Oslo: Integrerings- og mangfoldsdirektoratet.
- Listhaug, Sylvi. 2019. Facebook-innlegg 27. august 2019. Hentet 22. november 2023 fra <https://www.facebook.com/listhaugfrp/posts/1190562071115350/>
- Lundby, Knut. 2017. «Mediebruk og konflikter om religion i Norge». *Norsk medietidsskrift*, vol. 24 nr. 4, 1–19.
- Lundby, Knut. (red.). 2018. *Contesting religion: The media dynamics of cultural conflicts in Scandinavia*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Lundby, Knut. 2019. «Conflictual Diversity and Contested Cultural Heritage: Newspaper Coverage of Religion in Norway 1938–2018» *Temenos* 55(2), 249–270.
- Lundby, Knut. 2021. *Religion i medienes grep: Medialisering i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Lundby, Knut og Ann Kristin Gresaker. «Religion i mediene – omstridt og oversett?» I *Religionens tilbakekomst i offentligheten?: Religion, politikk, medier, stat og sivilsamfunn i Norge siden 1980-tallet*, redigert av Inger Furseth, 69–104. Oslo: Universitetsforlaget, 2015.

- Lundby, Knut, Henrik Reintoft Christensen, Ann Kristin Gresaker, Mia Lövheim, Kati Niemelä og Sofia Sjö – med Markus Moberg og Árni Svanur Daníelsson. 2018. «Religion and the Media: Continuity, Complexity, and Mediatization». I *Religious Complexity in the Public Sphere: Comparing Nordic Countries*, redigert av Inger Furseth, 193–249. Basingstoke: Palgrave MacMillian.
- Lövheim, Mia og Linnea Jensdotter. 2018. «Contradicting Ideals: Islam on Swedish Public Radio». I *Contesting Religion: The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia*, redigert av Knut Lundby, 135–154. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Mamdani, Mahmood. 2002. «Good Muslim, Bad Muslim: A Political Perspective on Culture and Terrorism». *American Anthropologist* 104(3), 766–775.
- Medietilsynet 2023. *Mediemangfaldsrekneskapen 2022. Mediemangfald i eit bruksperspektiv*.
- Michelsen, Jaran Ree. 2016. «Islam dominerer religionsdebatten». *Vårt Land*. 17. august.
- Moe, Vibeke og Cora Alexa Døving (Red.). 2022. *Diskrimineringserfaringer blant muslimer i Norge*. Oslo: HL-senteret.
- Morey, Peter og Amina Yaqin. 2011. *Framing Muslims: Stereotyping and representation after 9/11*. Harvard University Press.
- NRK. 2022. *NRKs profil- og omdømmetracker. Hele 2021 og 4Q21*. Oslo: NRK Analyse.
- Næss, Kjersti Rogde. 2005. «Myten om muslimer: Medienes beskrivelser av muslimske innvandrere i Norge». I *Islamer i Norge*, redigert av Hege Irene Markussen og Richard Johan Natvig, 14–32. Uppsala: Universitetsstryckeriet.
- Ophus, Odd Kristian Lindebrække. 2018. *Når avisene rammer inn SKAM. Framing av suksess-serien SKAM i norske aviser*. Masteroppgave. Universitetet i Oslo.
- Regjeringen. *NRK-plakaten*. Lest 21. november 2023.
https://www.regjeringen.no/globalassets/upload/kkd/medier/nrk_plakat.pdf
- Repstad, Pål. 2020. *Religiøse trender i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Retriever. 2011. *Medieanalyse: Innvandring og integrering i norske medier*. Oslo: Retriever.
- Retriever. 2015. *Medieanalyse: Innvandring og integrering i norske medier 2014*. Oslo: Retriever.
- Retriever. 2017a. *Islam og muslimer i norske medier i 2016*. Oslo: Fritt Ord og Retriever.

- Retriever. 2017b. *Innvandring og integrering i norske medier 2017. En medieanalyse utført på oppdrag fra IMDi*. Oslo: Retriever.
- Retriever. 2021. *Innvandring og integrering i norske medier 2020. En medieanalyse utført på oppdrag fra Integrerings- og mangfoldsdirektoratet*. Oslo: Retriever.
- Sandberg, Sveinung, Jan C. Andersen, Tiffani L.U. Gasser, Marius Linge, Idil A.A. Mohamed, Samah A. Shokr og Sébastien Tutenges. 2018. *Unge muslimske stemmer. Om tro og ekstremisme*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Sumiala, Johanna, Katja Valaskivi, Minttu Tikka og Jukka Huhtamäki. 2018. *Hybrid media events: The Charlie Hebdo attacks and the global circulation of terrorist violence*. Emerald Publishing Limited.
- Tjernshaugen, Karen. 2016. «Listhaug: 'Her i Norge spiser vi svin, drikker alkohol og viser ansiktet vårt.'» *Aftenposten* 18. oktober 2016. Hentet 22. november 2023 fra <https://www.aftenposten.no/norge/politikk/i/0Aj02/listhaug-her-i-norge-spiser-vi-svin-drikker-alkohol-og-viser-ansiktet-vaart>
- Tonstad, Sissel Kveinå. 2023. «Forhandlinger med omkostninger. Muslimske foregangskvinner i den norske offentligheten». *Tidsskrift for Islamforskning*, 17(1), 83–104.
- Toft, Audun. 2017. «Islam i klasserommet. Unge muslimers opplevelse av undervisning om islam». I *Religion og ungdom*, redigert av Ida Marie Høeg, 33–50. Oslo, Universitetsforlaget.
- Toft, Audun. 2018. Inescapable News Coverage: Media Influence on Lessons About Islam. I Knut Lundby (red.). *Contesting Religion: The Media Dynamics of Cultural Conflicts in Scandinavia*. Berlin/Boston: De Gruyter, 259–278.
- Toft, Audun. 2019. *Conflict and entertainment: Media influence on religious education in upper secondary school in Norway*. Doktorgradsavhandling. Oslo: MF vitenskapelig høyskole.
- Toft, Audun. 2023. «Religion i NRK nyheter: Synlighet og spill på etablerte forestillinger». *Kirke og Kultur*, (2), 134–154.
- Toft, Audun. 2024. 'But it's really about ...' Norwegian Media Coverage of the Quran Burnings in Sweden and Norway in April 2022. *Temenos* 60(1), 105–129 <https://doi.org/10.33356/temenos.136707>
- Aarvik, Signe. 2018. «Sanas islam». I *Dramaserien SKAM. Analytiske perspektiver og didaktiske muligheter*, redigert av Synnøve Skarsbø Lindtner og Dag Skarstein, 111–131. Bergen: Fagbokforlaget.

English abstract

How are Islam and Muslims represented in the main news broadcast of Norway's public service broadcaster NRK? The article explores this question based on empirical material from a study of the news coverage of religion in the news broadcast *Dagsrevyen*. Drawing on existing research on representation of Islam in Norwegian news media, the article shows that the coverage of *Dagsrevyen* can be said to represent both continuity and break with tendencies documented in earlier studies. On the one hand, NRK is in line with earlier documented tendencies by mainly thematising Islam and Muslims in news stories about immigration and integration and in stories about conflicts, violence and terrorism. On the other hand, *Dagsrevyen* also make Norwegian Muslims visible by positive stories portraying Muslims from a resource perspective. The articles nevertheless shows that the issue is complex and that problem-oriented discourses still play major roles in the coverage of Islam and Muslims.

Key words: Islam, Muslims, News media, public service broadcaster

Forskning og formidling i et minefelt – å studere islamismen

AV BJØRN OLAV UTVIK

Å forstå islamismen er sentralt for den som vil forstå den politiske, ideologiske og religiøse utviklingen i Midtøsten og Nord-Afrika (MØNA). Det dreier seg ikke bare om en intellektuell øvelse. I sine politiske konsekvenser innvirker denne forståelsen på spørsmål som angår liv og død for hundretusener av mennesker i MØNA-regionen, og på vilkårene i kampen om frihet og demokrati for folkene der. Men når en forsker gir seg i kast med dette spørsmålet, og ikke minst når hen presenterer sine resultater, oppdager hen raskt at forskningen foregår i et felt preget av sterke interesser og sterke forhåndsoppfatninger både blant politikere, meningsbærere og folk flest. Hvordan forskeren skal navigere i dette farvannet er temaet for denne artikkelen. Kjernespørsmålene som stilles er: Hvilke utfordringer kan polariseringen rundt forståelsen av islamismen stille forskeren overfor i valget av forskningsspørsmål og forskningsmetoder og i formidlingen av resultatene? Hvilket ansvar har forskeren overfor offentligheten og overfor de menneskene som utgjør studieobjektet, og i så fall hvordan håndtere det uten å gå på kompromiss med forpliktelsen til vitenskapelighet?

Nøkkelord: Islamisme, polarisering, formidling, forskningsspørsmål.

Innledning

Islamistiske bevegelser står midt i den voldsomme kampen som pågår om MØNA-regionens politiske framtid. Sterke håp om frihet, demokrati og et verdig liv ble tent av den arabiske våren i 2011. Men militærkuppet mot Egypts første folkevalgte president i 2013 brakte kontrarevolusjonen på offensiven. Bevegelser som Det mus-

limske brorskap (Brorskapet, MB), som hadde deltatt i oppstandene mot autoritære herskere og i flere tilfeller vunnet frie valg etter at diktatorene var falt, ble nå stempet som terrorister i en rekke land. Organisasjonene ble forbudt og medlemmer i titusentall havnet i fangeleire, der svært mange fortsatt befinner seg nå mer enn ti år seinere. Demonstranter som protesterer mot undertrykkelsen har blitt massakrert, og tortur er utbredt. Vestlige regjeringer, som gjerne ønsker å framstå som demokratiets og menneskerettenes forsvarer, aksepterer situasjonen stilltiende og forholder seg til regionen nærmest utelukkende gjennom de autoritære herskerne. Stort bedre står det ikke til i vestlig opinion. Oppmerksomheten overfor den voldsomme undertrykkelsen av menneskerettigheter er stort sett fraværende. Det er som om man et kort øyeblikk etter 2011 stusset blidt: «nå, så disse araberne vil virkelig ha demokrati», men så etter kuppet i Egypt i 2013 falt rolig tilbake til tanken om at «nei, de ser seg visst best tjent med autoritære herskere».

I det videre vil jeg først klargjøre hva som inngår i betegnelsen «islamisme». Deretter vil jeg gå inn på den intense polariseringa i offentligheten i synet på islamismen og gjennom noen eksempler vise hvordan forskere på feltet fort blir stående i skuddlinjen. Dette leder fram til en drøfting av hvilke dilemmaer forskeren står overfor og hva som kan være fruktbare måter å håndtere dem på: i valg av forskningsspørsmål og metodiske innganger, og ikke minst i formidling og deltakelse i offentlig debatt.

Hva er islamisme?

Først av alt trenger vi å definere hva vi snakker om. Jeg holder meg til en vid definisjon der islamisme betegner:

en ideologisk retning som framhever at religionen islam ikke bare berører den enkeltes trosforhold, men inneholder gudegitte retningslinjer som bør styre også samfunnslivet i muslimske land, herunder juridiske og politiske forhold (Utvik 2020, 21).

Slik definert omfatter islamismen en bred vifte av ulike bevegelser. Innen det gamle muslimske kjerneområdet i Midtøsten og Nord-Afrika, som er det området jeg primært har studert, kan vi snakke om tre hovedtendenser blant sunni-muslimere. Den største og eldste er knyttet til *Det muslimske brorskap* som ble dannet i Egypt i 1928, men raskt forgrenet seg til så godt som alle land i regionen. Hovedstrømningene innen tyrkisk og marokkansk islamisme har sin separate historie, men står Brorskapet nært ideologisk. Etter hvert er det også dannet en rekke nye bevegelser gjennom

avskallinger fra Brorskapet, stort sett i mer liberal retning. Samlet utgjør disse gruppene en tendens innen islamismen som ønsker å arbeide med fredelige midler for en gradvis reform i retning et samfunn basert på det de oppfatter som islamske verdier. I tolkningen av islam tenderer de mot en forståelse som er tilpasset moderne samfunn og med stor vekt på å fremme utvikling. Det er likevel et stort spenn fra konservativ til mer liberal islamforståelse innen og på tvers av disse bevegelsene, ikke minst når det gjelder synet på forholdet mellom kjønnene.

Salafi-tendensen er en mer konservativ retning som legger større vekt på bokstavtro etterlevelse av normer forankret i islams hellige skrifter. Mange *salafi*-miljøer har holdt seg utenfor politikk ut fra det synet at en menig muslim i alle situasjoner har plikt til å være lydige mot de som har makta i landet de bor i. I seinere år har mange salafister likevel engasjert seg politisk og flere steder dannet politiske partier.

Jihadistene, der al-Qa'ida og Den islamske staten (IS) er de mest kjente organisasjonene, mener væpnet kamp mot herskere de ser som vantro er den eneste veien til et sant islamsk samfunn. De rettferdiggjør samtidig terror og drap på sivile som metoder for å tvinge muslimer til å følge det jihadistene ser som den sanne forståelsen av islamske regler.

I tillegg til disse sunni-muslimske retningene er islamisme også en sterk kraft blant sjia-muslimer i MØNA-regionen. Her finnes det en rekke ulike ideologiske og politiske varianter, både innad i Den islamske republikken Iran, og blant sjia-muslimer i land som Libanon, Irak, Bahrain og Jemen.

Den norske offentlighetens bilde av hva islamisme er har naturlig nok blitt preget av et mediebilde der man møter ordet mest i forbindelse med terrorhandlinger utført av jihadister. Men denne typen islamisme utgjør en liten ytterfløy innen det brede fenomenet vi har definert her. I den videre drøftingen fokuserer jeg, der ikke annet er eksplisitt nevnt, på den førstnevnte tendensen, som vi forenklet kan kalle «Brorskaps-islamisme». Det er den klart største retningen og det er den jeg har best kjennskap til gjennom egen forskning.

Et polarisert felt

Hvordan vi skal forstå islamismen som sosialt, politisk og religiøst fenomen er gjenstand for kraftig polarisering så vel i den muslimske verden som i vesten. Den som forsker, underviser og formidler om emnet blir stående midt i denne polariseringen. I den allmenne opinionen, hos myndigheter, men også blant intellektuelle og aka-

demikere, finnes det sterke etablerte forestillinger om islamismen som i svært varierende grad har empirisk feste. I landene i Midtøsten og Nord-Afrika – det området der jeg har forsket om dette emnet – er det å legge fram analyser og perspektiver i rommet mellom bevegelsenes positive selvframstilling på den ene siden, og makt-haveres og politiske motstanderes demonisering av dem på den andre, mildt sagt utfordrende. Men også i mange vestlige land er debattklimaet hardt.

Stereotypiene sitter gjerne løst. Forskere som ikke entydig framstiller islamismen som en trussel mot alt som er godt og framskrittvennlig, har blitt kritisert for å være «naivister» som blåøyd lar seg dupere av islamistenes taktiske spill. En klassiker i så måte var boka *Islamister og naivister* fra 2006 av danske Karen Jespersen og Ralf Pittelkow (Jespersen og Pittelkow 2007). Hevder man at islamismen på noen felt kan ses som en konstruktiv kraft i muslimske samfunn, skjerpes tonen ytterligere (Larsen 2013). I ekstreme varianter rammer beskyldningen om naivisme enhver som mener at religionen islam inneholder noe annet enn negative aspekter.

Deler av den islamismekritiske litteraturen er preget av en eksotiserende tilnærming til islam som sådan. Muslimer blir sett som en kategori som er vesensforskjellig fra mennesker som er vokst opp i en kristen kulturkrets. Ifølge denne tilnærmingen vil en som følger islams lære operere etter en annen logikk, for eksempel i vurderingen av hva som er gode eller dårlige handlinger. Få seriøse forskere deler dette perspektivet. Derimot blomstrer det på et utall islamkritiske nettsted. Som oftest henger det sammen med en bestemt selektiv framstilling av hva islam i essens *er*. Bestanddelene er forhåndskjente kategorier som vold, kvinneundertrykking og barbariske straffemetoder. Bildet er satt sammen gjennom å *velge ut* elementer fra *noen* muslimers kultur og tradisjoner som framstår som frastøtende. Disse elementene framstilles så som de sentralt definerende *verdiene* i islam. De mange verdiene som i virkeligheten er *felles* for islam og vår kristne kulturkrets, skjæres bort fra bildet, for eksempel barmhjertighetsidealet, som står helt sentralt i muslimers forståelse av sin religion. I Norge er forfatterskapet til den anti-muslimske aktivisten Hege Storhaug, informasjonsleder i Human Rights Service, og den tidligere ambassadøren Carl Wibye typiske uttrykk for denne tendensen (Storhaug 2007; 2015; Wibye 2018).

Blant de som knytter an til en slik *essensialisering* av et eksotisk islam, er det en utbredt tendens at islam ses som et ferdig dogmatisk system som ikke endrer seg over tid. Av det følger holdninger som at man bare kan etablere en felles moralsk plattform med muslimer dersom de forlater islam, eller i det minste lar religionen forbli et rent personlig trosspørsmål som ikke affiserer omgangen med andre. Dersom en

muslim mobiliserer sin religiøsitet og legger den til grunn for et sterkt sosialt og politisk engasjement, er det i denne forståelsen entydig negativt. Og det er slik islamismen oppfattes: som et fanatisk forsvar for en voldelig og undertrykkende religion. Eller som Hege Storhaug skriver: «Islamismen er vår tids totalitære ideologi med mål om å utsette de europeiske demokratiene basert på menneskerettigheter og atskillelse av politikk og religion.» (Storhaug 2007, 68).

I *Frankrike* har polariseringen tatt en særskilt skarp form så vel i offentligheten som innad i det akademiske miljøet. Ledende islamismeforskere der er skarpt uenige med hverandre. Gilles Kepel, nå professor ved L'université Paris Sciences & Lettres, vant tidlig et navn med sin analyse av hendelsene som ledet fram til drapet på den egyptiske presidenten Anwar Sadat i 1981. Det gjorde han med boka *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt* (2003, fransk original 1984). Siden fulgte en rekke arbeider av Kepel der islamismen ble behandlet både som et fenomen i Europa og i den muslimske verden, og der linjer ble trukket til såkalte fundamentalistiske bevegelser innen andre religioner. Hovedverket hans om islamismens historie er *Jihad: The Trail of Political Islam* (2002, fransk original 2000). I den franske originalen er undertittelen «Islamismens vekst og fall». Kepel framstilte her islamismen som et fenomen som var over middagshøyden. Han beskrev den som ett sammenhengende fenomen der to tendenser smeltet sammen. På den ene siden fremmet en gruppe rike konservative forretningsfolk (med støtte fra Saudi-Arabia) islamisering i form av en fastholding og utbredelse av tradisjonell islamsk praksis, ikke minst når det gjaldt kjønnsrelasjoner. På den andre siden var unge, oftest fattige, radikalere inspirert av ideologien om *jihad* mot vantro krefter hjemme og ute. Kepel opererer ikke med noe klart skille mellom radikale og moderate islamister. I hans bøker virker det som om hele den unge generasjonen av islamister som revitaliserte bevegelsene fra 1970-åra av, var tilhengere av *jihad* mot myndighetene og mot Vesten. Slik la Kepels framstilling godt til rette for de som vil argumentere for at islamismen er en trussel som må bekjempes. I så måte er det ingen overraskelse at Kepel er blitt en sentral referanse i den stadig mer hatske retorikken der ledende politikere har advart mot at universitetene er infiltrert av «islamo-gauchisme» (islam-venstre), en påstått allianse av venstrekrefter og islamister som tilslører den faren islamistene ifølge disse politikerne representerer. I 2021 advarte ministeren for høyere utdanning, Frédérique Vidal mot at islam-venstre undergravde det franske fellesskapet, og at heller ikke universitetene var immune. Hun ba det franske forskningsrådet CNRS om å granske forskningen for å finne ut hva som var akademisk forskning og hva som var aktivisme og opinionsarbeid (France24 2021). I 2023 skrev Gilles Kepel forordet

til boka *Le Frérisme et ses réseaux: L'Enquête* av Florence Bergeaud-Blackler.¹ Her advarer forfatteren mot det hun ser som en samlet plan om å underlegge Europa og verden et islamsk fundamentalistisk styre. Dette er ifølge henne drevet av en tåkesky av en bevegelse (en *nébuleuse* for å si det med Kepels forord) som hun døper «brorismen», *le frérisme*. Her står Det muslimske brorskap sentralt, og det er egentlig ikke noe vesentlig skille mellom dem og ytterliggående jihadister som utfører terrorhandlinger (Bergeaud-Blackler 2023). For selv om Bergeaud-Blackler anerkjenner at «broristene» ofte tar avstand fra terrorhandlinger utført av for eksempel IS, så hevder hun at deres påståtte visjon og plan om islamsk verdensherredømme i praksis *legitimerer* terroristene. Bergeaud-Blackler setter på spissen det som også er en løpende tråd gjennom Kepels arbeid: fokuset på å forstå islamismen som *ideologi*, at islamistiske bevegelser er noe som vokser ettersom denne ideologien spres, og ikke minst at ideologien i sin kjerne ligger fast som en plan for å skape et verdensomspennende kalifat, der en tradisjonell fortolkning av islam råder grunnen. For øvrig utmerker Bergeaud-Blacklers bok seg ved at selv om den i mye har en akademisk *form* med behørig bruk av fotnoter, så skjuler den ikke at den primære hensikten ikke er å *forstå* de hun kaller frérister, men å tegne et bilde av en farlig fiende. Boka avsluttes da også med et kamprop for bekjempelse av *le frérisme* (Bergeaud-Blackler 2023, 331–341).

Opp mot Kepel står ikke minst François Burgat, en forsker som har tilbrakt størstedelen av sitt akademiske liv ved franske forskningsinstitutter i Midtøsten: Egypt, Jemen og Syria. 2013–2017 ledet han et stort prosjekt finansiert av Det europeiske forskningsrådet (ERC): *When Authoritarianism Fails in the Arab World* (WAFAW). I bøker som *The Islamic Movement in North Africa* (1997, fransk original 1988), *Islamism in the Shadow of Al-Qaeda* (2010, fransk original 2005), og i den intellektuelle selvbiografien *Comprendre l'islam politique: une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste 1973–2016* har Burgat framstilt islamismen først og fremst som en forlengelse av kampen for frigjøring fra kolonistyret (Burgat 1997; 2010; 2016). Mens andre nasjonalister har vektlagt kampen for politisk selvstendighet og økonomisk uavhengighet, fremmer islamistene ideen om at det også er nødvendig å ta et oppgjør med Vestens kulturelle og intellektuelle hegemoni. Slik sett er islamismen for Burgat en identitetsbevegelse, et forsøk på å gjenvinne det diskursive hegemoniet til et hjemlig symbolsk univers: Der kolonimakter og lokale statseliter lenge har prediket at religionen må tre til side for at de muslimske landene skal kunne utvikle seg, sier islamistene det motsatte. For dem er det bare ved å knytte an til egen iden-

¹ Bergeaud-Blackler er antropolog og forsker ved L'École pratique des hautes études.

titet og historie at muslimene kan stake ut sin egen kurs inn i framtida. I stedet for å søke å forstå sine problemer og løsningen på dem ved hjelp av vestlige ideologier og teorier, må muslimene vende seg til sin egen moralske og intellektuelle tradisjon. Denne tradisjonen er formet med referanse til islams hellige skrifter og til islamsk historie. Her skiller Burgats forståelse seg skarpt fra den Kepel står for. Der Kepel ser en fasttømret ideologi, er Burgat mer opptatt av islamismen som *bevegelser*. Disse bevegelsene er drevet av ønsker om uavhengighet og utvikling i sine samfunn, og søker å mobilisere den individuelle og kollektive styrken de finner i religionen. I denne forståelsen kan islamismen romme nærmest hele spekteret av politiske standpunkter fra høyre til venstre, og også mange ulike fortolkninger av islams budskap. Burgat legger vekt på å forstå islamismen som en naturlig og legitim respons på vestlig dominans og undertrykkelse gjennom århundrer. Samtidig framhever han både at islamistene er rasjonelle politiske aktører, og at hovedtendensen innen islamismen er bevegelser som jobber med fredelige midler for reform. Derfor har han blitt populær både hos mange islamister og hos andre som reagerer mot at det tegnes et fiendebilde av islamistiske bevegelser som utgjør den sterkeste opposisjonskraften mot de udemokratiske regimene i Midtøsten. Samtidig har Burgat og yngre forskere som står for lignende analyser blitt de sentrale skyteskivene for de siste årenes angrep mot islamo-gauchismen som et slags forræderi mot franske verdier (Bergaud-Blackler 2023, 262–264).

I Norge har ikke det politiske nivået engasjert seg særlig i hva akademikere sier om islamismen. Det har heller ikke vært særlig skarpt polariserte posisjoner innad blant norske islamismeforskere. I offentlig debatt har ikke-akademikere som Storhaug og Wibye posisjonert seg med en demonisering av islamismen. Det tilløpet som har vært til skarp debatt innad blant forskere har handlet om uenigheter mellom islamismeforskere på den andre siden og på den andre siden universitetsforskere som ikke selv har forsket på temaet, men som likevel har utgitt artikler og bøker om islamismen. Et sentralt eksempel er publikasjonene om islamismen fra de to profesorene ved Universitetet i Oslo, statsviteren Bernt Hagtvvet (nå professor emeritus) og historikeren Øystein Sørensen (Sørensen 2012; Sørensen, Hagtvvet og Brandal (red.) 2016). I seg selv er det jo positivt når forskere fra andre felt interesserer seg for islamisme. Nye blikk kan gi nye innsikter. Men om man ikke sjekker hva forskningen så langt har frambragt av resultater, er det fort gjort å krasjlande. Det fører gjerne galt av sted når forskere foregir å utsi vesentlige ting om islamismen ikke bare uten å ha gått til primærkilder, men også med en svært selektiv bruk av sekun-

dærlitteratur, der man unngår de fleste av de sentrale internasjonale forskerne på feltet. Da er faren stor for at det er forutinntatte oppfatninger som rår grunnen.

Sammen med Nik. Brandal (nå førsteamanuensis ved Oslo nye høyskole) la de to professorene i 2016 fram sine analyser i konsentrat i en kronikk med tittelen «Hva er islamisme?» (Sørensen, Hagtvet og Brandal 2016). For det første påsto de at islamismen, tross taktiske forskjeller rundt spørsmålet om voldsbruk, var én enhetlig totalitær ideologi som «deler alle grunnleggende verdier» med jihadistene. Men den som nærmer seg fenomenet enten ved å drive egen forskning eller ved å lese litt av den svært omfattende forskningslitteraturen vil se at islamistene har vært delt i ulike fløyer som skiller seg i synet på hva som er legitime metoder for å fremme et mer islamsk samfunn og styresett, men også vedrørende hva et islamsk samfunn og styresett *er*. Det gjelder spørsmålet om demokrati, det gjelder graden av tilslutning til pluralisme og det gjelder hvordan sharia (som ikke er et sett med lover, men en mangfoldig samling religiøse normer, verdier og prinsipper) skal realiseres i dagens samfunn. Ikke minst vil den interesserte raskt oppdage at gjennom de siste tiårene har et sentralt trekk ved utviklingen av de breie islamistiske folkebevegelsene vært nettopp et forsøk på å forene forsvaret for et «autentisk» islam med forsøk på å «harmonisere islam med pluralistiske, sekulære demokratier», for å bruke HSBs ord om tendenser de *ikke* regner til islamismen. Disse forsøkene er omstridte innad og utad, og de er ofte haltende. Men defineres de bort, blir det umulig å forstå den utviklingen islamismen har gjennomgått.

For det andre laget HSB seg en definisjon på islamisme som utelukket de største islamistiske bevegelsene i dag, ikke minst Det muslimske brorskap, den overlegent største og mest internasjonale bevegelsen. Dermed ble kronikken verdiløs som et innlegg i debatten om islamisme. I HSBs forståelse var islamisme «i snever forstand» «en politisk ideologi basert på en intolerant, puritansk og altomfattende tolkning av islam. Den er anti-demokratisk, anti-pluralistisk, anti-sekulær, anti-vestlig og anti-«vantro».» De som ikke passet til denne definisjonen var altså ikke islamister, i alle fall ikke «i snever forstand». Problemet er at dermed passet ikke hovedstrømmen av islamistbevegelsene i Midtøsten og Nord-Afrika til HSBs definisjon. HSB la seg slik sett nær tilnærmingen til Gilles Kepel og Florence Bergeaud-Blackler, med å se islamismen som én fasttømret ideologi. Men der i alle fall Kepel i noen grad kan dra på egen forskning på feltet, faller HSB igjennom med sin manglende kjennskap til så vel litteratur som empiri.

Det var for eksempel tydelig i spørsmålet om demokrati. De dominerende islamistiske gruppene og partiene, fra Marokko til Irak, sluttet seg fra 1990-tallet av stadig klarere til demokratiet og folkesuvereniteten som styringsprinsipp. Det gjorde de i en region der demokratiet hadde (og har) svært trange kår. Dette gjorde det spesielt problematisk når HSB framstilte det å «nedkjempe islamismen» som en oppgave for demokratiske stater (Sørensen, Hagtvatn og Brandal 2016). Saudi-Arabia bekjemper Brorskapet nettopp fordi denne bevegelsen mener at et politisk system i tråd med islam er ett der folket har rett til å velge sine ledere. Det er en dødssynd for de enevelldige herskerne i Riyadh.

Eller ta eksemplet Egypt. Islamister, fremst Det muslimske brorskapet, vant de frie politiske valgene som fant sted i 2011 og 2012, i kjølvannet av oppstanden som felte Mubarak i 2011. Sommeren 2013 slo den dype staten tilbake, militæret avsatte den første folkevalgte presidenten i landets historie, og innsatte etter hvert sin sjef Abd al-Fattah al-Sisi som president. De som protesterte ble myrdet i gatene: 1000 demonstranter ble drept av militære og sikkerhetsstyrker i Kairo i løpet av den mest blodige dagen, 14. august 2013. Det muslimske brorskap og dets politiske parti ble erklært for terrorister og forbudt. Steg for steg ble undertrykkelsen utvidet til å omfatte alle politiske avskygninger som våget å kritisere regimet, sekulære så vel som religiøse. Human Rights Watch regnet i 2019 med rundt 60 000 politiske fanger i landet (Human Rights Watch 2019), og det er ingen indikasjoner på en vesentlig reduksjon siden. Skulle oppgaven for demokrater i vesten i denne situasjonen være å «nedkjempe islamismen» i demokratiets navn? Om man først skulle være normativ, burde ikke HSB heller ha manet til å støtte alle som slåss for frihet og demokrati, enten de var islamister eller sekulære?

I vårt naboland *Danmark* ligner tilstanden mer på den franske, i den forstand at politikere har gått til angrep på forskningen. I 2006 hadde sterke politiske krefter lenge vært misfornøyde med innretningen til forskerne ved Københavns Universitet, der islamekspertene som Jørgen Bæk Simonsen og Jakob Skovgaard-Petersen ikke ble oppfattet som klare nok motstandere av islamismen. Folketinget gikk til det skritt å gi en særegen bevilgning til det danske forsvarsdepartementet for opprettelse av et «Center for forskning i islamisme og radikaliseringsprosesser». Til å lede senteret, som ble opprettet sommeren 2008, valgte så departementet den person innen dansk akademisk verden som klart hadde signalisert at han anså islamisme som vår tids fascisme, nemlig Mehdi Mozaffari.²

² Dannelsen av senteret illustrerer hvordan politikken kan gripe inn i forskningsfeltet. Denne forhistorien forhindrer selvsagt ikke at senteret også ga verdifulle forskningsbidrag til forståelsen av radikal islamisme. Senteret ble nedlagt i 2013. Se <https://ps.au.dk/forskning/forsker-websites/mehdi-mozaffari/cir>.

Tingene toppet seg igjen i 2021 da Jakob Skovgaard-Petersen fra Folketingets talerstol ble anklaget for å være «notorisk enøjet» og for lite kritisk i forhold til islam og islamisme (Folketinget 2021 F49, Richter 2021). Den direkte foranledningen var at Skovgaard-Petersen hadde skrevet en anmeldelse av den nederlandske sosiologen Ruud Koopmans bok *Islams forfaldne hus* (Koopmans 2020). I anmeldelsen kritiserer Skovgaard-Petersen hvordan Koopmans forklarer autoritært styre og manglende økonomisk utvikling i den muslimske verden med islamismens innflytelse. I en etterfølgende debatt med Koopmans oppsummerer han at «i Mellemøsten kan hverken det manglende demokrati eller den økonomiske stagnation alene, eller primært, legges for islamisternes fødder». Han mener Koopmans svikter metodisk, både ved ikke å skille klart mellom islam og islamisme og ved at metoden ellers er «et opkog av 1950'ernes moderniseringsteori, hvor man igennem statistikker målte de enkelte landes udvikling [...] og forklarede manglende udvikling med udefinerede «traditionelle verdier»» (Skovgaard-Petersen 2021, «Sociolog Ruud Koopmans og Jakob Skovgaard-Petersen er endt i disput over islamkritisk bog», *Information* 14. mai 2021).

Det var denne kritikken av Ruud Koopmans' bok som fikk Henrik Dahl fra partiet Liberal Alliance til å angripe Skovgaard-Petersen. I Folketingets møte 28. mai 2021 hevdet han politikerne ikke kunne «stole på den typiske danske Mellemøstenforsker [...]. Hvad de har at sige om islam eller om Israel-Palæstina-konflikten, er så absurd, enøjet og forudindtaget, at der ikke er noget fornuftigt menneske, der kan lægge det til grund for sin egen stillingtagen eller sine egne handlinger» (Folketinget 2021, F49). Folketinget vedtok så et krav om «at universiteternes ledelser sikrer, at selvreguleringen af den videnskabelige praksis fungerer. Det vil sige at der ikke forekommer ensretning, at politik ikke forklædes som videnskab, og at det ikke er muligt systematisk at unddrage sig berettiget faglig kritik» (Folketinget 2021, V137).

På tvers av land er det typiske for de som – enten de er forskere, politikere eller journalister – insisterer på at islamismen er et utvetydig negativt fenomen, for det første at de insisterer på at islamismen primært skal forstås som *ideologi*, og da som én enhetlig ideologi på tvers av land og på tvers av ulike islamistiske bevegelser. For det andre konstruerer de et reduksjonistisk bilde av hva denne ideologien består i: Gjenoppretting av kalifatet (med verdensherredømme som mål) og innføring av Shari'ah-lov med brutale straffer og sterke begrensninger på individenes og særlig kvinnes liv. For det tredje interesserer de seg da lite for empiriske undersøkelser med sikte på å forstå de faktisk eksisterende islamistiske bevegelsene, men kan velge ek-

sempler fra hvilken som helst islamistisk tendens som passer for å underbygge sitt syn. Innledningsvis pekte jeg på at islamismen som generelt fenomen består av ulike tendenser. De viktigste hovedkategoriene er Brorskaps-tendensen, salafismen, jihadisme og sjia-islamisme. I Gilles Kepels forord til Bergeaud-Blacklers bok flyter sjia-muslimske ayatollah Khomeinis dødsdom mot forfatteren Salman Rushdie i 1989, salafist-kampanjer for å bære tradisjonell klesdrakt, terroristen som høsten 2020 drepte den franske læreren Samuel Paty som hadde vist elevene karikaturer av profeten Muhammad, og den sunni-muslimske geistlige lederen Yusuf al-Qaradawi, motstandsløst sammen som beviser for én samlet Brorskaps-ledet (*frériste*) bevegelse for islamsk dominans i Europa og verden (Kepel 2023). Men denne enhetlige kraften forblir tåkete beskrevet og ikke belagt med empiri. Det legges ikke fram noen indikasjoner på noe kommandosenter; følgelig blir leseren henvist til å tro på den underliggende ideologiens makt til å styre alt i samme retning.

Det meste av seriøs islamismeforskning har en annen tilnærming, der forskerne er interessert i å forstå islamistenes politikk, organisering og ideologi som uttrykk for samfunnsgrupper i bevegelse for det de oppfatter som sine egne, så vel som samfunnets, interesser. Denne forskningen gir et rikt bilde av en mangefasettert bevegelse med stor variasjon fra land til land og mellom ulike konkurrerende grupper. Men i medier og på politisk nivå har Kepel og hans meningsfeller et gjennomslag som ikke gjenspeiler styrkeforholdet blant aktive forskere på feltet.

Forskerens dilemmaer

Den som forsker på islamismen beveger seg altså i et farvann fullt av utfordringer. Hvordan skal forskeren navigere? Bør hen som ideal stille seg nøytral i forhold de spørsmålene det strides om i den polariserte debatten innen akademia og i offentligheten?

Den gode forsker må selvsagt være kompromissløs i sin *vitenskapelighet*. Når hen har stilt et forskningsspørsmål må forutsetningen være å arbeide strengt etter de beste metoder for å søke svaret, og her kreves det nøytralitet i den forstand at man godtar det svaret man får, uansett om det skulle gå på tvers av eventuelle hypoteser man har stilt, eller oppleves som ubehagelig i forhold til egne politiske synspunkter eller ideologiske grunnholdninger.

Men så vel i forskning som i formidling vil nøytraliteten presses fra flere kanter, og valg som må gjøres kan slett ikke alltid beskrives som nøytrale.

- For det første: Ingen forsker er et blankt ark, et «tabula rasa». Noen er mer politisk og ideologisk engasjert enn andre. Men alle har et sett av forforståelser, forutgående oppfatninger, når vi nærmer oss en tematikk. Ikke sjelden er det dessuten et forutgående engasjement knyttet til et saksfelt som fører til at en velger å forske der. Kravet til en forsker på et felt er ikke komplett nøytralitet og mangel på engasjement. I stedet er forventningen at forskeren klargjør for seg selv (og ideelt sett legger åpent fram) sine forhåndsoppfatninger, og så legger brett på å sette dem til side, eventuelt kompensere for dem, under selve forskningsarbeidet.
- For det andre utfordres en rent deskriptivt tilnærming der hvor det er en del av forskerens prosjekt å søke innsikt i aktørenes *motiver*. Når man nærmer seg andre og blir kjent med hvordan de tenker og hvordan de oppfatter verden, vil det kunne påvirke så vel forskerens beskrivelser som hens vurderinger. Det er ikke uten grunn at det i dagligspråket ikke alltid er så stor avstand mellom det å *forklare* eller *forstå* noe på den ene siden, og på den andre det å *akseptere* eller til og med *forsvare* det. Et valg om å søke den innsikten nærhet kan bringe, kommer slik sett ikke uten en prislapp. Det innebærer utfordringer i forhold til å bevare kritisk distanse.

Samtidig er det store gevinster å hente for islamismeforskere om de søker nærkontakt med islamistene – om de i tillegg til å lese tekstene deres, søker kontakt med de som har forfattet tekstene og deres organisasjonsfeller, intervjuer dem, diskuterer med dem og følger deres virksomhet på nært hold. Her er det selvsagt viktige forskjeller fagdisiplinene imellom: For en antropolog er det nærmest utenkelig å skrive om en gruppe *uten* en slik nærhet. Men også historikere og statsvitere kan vinne mye i form av dypere kontekstuell innsikt ved å snakke med islamistene selv. Jo mer og jo breiere kontakt man har, desto lettere er det for eksempel å avgjøre om et utsagn i en tekst er ironisk eller bokstavelig ment; om det er en taktisk finte i forholdet til andre fraksjoner i forfatterens egen organisasjon eller i forholdet til myndighetenes sensurinstanser; i det hele hvordan en tekst mest rimelig skal forstås.

Er det mulig å forene disse gevinstene med de kvalitetene som ligger i en kritisk distanse? Man kan komme langt her ved å være seg problemet bevisst og søke å korrigere for mulig slagside, for eksempel ved å holde nær kontakt også med islamistenes lokale kritikere, og ved nøye å reflektere over mulig perspektivforskyvning som følge av den naturlige empatien som vokser ut av kontakt. Til sjuende og sist må også den enkelte forsker *velge*. Hvilke metoder oppfattes som mest givende, ut

fra egen intellektuell nysgjerrighet, og ut fra hva man mener vil tilføre mest til forskningsfeltet? (Utvik 2011).

- For det tredje er det ikke nøytralt hvilke forskningsspørsmål man velger å forfølge. Særlig gjelder dette der hvor det foregår en skarp debatt om forståelsen av et fenomen så vel innad i det akademiske fagmiljøet som utad i den offentlige samtalen. Her er det flere forhold som lett kan påvirke hvilken retning man tar sin forskning i. Gitt at forskeren på et bestemt tidspunkt har en oppfatning av hvilken tilnærming til fenomenet som er den mest fruktbare og/eller hva som er de mest sentrale aspektene ved fenomenet, så vil denne oppfatningen naturlig styret valget av forskningsspørsmål. Mer problematisk er det dersom forskeren bevisst søker mot spørsmål der hen antar at resultatene av forskningen vil kunne bekrefte eget syn og styrke det i debatten med andre.

Faren her er at innsiktssøkende forskning kan forfalle i retning innsamling av argumenter til en polemikk, som ikke bringer forståelsen videre. Det er avgjørende å ikke bare se de resultatene som bekrefter egne hypoteser og teorier, men ikke minst også de som peker en annen vei. Så langt praktisk mulig bør forskeren ta aktivt tak i det som «skurrer» i forhold til egen analyse. Ved selv å gjøre forskningsarbeid på slike spørsmål vil man kunne stå støtt i debatter, eller dersom resultatene skulle tilsi det, justere sin forståelse.

- For det fjerde, i en situasjon hvor forskningen berører interessekonflikter og politiske motsetninger i samfunnet, og det raser en polarisert offentlig debatt om det fenomenet man studerer, vil *resultatene* av forskningen sjelden framstå som nøytrale. De vil kunne plukkes opp av den ene eller andre siden i debatten til inntekt for eget syn. Typisk vil partene i en konflikt eller aktører i en debatt gripe tak i og løfte fram forskningsresultater som ser ut til å tjene deres sak, og fortie eller underkommunisere de som ikke gjør det. Eller de kan forsøke å spinne resultatene slik at de passer bedre i deres kram. Forskeren vil oppleve at egne resultater – ikke minst utvalgte brokker av dem – blir brukt for å fremme agendaer hen er kritisk til.

Hva gjelder islamismen, vil en balansert framstilling vise fram noen aspekter de fleste i vesten vil oppfatte som positive, og andre som oppfattes som negative. For å ta to eksempler:

Går man gjennom hele Brorskapets historie i ulike arabiske land, finnes det en hel del eksempler på at MB har vært involvert i voldshandlinger: Frivillige fra det egypt-

tiske Brorskapet deltok på palestinsk side i krigen rundt dannelsen av Israel i 1948–1949, i 1948 drepte et medlem av Brorskapet statsministeren i Egypt, på begynnelsen av 1980-tallet var Brorskapet i Syria involvert i et væpnet opprør mot Assad-regimet. Og som vi i oktober 2023 opplevde et skrekkelig eksempel på, aksepterer Hamas – en organisasjon sprunget ut av det palestinske Brorskapet – terrordrap mot sivile i Israel som et ledd i kampen mot okkupantmakten.³ Forskeren kan så mene at det i hvert av disse tilfellene finnes forhold som gjør at de ikke forrykker et hovedbilde av Brorskapet som en organisasjon som forfølger en fredelig strategi i sitt arbeid for reform. Men opplevelsen er gjerne at for den som har en forhåndsoppfatning av at alle islamister er voldelige holder det lenge med ett eksempel på at noen tilknyttet Brorskapet har brukt vold for å bekrefte det man mente å vite.

Et annet problemfelt er det som gjelder islamistenes syn på likestilling og kvinners rettigheter. Om det ellers kan argumenteres med tyngde for at det er en rekke moderniserende aspekter ved den rollen de breie islamistbevegelsene har spilt i samfunnene i Midtøsten og Nord-Afrika (Utvik 2003), så framstår de – trass viktige endringer over tid – som forsvarere av den mannsdominerte familie forankret i tradisjonelle forståelser av islamske lover og normer. Kvinneaktivister fra Det muslimske brorskap i Egypt og andre steder har kjempet med nebb og klør mot CEDAW, den FN-vedtatte konvensjonen for eliminering av all diskriminering mot kvinner, fordi de mener den vil underminere familien og dermed true muslimske samfunn med moralsk oppløsning. De motsetter seg bastant å endre på lover som berører prinsippet om mannen som overhode i familien, eller prinsippet om at kvinner har rett til bare halvparten så stor del av arv som menn. På andre felt, som kvinners rett til arbeid utenfor hjemmet, stemmerett og rett til å inneha ledende verv, har islamistene nølende kommet etter (Utvik 2020, 340; Utvik 2022). Her kan forskeren også oppleve et dilemma, ikke fordi hen ikke anerkjenner sakens fakta, men fordi disse for mange bekrefter etablerte fordommer om at islamistene generelt er dypt reaksjonære fundamentalister. En forsker som basert på egne forskningsresultater har kommet fram til at dette er et fortegnert bilde kan oppleve at i det øyeblikk fakta om islamistenes konservative kvinnesyn legges på bordet, blokkeres en forståelse av det sammensatte og dynamiske i bevegelsenes forhold til modernitet.

Tilsvarende vil selvsagt islamister og deres sympatisører ensidig kunne løfte fram forskeres beskrivelse av Brorskapets generelle ikke-voldslinje og av hvordan kvinner er aktive i bevegelsene.

³ Selv om representanter for Hamas til tider har søkt å benekte dette. Se for eksempel Yama Wolasmals intervju med Usama Hamdan for NRK 17. november 2023. https://www.nrk.no/urix/hamas-to-nrk_-_will-fight-until-the-end-1.16641852.

Slike vridninger av framstillingen kan skje bevisst, men er typisk også uttrykk for det som på engelsk kalles «confirmation bias» (bekreftende forutinntatthet). Det dreier seg om en tendens vi alle har til å se det som bekrefter vårt forhåndsbilde, og sile vekk det som ikke passer som uvesentlig «støy». Jo sterkere polarisert meningen er rundt et tema jo sterkere slår gjerne denne tendensen inn.

Det er i sin rolle som *formidler* forskeren må forholde seg til hvordan offentligheten fortolker forskningsresultatene, og dette er temaet i det følgende.

Formidlerens dilemmaer

Formidling og deltakelse i samfunnsdebatten inngår for ansatte ved norske universiteter i arbeidsoppgavene sammen med undervisning og forskning.⁴ Forskeren skal dele sine resultater og sine innsikter med det videre samfunnet. Med et forsknings-tema som islamisme, der mange i samfunnet, og ikke minst de som deltar aktivt i offentligheten, i utgangspunktet er sterkt engasjert til fordel for bestemte oppfatninger, settes nøytraliteten under enda sterkere press enn i selve forskningen. Det gjelder så vel i *presentasjonen* av forskningsresultater som i debatt rundt forståelsen av islamisme, enten denne debatten springer ut av egne forskningsresultater eller ikke.

Her reiser det seg spørsmål ved forskerens ansvar og hvor langt det strekker seg. Stopper det ved at man på tydelig måte og i et forståelig språk legger fram i offentligheten de sentrale resultatene fra forskningen, eller har forskeren også et ansvar i forhold til *resepsjonen* av dem? Har hen kanskje til og med et ansvar for etter evne å *påvirke den offentlige oppfatningen* av fenomenet hen forsker på gjennom å engasjere seg i relevante debatter?

Én faktor når man skal vurdere svar på disse spørsmålene er hva som står på spill. Og i noen tilfeller kan forskningsresultater og graden av gjennomslag de får i den offentlige meningsdannelsen være bestemmende for vilkårene store grupper av mennesker lever under; og i ytterste konsekvens for liv eller død.

For å ta et eksempel fra naturfagene: klimaforskningen. Klimaforskere utviklet etter hvert en klar oppfatning om at med overveiende sannsynlighet bidrar menneskeskapte utslipp til en gradvis oppvarming av klimaet på jorda. I øyeblikket var virkningene begrensede, og svært mye var usikkert når det gjaldt beregningene som lå til grunn. Likevel følte de et tungt ansvar for å si fra om at dersom det ikke ble gjennomført store forandringer i produksjon og levemåte, var risikoen stor for en klima-

⁴ Jfr. Paragraf 1-3 i Universitets- og høyskoleloven. https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2005-04-01-15/KAPITTEL_1-1#%C2%A71-3

endring med katastrofale følger. Hvis de la fram sine forskningsresultater i vanlig vitenskapelig stil med alle forbehold og usikkerheter grundig gjort rede for, var sjansen liten for at allmenheten og politiske beslutningstakere ville oppfatte det som nødvendig å handle. For å bli lyttet til måtte de formulere seg mer i klartekst og framheve det de oppfattet som det alvorlige budskapet.

Eller – relatert til islamismeforskning: Etter at kontrarevolusjonen vant fram i den arabiske verden, med militærkuppet i Egypt i juli 2013 som det viktigste vendepunktet, ble Det muslimske brorskap brutalt undertrykt og forbudt som en terrororganisasjon i land som Egypt, Saudi-Arabia og De forente arabiske emirater (i Syria hadde det allerede vært dødsstraff for medlemskap i MB i mange tiår). I Egypt havnet mange titusener MB-medlemmer i fangeleire hvor de ble utsatt for utstrakt tortur. Mange ble dømt til døden, og flere dødsdommer ble eksekvert. Mange døde i fengsel som en følge av de forferdelige forholdene, som Egypts første folkevalgte president Muhammad Mursi og den framtreddende parlamentarikeren Essam al-Erian. Islamisme som organisert kraft i Midtøsten og Nord-Afrika handler primært om breie folkebevegelser som i mange tiår har dominert det sivile samfunn. Det muslimske brorskap har lenge vært den største og sterkeste ikke-statlige organisasjonen i Egypt; det samme gjelder Brorskapet eller nærstående islamistiske bevegelser i de fleste andre arabiske land. Brorskapet har tatt avstand fra terror som virkemiddel i den politiske kampen. Disse islamistiske bevegelsene spilte en sentral rolle i de oppstandene for frihet, verdighet og demokrati som er kjent som «den arabiske våren». Men i dag blir de altså stemplet som terrorister av mange arabiske regimer, som bruker behovet for holde dem nede som en legitimering av sitt brutale autoritære styre. I 2024 dør islamister og andre opposisjonelle fortsatt for hver dag som går i fengslene uten noen som helst merkbar reaksjon fra det såkalte «internasjonale samfunn».

Det kan se ut som man i vesten, også i Norge, aksepterer propagandaen fra de sittende autoritære regimene. I tillegg slår innvandringsdebatten tungt inn. Mange innvandrere kommer fra muslimske land, og blant innvandringsmotstandere florerer fiendebilder av islam, og desto mer av islamister. På politisk hold er også internasjonale allianseforhold i spill. Norge er tett knyttet til USA og til EU. Når disse maktene for det meste har sett seg tjent med en stabilitet i eksisterende maktforhold i MØNA-regionen, har de også tendert til stilltiende å godta, i verste fall aktivt videreformidle, regimenets framstilling av islamister generelt som terrorister. Når det gjelder land som USA, Storbritannia, Frankrike og Tyskland forsterkes dette av deres

tette allianse med Israel, ikke minst siden palestinsk væpnet kamp de siste tiåra har vært ledet an av de islamistiske bevegelsene Hamas og Islamsk jihad.

Debatten om hvordan man skal forstå islamismen er da mye mer enn en meningsutveksling sentrert rundt redaksjonslokaler og universitetskorridorer. Gjennom sin innvirkning på politisk nivå angår den livsvilkårene for titusener av politiske fanger, og berører mulighetene til fri meningsyttring og politisk deltakelse for hundretalls millioner mennesker.

På denne bakgrunn kan vi spørre igjen; hvilket ansvar har forskeren i formidling og offentlig debatt? I selve forskningsarbeidet så vel som i presentasjonen av resultatene, gjelder etiske regler som skal sikre rettighetene til mennesker som er omfattet av forskningen. Men ut over det er vitenskapen opptatt av å avdekke hvordan ting faktisk *er* og hvilke sammenhenger de inngår i, og ikke hvordan de *burde være* eller burde utvikle seg. Samtidig har det i seinere år i økende grad kommet et økende fokus på forskningens *impact*, hvordan den påvirker samfunnet. Det er et uttrykt ønske fra politikere og universitetsledelser at forskningen aktivt skal *søke* impact. Dette er delvis instrumentelt begrunnet i at det vil legitimere pengebruken på sektoren, men samtidig ideelt begrunnet i den tanken at forskningen bringer fram den beste kunnskapen om og innsikten i ulike saksforhold. Og når det gjelder islamismen er det som pekt på høyst alvorlige forhold som står på spill. Diskursen fra medier og politikere sidestiller i verste fall Det muslimske brorskap med terrorister som IS, i beste fall unnlater man å forsvare bevegelsen mot terrorstempelet fra egne myndigheter. Den som forsker på islamisme opplever at egne eller andres forskningsresultater blir silt eller vridd for å passe inn i framstillinger som forskeren mener er helt feilaktige. I det hele er den offentlige samtalen om fenomenet islamisme dominert av dårlig belagte oppfatninger, og disse oppfatningene er med på å legitimere den ekstreme undertrykkelsen islamistene utsettes for i mange land i Midtøsten og Nord-Afrika. Så hvordan skal forskeren forholde seg? De som har best forutsetninger for å korrigere vridd eller ubalanserte framstillinger er jo nettopp forskerne på feltet. Og her er retningslinjene fra Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH) rimelig klare: «Forskere bør engasjere seg i diskusjoner om rimelig tolkning av forskningsresultater. Forskere bør også påpeke og korrigere misvisende fremstilling og misbruk av forskning i samfunnsdebatten.»⁵

⁵ Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH), *Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap og humaniora. Formidling som samfunnsansvar*, pkt. 50. Deltakelse i samfunnsdebatten. <https://www.forskningsetikk.no/retningslinjer/hum-sam/forskningsetiske-retningslinjer-for-samfunnsvitenskap-og-humaniora/>

Men for en forsker å ta mål av seg til å endre befolkningens (og politikernes) oppfatninger bringer også vanskelige utfordringer med seg. Igjen vil man stå overfor ikke-nøytrale valg. Allerede hvordan man *presenterer* forskningsresultatene for allmenheten påvirker hvordan de tolkes. Å late som man ikke kjenner det landskapet formidlingen går inn i, er kanskje i formen nøytralt. Men i hvilken forstand finnes det noe sånn som en absolutt nøytral «rett-fram» framlegging? Skal forskeren se bort fra sin innsikt i dynamikken i det offentlige ordskifte, og i siste instans hva den forståelsen som fester seg kan medføre av følger for de menneskene som er objekter for forskningen? Hvis hen ikke søker bevisst å motvirke feiltolkning, er det i beste fall uttrykk for naivitet, i verste fall for en slapphet som er vanskelig å unnskyldes. Skal eller kan hen da søke å vinkle presentasjonen av resultatene på en måte som kan motvirke det hen oppfatter som misbruk av dem?

Det er selvsagt dypt problematisk om forskeren blir for taktisk, og bringes til å tilsløre eller vrenge på egne eller andres forskningsresultater i prosessen. Men hvis målsettingen er å bidra til at offentligheten får et riktigere bilde av islamismen som fenomen og som sosial bevegelse er det åpenbart både formålstjenlig og legitimt å ta utgangspunkt i det man kjenner til av dominerende forhåndsoppfatninger, og hva disse bringer med seg av confirmation bias hos de man søker å nå med formidlingen av egen forskning og egne innsikter. Det sier seg selv at om man skal nå gjennom med en annen framstilling må elementer av funn og analyser som avviker fra det dominerende bildet få en klar betoning i framleggingen av forskningsresultater, og drives tydelig i en eventuell påfølgende debatt. Det gir uansett også god formidlingsmessig mening å vise fram at egen forskning bidrar med noe som gir *nye* innsikter.

Selv har jeg da for eksempel, både gjennom vitenskapelige publikasjoner og i formidling gjennom kronikker og foredrag (og i undervisningssammenheng), lagt fram en tese om at islamismen i Midtøsten og Nord-Afrika har vært en moderniserende kraft. Jeg har da lagt vekt på faktorer som ansvarliggjøring av individet, spredning av en kultur for lesning og diskusjon, organisert arbeid for endring nedenfra, stort fokus på utdanning og økonomisk utvikling, samt promotering av effektivitet og målrettet tidsbruk (Utvik 2020, 320–324). Dette forandrer ikke på at islamister generelt *også* har vært konservative (og til tider reaksjonære) på viktige felt. Ikke minst gjelder det et helt sentralt spørsmål: kvinners rettigheter (Utvik 2020, 333–345). Men jeg har vært kritisk til at det går an å forstå islamismen ved *bare* å fokusere på de punktene hvor de står for andre verdier enn de som er dominerende i dagens

Norge. Som pekt på over tenderer forfattere som Hege Storhaug og Carl Wibye til å skape en stråmannsislamisme utelukkende konstruert av – ofte karikerte versjoner av – de punktene der islamistene skiller lag med vestlige verdier. Ved å sette skarpt lys på moderniserende trekk – som jeg har identifisert gjennom forskning – har jeg søkt å bidra til et mer realistisk og balansert bilde av hvilken rolle islamistiske bevegelser spiller i dagens Midtøsten og Nord-Afrika.

Samtidig har jeg også ønsket å korrigere et bilde som primært forstår islamismen som én fasttømret ideologi; et bilde også en del forskere, som Gilles Kepel, har bidratt til å skape. Jeg mener forskningen overveldende peker mot at islamismen utgjør en bred vifte av sosiale bevegelser. Som andre sosiale bevegelser er de dynamiske og så vel ideologi som konkrete politiske standpunkter endrer seg over tid så vel gjennom indre diskusjon som ytre påvirkning. Jeg har da lagt vekt på vise det motsetningsfylte og foranderlige i islamistiske bevegelsers syn på spørsmål som demokrati og kvinners rettigheter og rolle i samfunnet. Dette betyr ikke at det ikke finnes et konserverende aspekt ved det faktum at det i islamismens kjerne jo ligger en erklært lojalitet til religionen og dens hellige skrifter. Endringer i politikk fordrer for islamister alltid en legitimering i religionen. Men skal man forstå en bevegelse må man ta utgangspunkt i at den består av mennesker og derfor er i endring i takt med at medlemmene søker å nå sine mål under betingelser som er i stadig utvikling.

For å navigere trygt i samfunnsdebatten er ett nødvendig utgangspunkt å klargjøre egen motivasjon. På hvilket grunnlag er det man vil søke gjennomslag for bestemte oppfatninger i offentligheten? En trygg grunn her er å kjenne etter at basisen er en oppfatning av saksforholdet som springer ut av resultatene av egen forskning og av kjennskap til den generelle forskningslitteraturen på feltet. Å ønske at dette skal nå gjennom i offentligheten er fullt legitimt. Men hva om forskeren utvikler sympati for en gruppe og blir følelsesmessig engasjert? Det er nødvendig med et analytisk kaldt hode i forskningen, men bør hjertet også forbli kaldt? Hvis en som forsker over lang tid har blitt kjent med mange islamister og de så, som i Egypt siden 2013, blir kastet i fangeleire i titusentall, torturert og myrdet, eller drevet i eksil, og bevegelsen deres blir erklært som terrorister – i strid med hva forskningen viser – og dermed i praksis erklært fredløse, ville det være merkelig ikke å føle et engasjement. I noen tilfeller kan en sympati også ha vært *utløsende* for et forskningsengasjement – mange har nok for eksempel gått inn i forskning på Israel-Palestina-konflikten med utgangspunkt i et engasjement for palestinernes sak. Men hva enten sympati med islamister eller palestinere er et resultat av hva man har funnet ut gjennom forsk-

ning, eller har eksistert på forhånd, så må man når man som forsker deltar i offentlig ordskifte holde seg strengt innenfor en argumentasjon basert i forskningsresultater. Dersom sympatien får lov til å bli viktigere enn den vitenskapelige basisen har man forlatt den forpliktelsen til vitenskapen som må kreves av en forsker.

Når forskerens resultater og analyser er veldig på tvers av hegemoniske oppfatninger, kan man også som vist over blir direkte angrepet og latterliggjort. Da kan man lett føle seg presset til å inngå kompromiss med etablerte oppfatninger på noen punkter for å holde seg inne i det gode selskap, eller rett og slett for å bli tatt på alvor, selv der disse kompromissene strider mot resultatene fra egen forskning. Igjen må det gjelde at man ikke kan tukle med resultatene, men må stå for det de viser.

Konklusjon

I studiet av et tema som er gjenstand for en så sterk politisk (og akademisk) polarisering som islamismen er det altså viktig å bevare et analytisk kaldt hode. Det er – vil jeg mene – også nødvendig å ta med dette analytiske hodet inn i formidlingsprosessen og i offentlig debatt. Ikke-nøytrale valg står i kø.

Her har jeg drøftet problemene med utgangspunkt i hvordan polariseringen påvirker forskere med en tilnærming og forståelse som ligner på min egen. Jeg har søkt å reflektere inn faren for selv å gå i bekräftelsesfella der man bare ser det som støtter eget syn. Det er likevel å håpe at andre vil undersøke denne tematikken med basis i andre faglige ståsted.

Uansett: det faktum at islamisme er et så omstridt tema forsterker det som bør være et generelt krav til forskeren: å klargjøre sin egen forforståelse for så å sette den til side under forskningen. Det gir drahjelp til dette dersom man som en del av sin metode med et åpent sinn søker nærkontakt med islamistene: leser dem, lytter til dem, observerer dem, diskuterer med dem. Dette kan på den andre siden utfordre den nødvendige kritiske distansen, og man må søke mottiltak mot det. Også i valg av forskningsspørsmål kan det være en fare nettopp på et så polarisert felt å gå inn i selvbekreftende sirkler, noe som fort kan skje dersom forskningen blir til en jakt på argumenter i en polemikk mot de som står for andre forståelser av fenomenet. En god motvekt her er å la det som skurrer i egen analyse danne utgangspunkt for videre forskning.

Framfor noe påvirker polariseringen resepsjonen av forskningens resultater. Den sterke tendensen til confirmation bias gjør at det som strider mot rådende oppfat-

ninger kan bli oversett, vridt på eller forsøkt latterliggjort. Dette må forskeren håndtere som formidler og deltaker i offentlig debatt. For å søke gjennomslag for sin analyse er det naturlig å betone og underbygge tydelig nettopp de resultatene som utfordrer rådende sannheter. Samtidig krever forpliktelsen til vitenskapelighet at man vokter seg mot å skyve under teppet det som «ikke passer» i argumentasjonen. Men det er viktig å slå fast at nettopp forpliktelsen overfor vitenskapen *også* krever at man aktivt søker å korrigere utbredte feiloppfatninger. Og når det gjelder islamismen bare forsterkes dette kravet av hvordan de forestillingene som dominerer i offentligheten har svært alvorlige følger for svært mange mennesker.

Uansett, i en skarp og polarisert diskusjon, finnes det ikke en enkel fasit for hvordan det er riktig å framstille et saksforhold. Det finnes heller ingen uskyldsren posisjon å søke tilflukt i. Den enkelte forsker må gjøre en konkret vurdering i den konkrete situasjonen, med de faremomenter det medfører. Og så må man i de polariserte debattene man havner i, holde fast på den tanken at motdebattanter representerer et nødvendig korrektiv, som er en vesentlig del av erkjennelse som kollektiv anstrengelse.

Litteratur

- Bergaud-Blackler, Florence. 2023. *Le Frérisme et ses réseaux: L'Enquête*. Paris: Odile Jacob.
- Burgat, François. 1997. *The Islamic Movement in North Africa*. Austin: University of Texas Press.
- Burgat, François. 2010. *Islamism in the Shadow of Al-Qaeda*. Austin: University of Texas Press.
- Burgat, François. 2016. *Comprendre l'islam politique: une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste 1973–2016*. Paris: Éditions la Découverte.
- Human Rights Watch. 2019. «Egypt: Little Truth in Al-Sisi's '60 Minutes' Responses.» 7. januar 2019. <https://www.hrw.org/news/2019/01/07/egypt-little-truth-al-sisis-60-minutes-responses>
- Folketinget. 2021. «Om overdreven aktivisme i visse forskningsmiljøer», 28. mai, 2021. <https://www.ft.dk/samling/20201/forespoergsel/F49/BEH1-124/forhandling.htm> <https://www.ft.dk/samling/20201/vedtagelse/V137/index.htm>
- France24. 2021. «French minister warns of 'Islamism' in universities.» 17. februar, 2021. <https://www.france24.com/en/live-news/20210217-french-minister-warns-of-islamism-in-universities>
- Hagtvet, Bernt, Øystein Sørensen og Nik. Brandal. 2016. «Hva er islamisme». *VG*, 7. april, 2016.

- Jespersen, Karen og Ralf Pittelkow. 2007. *Islamister og naivister: et anklageskrift*. Oslo: Kagge.
- Kepel, Gilles. 2002. *Jihad: The Trail of Political Islam*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press.
- Kepel Gilles. 2003. *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- Kepel, Gilles. 2023. «Le frérisme d’atmosphère». I *Le Frérisme et ses réseaux: L’Enquête*, Florence Bergaud-Blackler. Paris: Odile Jacob.
- Koopmans, Ruud. 2020. *Islams forfaldne hus: De religiøse årsager til ufrihed, stagnation og vold*. København: Forlaget Pressto.
- Larsen, Alexandra Irene. 2013. «Forskere romantiserer islam». *VG*, 2. februar, 2013.
- Larsen, Alexandra Irene. 2013. «Venstreradikale og Midtøstenforskningen». I *Venstreekstremisme: Ideer og bevegelser*, redigert av Øystein Sørensen, Bernt Hagtvet og Nik. Brandal. Oslo: Dreyer.
- Lawrence, Bruce. 1989. *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*. San Fransisco: Harper & Row.
- Løkeland-Stai, Espen. 2022. «Ble anklaget for aktivisme og kalt ‘notorisk enøyd’: – Har kostet meg nattesøvnen». *Khrono*, 30. oktober, 2022.
- Mozaffari, Mehdi. 2013. *Islamisme: en orientalsk totalitarisme*. København: Informations Forlag.
- Richter, Lise. 2021. «Islamforskeren møder Henrik Dahl, der har kaldt ham aktivistisk og hans forskning uanvendelig». *Information*, 8. juni, 2021.
- Skovgaard-Petersen, Jakob. 2021. «Islam er årsag til ufrihed, stagnation og vold, hævder ny bog. Men det halter med dokumentationen». *Information*, 23. april, 2021.
- «Sociolog Ruud Koopmans og Jakob Skovgaard-Petersen er endt i disput over islamkritisk bog». *Information*, 14. mai, 2021.
- Storhaug, Hege. 2007. *Tilslørt, avslørt: et oppgjør med norsk naivisme*. Oslo: Kagge.
- Storhaug, Hege. 2015. *Islam: Den 11. landeplage*. Oslo: Kolofon.
- Sørensen, Øystein, Bernt Hagtvet og Nik. Brandal (red.). 2016. *Islamisme: ideologi og trussel*. Oslo: Dreyer.
- Sørensen, Øystein. 2012. *Drømmen om det perfekte samfunn: fire totalitære ideologier – én totalitær mentalitet?* Oslo: Aschehoug, Oslo 2012.
- Utvik, Bjørn Olav. 2020. *Islamismen*. Bergen: Fagbokforlaget.

- Utvik, Bjørn Olav. 2011. «Islamists from a Distance». *International Journal of Middle East Studies* 43 (1): 141–143. <http://www.jstor.org/stable/23017349>
- Utvik Bjørn Olav. 2003. «The modernizing force of Islamism». I *Modernizing Islam: Religion and the Public Sphere in the Middle East and Europe*, redigert av François Burgat og John Esposito, 43–68. London: Hurst.
- Utvik, Bjørn Olav. 2022. «What Role for the Sisters? Islamist Movements between Authenticity and Equality». *Religions* 13 (3): 269. <https://doi.org/10.3390/rel13030269>
- Wibye, Carl Schiøtz. 2018. *Terrorens rike – hvordan en voldelig sekt fra den arabiske ørken radikaliserer islam*. Oslo: Gyldendal.

English abstract

Islamism is a major socio-political force in the Middle East and North Africa (MENA). Understanding it is pivotal to an understanding of this region. Yet the researcher who ventures into the field finds her- or himself in the midst of a polarised field, in academia and in public debate. The dilemmas encountered is the subject of this article. It argues that to understand contemporary Islamism researchers need not only to read the programmes and statements of Islamist movements, but also to meet, interview and discuss with Islamists. Yet such closeness is likely to generate sympathy, which should not be allowed to cloud the analysis. This question is sharply accentuated under current circumstances when mainstream Islamist movements are brutally persecuted in a number of countries. The researcher must always remain committed to scientific method, and welcome research results even when they may clash with prior assumptions or political opinions. Yet her or his responsibility also involves communicating the results of one's own research, as well as general insights produced by researchers in the field, both to political authorities and to the general public. When Western governments and public opinion at best tacitly accepts the suppression of Islamism, by far the strongest movements in MENA civil society, and the autocratic regimes' branding of them as terrorists, while research shows this branding of organisations like the Muslim Brothers to be without basis, the responsibility to counter prevailing misunderstandings become acute.

Keywords: Islamism, polarisation, outreach, research questions



Fagtekster

Minoritetsmetodologi i islamforskningen

AV MARIANNE HAFNOR BØE OG INGVILD FLASKERUD

Innledning

Forskning på islam i Norge og Europa har frem til nylig nesten utelukkende fokusert på sunni-islam, majoritetsretningen innenfor islam. En konsekvens har vært at sunni-islam har fått representere en standardversjon av islam på fagfeltet, både på forskningsfronten og i metodespørsmål mer generelt. Spørsmål knyttet til minoritetsmetodologi i forbindelse med studiet av islam i Europa har vokst frem i takt med at studiet av sjia-islam tok seg opp som et eget felt i studiet av islam i Europa rundt 2011.¹ Siden den gang har et stadig økende publikasjonsvolum med artikler, spesialnummer av tidsskrift og monografier blitt publisert (se f.eks. Flaskerud 2024, Marei, Shanneik og Funke 2024; Linge and Larsson 2022; Marei og Shanneik 2021; Shanneik og Moors 2021; Flaskerud 2021, Bøe and Flaskerud 2017; Shanneik, Heinhold og Ali 2017; Shanneik 2017; Flaskerud 2015; Gholami 2015; Scharbrodt et al. 2015; Holm-Pedersen 2014; Flynn 2013; Spellman-Poots 2013; Bøe 2012; Van den Bos 2012). Til tross for en økende kunnskapsproduksjon om sjia-islam, finnes det fortsatt store hull i forskningen, både i europeisk sammenheng og i Norge. Dette gjelder særlig forskning på øvrige muslimske minoriteter i Europa, som for eksempel ahmadiyya, alevi og bektashi (Mahmood 2022; Shanneik, Heinhold og Ali 2017; Jonker 2016; Jacobsen, Larsson og Sorgenfrei 2015).

Forfatterne av denne teksten, er begge religionsvitere som har forsket på blant annet sjia-islam i Iran og Norge. I denne artikkelen vil vi reise noen overordnede spørsmål rundt representasjon og anerkjennelse, i tillegg til forskningsetikk som melder seg i

¹ Dette gjelder særlig studiet av *ithna ashariyya*, den såkalte tolvretningen av sjia-islam. Forsatt er det svært begrenset forskning på andre sjia-islamske retninger som zaydi, ismaili og alevi-retninger innenfor sjia-islam.

studiet av religiøse minoriteter. Vi spør: Innebærer forskning på minoritetsretninger i islam noen spesielle utfordringer sammenliknet med studiet av islam generelt i Norge og Europa? Betyr dette i så fall at det er behov for å nyansere og utvide den akademiske og metodiske diskusjonen om islamforskningen i Norge? Spørsmålene er relevante for studiet av religiøse minoritetsgrupper spesielt, som muslimer i Norge. Likevel vil vi argumentere for at de er særlig relevante i studiet av de mindre minoritetsgruppene, og at dette krever at forskere som studerer disse gjør seg egne refleksjoner rundt minoritetsmetodologi.

Representasjon og anerkjennelse

Dobbel marginalisering

Minoritetsretninger i islam, som sjia-islam, ahmadiyya og andre, beskrives gjerne som «en minoritet innenfor minoriteten» eller som «den andre innen islam» (Scharbrodt 2019, 288). Slike beskrivelser viser til en dobbel marginalisering av minoritetsretninger i islam, i samfunnskontekster hvor muslimer er i mindretall. Denne posisjonen, som en minoritet i minoriteten, kan få konsekvenser for forskerens representasjon og anerkjennelse av minoritetsretningene.

Ifølge Scharbrodt innebærer den doble minoritetsposisjonen som ofte tilskrives for eksempel sjia-muslimer i Europa, en grov forenkling som overser sjia-muslimske samfunns multilokalitet og deres komplekse sammensetning basert på variasjoner i etnisk, nasjonal, teologisk og/eller ideologisk tilhørighet (2019, 302). Det vies gjerne større oppmerksomhet rundt variasjoner som finnes i majoritetsretningen av religionen, mens minoritetsretningen blir stående som en ganske ensartet kontrast. Han utfordrer dermed forestillingen om at sjia-muslimske grupper utgjør en enhetlig minoritetsgruppe i møte med en større minoritet (sunnislam), eller et majoritets-samfunn.

Dette er en kritikk som gjør seg gjeldende også i en norsk sammenheng. Det er mye som tyder på at sjia-muslimer i Norge, for eksempel, ikke utgjør en ensartet gruppe. En kartlegging vi foretok i 2017 viser at omtrent 30 av rundt 250 tilskuddstellende muslimske trossamfunn kan regnes som sjia-muslimske (Bøe og Flaskerud 2017, 180). I Oslo-området finnes sjia-muslimske trossamfunn og moskeer som har iransk, afghansk, pakistansk eller irakisk profil. Slike skillelinjer kan bety at det også er ulikheter når det gjelder politiske, ideologiske og teologiske ståsted. Det er også

grunn til å anta at det er stor variasjon i religiøs praksis i de større Østlands-moskeene (Bøe og Flaskerud 2017), samt i mindre formaliserte miljøer rundt om i landet (Flaskerud 2015). Hva skjer for eksempel når afghanske sjiaer markerer *ashura* i Trondheim og Tromsø? Og hvordan fortøner *id al-ghadir* seg når høytiden markeres av pakistanske sjiaer på Jæren? Selv om vi mangler mye forskning, er det god grunn til å anta at dette er et felt med store variasjoner.

Mye av forskningen på sjiaer i Europa har handlet om religiøse praksiser forbundet med slaget ved Karbala, og markeringer som finner sted under den muslimske måneden *muharram*. Dette er forskning som får frem interessante perspektiv på hvordan muslimer forholder seg til samfunnet de lever i, til transnasjonale forbindelser, og til tradisjon og fornyelse, men interessen for disse ritualene har også utgjort et ensidig forskningsfokus. Det får oss til å stille spørsmål rundt hva slags betydning et begrenset forskningsfokus kan få når det gjelder hvem forskere regner som «sjia-muslim», og for hvem og hva som får representere sjia-islam.

I en studie Marianne Hafnor Bøe gjennomførte om ekteskapspraksiser i det norsk-iranske miljøet på Vestlandet i perioden 2015–2019, var det flere av deltakerne som ønsket å distansere seg fra sjia-islam; en religion de forbandt med iranske styresmakter, med tvang og undertrykkning (Bøe 2021). I intervjusamtalene kom det likevel stadig frem at sjia-praksiser gjerne var innvevd i måten de utførte ekteskapsritualer på. De fortalte også om hvordan markeringer av gammeliranske høytider som *yalda* og *nowruz* hadde innslag av symboler og objekter hentet fra sjia-islamisk tradisjon (2021, 130). Vårt inntrykk er at forskningen på sjia-muslimer til nå i liten grad gjenspeiler slike kompleksiteter i religiøs tilhørighet og praksis. Det er også generelt lite oppmerksomhet rundt det flytende religionsbegrepet, eller sekulariseringsprosesser blant muslimske minoriteter mer generelt. Det er derfor behov for forskning som går utover det etablerte Karbala-paradigme for sjia-islam og som tar høyde for variasjoner av muslimsk religiøsitet. Dette for å belyse at det finnes mange måter å forholde seg til sin religiøse bakgrunn på, som gjerne overgår en dikotomi mellom det religiøse og det sekulære.

I undervisningen

Den doble minoritetsposisjonen kan også påvirke representasjon og anerkjennelse av minoritetsretninger i islam i undervisningssammenheng. Det er ikke uvanlig at religionsundervisningen i den norske skolen generelt sett tar utgangspunkt i sensa-

sjonspregede fenomener og hendelser (Vestøl et al., 2014; Toft 217; von der Lippe og Undheim 2017, 22-24). Som faglærere ønsker vi å vekke elevens og studentens interesse ved å løfte fram det store og spennende mangfoldet som finnes. I forbindelse med undervisning om sjia-islam innebærer dette ofte at det er bilder eller beskrivelser av selvpiskende sjiaer som brukes til å representere religionen. Eksempler på dette finnes også i lærebøker til norske elever og studenter (Damaris skole 2016, 87; Opsal 2016, 167; Aronsen et.al. 2008), selv om dette er en virkelighet mange norske ungdommer med sjia-muslimsk bakgrunn ikke kjenner seg igjen i. Når blodige og selvpiskende menn dukker opp, er det kanskje ingen som vil innrømme at de er sjia-muslimer. Det er også betimelig å påpeke at blant praksiser som knytter seg til *muharram*, er faktisk det å dele votive offergaver den mest utbredte rituelle praksisen (Flaskerud 2010; 2015; 2018; 2024). Dette omtales vanligvis ikke i lærebøkene.

En del forskning på barn og unge med religiøs minoritetsbakgrunn har pekt på at de opplever at det er stor forskjell mellom det de lærer om egen religion på skolen, og slik de opplever religionen hjemme (Berglund 2021; Otterbeck 2005). Diskrepansen mellom «skolereigion» og «hjemme-» eller «levd religion» er med andre ord stor. Hva skjer med sjia-muslimer, men også andre minoriteter i islam som ahmadiyya og andre, i møte med skolen og universitetenes islam-undervisning? Bidrar vi som undervisere og forskere på feltet til å skape egne representasjoner av og etablere ikke-muslimske former for islam?

I læreplanene som ble introdusert med Kunnskapsløftet i 2020, vektlegges religionenes indre mangfold, og bruk av ulike metoder for å utforske, forstå og håndtere mangfold i religionene (Udir 2020). Endringene krever en ny type kompetanse og innsikt i religionenes mangfold hos lærere og lærerstudenter. Dette får konsekvenser for måten vi underviser om islam på også i høyere utdanning. Hvilke eksempler løfter vi frem fra islam når vi underviser om religionen, og hvilke kategorier og begreper bruker vi? Og for oss som studerer og forsker på sjia-islam, bidrar vi til å forsterke og kanskje også produsere nye skillelinjer innenfor religionen, som kanskje ikke alltid oppleves som viktige for sjia-muslimer selv? Her er det behov for selvrefleksjon rundt egen undervisning og forskning hos de fleste av oss.

Kategorisering

En slik selvrefleksjon kan dreie seg om hvordan vi lager kategorier. Når vi omtaler noe eller noen som en «minoritet» eller en «minoritet i minoriteten» innebærer dette

en kategorisering vi må tenke kritisk rundt, for den er knyttet til spørsmål om representasjon og marginalisering. Hvordan vi kategoriserer noe får konsekvenser for hvordan vi oppfatter, forstår og tenker om det vi kategoriserer. Kan det å bli kategorisert som en «minoritet i minoriteten» innebære at en gruppe utsettes for ulike former for marginalisering, for eksempel knyttet til representasjon, slik vi har diskutert over? Er vi oppmerksom på at grupper som tallmessig kan kategoriseres som minoriteter, likevel kan spille en sentral rolle når det gjelder å formulere tanker rundt identitet og tilhørighet som kan ha betydning for andre grupper? Kan det også tenkes at man ved å gi en bestemt gruppe, for eksempel sjia-islam, et minoritetsstempel, kan dette bidra til å underkjenne det mangfoldet som finnes innad i minoritetsgruppen, slik Scharbrodt påpeker i sin forskning på sjia-muslimske miljøer i England (Scharbrodt 2019, 302)?

Minoriteters manglende synlighet i empiriske data

Som vi har indikert over, fører manglende representasjon og anerkjennelse av minoriteter i forskning og undervisning til at gruppene kan bli usynlige. Men minoriteters manglende synlighet er også en utfordring om vi beveger oss over i den tidligste fasen i en forskningsprosess, til datainnsamlingen. Når man skal samle inn data om minoritetsgrupper generelt og muslimske minoritetsgrupper spesielt, kan deres manglende synlighet i samfunnet være en utfordring. Dette gjelder for studiet av religiøse minoritetsgrupper generelt. Noen grupper består av en liten flokk mennesker som møtes gjennom uformelle nettverk for kortere perioder i leide lokaler eller i private hjem. Hensikten er gjerne å feire en religiøs høytid sammen. Andre grupper har organisert sin møtevirksomhet og registrert seg i Brønnøysundregistrene. Registrene er en viktig kilde for forskere til å etablere kontakt med organiserte grupper, og for å skaffe til veie en oversikt over størrelse hva angår antall medlemmer. Det går imidlertid ikke frem av registrene hva slags religiøs tilhørighet de ulike gruppene har, om de identifiserer seg som sunni, sjia eller andre retninger. I tillegg finnes det grupper som møtes jevnlig, men som har for få medlemmer til å få tildelt statsstøtte. De registrerer seg derfor ikke i Brønnøysundregistrene.² Og videre, på steder med få islamske institusjoner eller få muslimer, er gjerne sjiamuslimer medlemmer

² Ifølge paragraf 4 i Lov om tros- og livssamfunn, tildeles det ikke tilskudd til samfunn med færre en 50 medlemmer. <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2020-04-24-31>

I et høringsforslag til endringer i nevnte lov fra 2023, diskuteres det hva slags virkninger det vil ha om kravet til antall registrerte medlemmer heves til henholdsvis 100, 300 og 500 medlemmer. Dersom antallskravet heves, vil enda flere minoritetsgrupper stå uten statlig tilskudd. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/horing-endringer-i-trossamfunnsloven/id2989476/>

av sunnittiske organisasjoner og moskeer, uten at de flagger sin religiøse minoritetstilhørighet (Flaskerud 2015). Dette er forhold som kan gjøre det utfordrende for forskeren å identifisere minoritetsgrupper, spesielt minoriteten i minoriteten. Manglende synlighet i registre og institusjoner kan derfor føre til at minoritetsgrupper ikke blir representert i forskningen.

Minoriteters usynlighet kan også produseres av forskere dersom de ikke anerkjenner betydningen av minoritetens egenart. For eksempel har institusjonaliseringen av islam vært et viktig tema i islamforskningen, både i Norge og internasjonalt.³ I denne sammenhengen har det vært et klart fokus på moskedannelser, og på moskeen som arena for studier av makt, identitet, transnasjonale nettverk, kjønn, kunnskapsproduksjon og andre tema. Som vi har antydnet over er imidlertid ikke moskeen nødvendigvis det viktigste religiøse samlingspunktet for alle muslimske grupper. Man møtes også i private hjem, leide kafeer og gymsaler. For at enkelte minoritetsgrupper ikke skal mistes av syne, må slike alternative møtesteder anerkjennes som sentrale og inkluderes i studier av religiøse organisasjonsformer. Dette gjelder for øvrig studiet av alle små grupper som ikke er tilknyttet etablerte institusjoner.

Etikk – en ansvarlig etnografi

Vi erfarer at det etnografiske studiet av minoriteter, og spesielt studiet av en minoritet innad i en minoritet, innebærer spesielle forskningsetiske utfordringer knyttet til mediering av forskningen. Disse utfordringene gjelder særlig de forskningsetiske forpliktelsene «Åpenhet, etterprøving og kritikk» (A 6), «Sikkerhet og beredskap» (B 13), og «Anonymitet» (B 20), formulert i de forskningsetiske retningslinjene for samfunnsvitenskap og humaniora, utarbeidet av Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH 2021).

Vedrørende åpenhet, etterprøving og kritikk (A6), anbefaler NESH at forskningens materiale og resultater bør gjøres tilgjengelig for andre så åpent som mulig. Men det står også at åpenhet kan begrenses ut fra andre etiske hensyn, slik som personvern og kravet om konfidensialitet. Slik vi ser det, er disse forholdene igjen knyttet til temaet sikkerhet og beredskap (B 13), hvor det går frem at forskere har et «løpende ansvar for å vurdere egen og andres sikkerhet». Dette er en reel problemstilling i studiet av minoriteter hvor vi gjerne snakker om små miljøer der institusjoner, grupper og individer kan være lett gjenkjennelige. Særlig etisk problematisk er det å diskutere temaer som indre uenighet, konflikt og politiske spørsmål. For eksempel kan den

³ Se følgende for en diskusjon rundt begrensningene rundt et ensidig fokus på institusjoner og organiserte former for islam (Bøe og Farstad 2021).

lokale forskningen ha transnasjonale berøringspunkter. Hvordan håndtere at noen av forskningsdeltakerne er politiske flyktninger? Hvilke problemer kan det skape for dem og deres familier dersom de kan identifiseres som kritiske til opprinnelseslandets myndigheter? Problemstillingen er også aktuell når vi snakker om en praksis den amerikanske statsviteren Jonathan Laurence kaller «ambassade islam» (Embassy Islam) (Laurence 2012, 33), hvor ulike land gjennom sine ambassader finansierer moskeer og fasiliterer religiøs utdanning og tilgangen til religiøse ledere. Dette kan gi myndighetene i andre land innflytelse og kontroll i migrantmiljøer, hvilket igjen kan representere en sikkerhetstrussel for kritiske stemmer. Videre pågår det i dag en utvikling i retning økt indre diversitet blant muslimer i Norge. En viktig drivkraft bak økt diversitet blant sjiamuslimene er den yngre generasjonen som er oppvokst i Norge. Siden 2009 har for eksempel ni nye sjiamuslimske ungdomsgrupper etablert seg i Oslo-området (Flaskerud 2021). Disse gruppene består av eller er ledet av en liten kjerne unge mennesker som prøver ut tolkninger og rituelle praksiser som kan passe for et liv i Norge. Dette er skjøre prosesser som involverer mennesker uten formell autoritet. Her må vi som forsker på dette utøve varsomhet, særlig når det gjelder konfidensialiteten til dem vi forsker på. Hvor langt kan vi gå i å indentifisere slike små grupper dersom vi ønsker å gjennomføre en etisk ansvarlig etnografi? Denne problemstillingen gjelder ikke kun for sjia-muslimske ungdomsgrupper, men er aktuelt i studiet av alle små grupper i samfunnet.

En løsning på spørsmål knyttet til forskningsdeltakernes sikkerhet er å anonymisere deres identitet ved publisering og annen offentliggjøring. Anonymisering reiser midlertid også noen utfordringer. Rent praktisk, kan det være vanskelig å anonymisere personer og grupper i miljøer som er små. Selv om man velger å utelate navn på personer, organisasjoner og grupper, kan beskrivelser av deres aktiviteter gi nok grunnlag til at de kan identifiseres. En annen utfordring er at beslutninger om anonymisering er basert på forskerens vurdering. Dette er krevende i seg selv, men som NESH påpeker, «Behovet for beskyttelse kan endre seg over tid, og ofte kan det være et spørsmål om grader av anonymitet» (se B 20). Det er svært vanskelig, om ikke umulig, å forutsi hvordan behovet for anonymitet vil endre seg i fremtiden. Det kan derfor være grunn til å følge føre-var-prinsippet.

Det er altså viktig å reflektere over og diskutere hvordan og når de ulike momentene som nevnes i NESH sin etiske veiledning, er relevant for studiet av minoriteter, og hvordan vi best kan håndtere situasjonen. Faktisk åpner NESH (A6) for at man kan begrense åpenhet og deling av materiale og resultater, men legger til at unntak fra

normen om åpenhet bør begrunnes eksplisitt. Vårt dilemma i de situasjonene vi her har beskrevet er at om vi eksplisitt skal begrunne behovet for anonymisering, kommer vi i fare for å rette et spesielt søkelys på våre forskningsdeltakere, hvilket er det motsatte av det vi søker oppnå.

De forskningsetiske problemstillingene vi her har pekt på er ikke kun relevant for studiet av små grupper, men vil være aktuelle for en etisk ansvarlig forskning mer generelt. Det er imidlertid særlig utfordrende å studere de helt små gruppene, ettersom de er så lett gjenkjennelige og i mange tilfeller også kan regnes som ekstra utsatte.

Forskningsanalytiske utfordringer

Vi har over argumentert for behovet for anonymisering av personer, organisasjoner og grupper i studiet av minoriteter, og spesielt de helt små gruppene. Samtidig bør vi være oppmerksomme på at anonymisering kan gi grunnlag for en mangelfull beskrivelse og analyse av den historiske utviklingen av islam i Norge og pågående prosesser, ettersom det blir vanskelig å slå fast hvilke aktører som er involvert og evaluere deres rolle og bidrag. Videre kan de forskningsetiske hensynene gjøre det vanskelig å drive kritisk forskning. Spesielt kan det være problematisk å diskutere indre uenighet i grupper, konflikt eller politiske spørsmål når personer og miljø er lett gjenkjennelige.

Avsluttende refleksjoner

I denne artikkelen har vi pekt på noen metodiske og analytiske utfordringer som melder seg i studiet av minoriteter innenfor islam, og da særlig sjia-islam. To styrende spørsmål har vært: Innebærer forskning på minoritetsretninger i islam noen spesielle utfordringer sammenliknet med studiet av islam generelt i Norge og Europa, og betyr dette i så fall at det er behov for å nyansere og utvide den akademiske og metodiske diskusjonen om islamforskningen i Norge? Vi peker spesielt på utfordringer knyttet til representasjon og anerkjennelse og forslår at det er behov for ytterligere refleksjoner på særlig tre områder: 1) hvordan arbeide metodisk for å nyansere mangfoldet som eksisterer innad i minoritetsgrupper; 2) hvordan arbeide analytisk med et utvidet religionsbegrep som blant annet tar hensyn til variasjoner av religiøsitet blant muslimske minoritetsgrupper og som beveger seg utenfor etablerte

forskningstematiske paradigmer; 3) og hvordan vi kan gjennomføre en etisk ansvarlig etnografi i studiet av små grupper i samfunnet.

Vi har ikke svar på alle spørsmålene vi har stilt, og på mange av spørsmålene finnes det heller ikke entydige svar. Det finnes også trolig andre sentrale spørsmål som vi ikke her har adressert. Vi mener likevel det er på sin plass å reflektere over spørsmålene vi her har stilt, for å kunne bidra til å videreføre et kritisk blikk på hva minoritetsforskningen innebærer og kan medføre. Vi ønsker også å oppfordre andre islamforskere til å gjøre det samme, også forskere som ikke jobber med minoriteter, men også majoritetsretningen i islam. Det kan handle om hva slags kategorier vi bruker i vår forskning og undervisning, og hvordan vi velger å framstille religiøse minoritetsretninger. Minoritetsmetodologi i islamforskning er et tema som ikke bare er relevant for studiet av minoriteter, og det er heller ikke bare forskere som jobber med minoritetsretninger i islam som har ansvar for spørsmål rundt representasjon og anerkjennelse av dette fagområdet. Vi håper derfor at spørsmålene vi har reist kan bidra til selvrefleksjon og til diskusjon.

Litteratur

- Aronsen, Camilla Fines, Lene Bomann-Larsen and Henry Notaker. 2008. *Eksistens. Religion, etikk, livssyn, filosofi*. Oslo: Gyldendal.
- Berglund, Jenny. 2021. Et fokus på levd islam bortanför maximalistiska representationer. I *Fordommer i skolen. Gruppekonstruksjoner, utenforskap og inkludering*, redigert av Marie von der Lippe, 183–197. Oslo: Universitetsforlaget.
DOI: <https://doi.org/10.18261/9788215037417-2021-08>
- Bøe, Marianne Hafnor og Mona Helen Farstad. 2021. «Organisert islam i Norge», *Din: tidsskrift for religion og kultur*. 2: 7–8. Url: <https://ojs.novus.no/index.php/DIN/issue/view/247>
- Bøe, Marianne Hafnor. 2021. «Mahr Iranian Style». I *Global Dynamics of Shi'a Marriages: Religion, Gender, and Belonging*, redigert av Yafa Shanneik og Annelies Moors, 119–140. Rutgers: Rutgers University Press.
- Bøe, Marianne og Ingvild Flaskerud. 2017. «A minority in the making: The Shia Muslim community in Norway», *Journal of Muslims in Europe*. 6 (2): 179–197.
- Bøe, Marianne. 2012. «Fornyning og videreføring av midlertidig ekteskap i sjiamuslimske minoritets- og majoritetsposisjoner». *DIN: Religionsvitenskapelig tidsskrift*. 1: 91–117.

- Damaris skole. 2016. «Kapittel 5: Islam». I *Møte med andre religioner og livssyn*, Damaris skole. Url: <https://damaris-skole-grs.no/wp-content/uploads/2016/09/Kap-5-Islam.pdf>.
- Flaskerud, Ingvild. 2024. «Learning Islam Through the Senses: Young Norwegian Muslims Staging the Twelver Shia theatre *shabih/ta'zieh*», *Journal of Religion in Europe* 17 (2): 1–31. <https://doi.org/10.1163/18748929-bja10101>
- 2021. «Localizing Islam. Organised religion among a new generation Twelver Shias in Norway». I *Contemporary Shiism in Europe and Middle Eastern Contexts: A Glance at the Recent Evolution of Shiism in the Region*, redigert av Francesco Anghelone and Shirin Zakeri, 35–42. *Exploring Rome: Dossier at Observatory on the Mediterranean (OSMED)*.
- 2018. «Street Theology»: Vernacular theology and Muslim Youth in Norway, *Islam and Christian–Muslim Relations*, 29 (4): 485–507. <https://doi.org/10.1080/09596410.2018.1512286>
- 2015. «Women Transferring Shia Rituals in Western Migrancy.» I *Women Rituals and Ceremonies in Shiite Iran and Muslim Communities Methodological and theoretical challenges*, redigert av Pedram Khosronejad, 115–134. Berlin, Münster, Wien, Zürich, London: LIT Verlag.
- 2010. *Visualizing Belief and Piety in Iranian Shiism*. New York: Continuum.
- Flynn, Kieran. 2013. *Islam in the West: Iraqi Shi'i Communities in Transition and Dialogue*. Bern: Peter Lang.
- Gholami, Reza. 2015. *Secularism and Identity: Non-Islamiosity in the Iranian Diaspora*. London: Ashgate.
- Holm-Pedersen, Marianne. 2014. *Iraqi Women in Denmark: Ritual Performance and Belonging in Everyday Life*. Manchester: Manchester University Press.
- Jacobsen, Brian A., Göran Larsson og Simon Sorgenfrei. 2015. «The Ahmadiyya Mission to the Nordic Countries». I *Handbook of Nordic New religions*, redigert av Inga Bårdsen Tøllefsen og James R. Lewis, 359–373. Leiden: Brill.
- Jonker, Gerdien. 2016. *The Ahmadiyya Quest for Religious Progress. Missionizing Europe 1900–1965* Leiden: Brill.
- Laurence, Jonathan. 2012. *The Emancipation of Europe's Muslims. The State's Role in Minority Integration*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Linge, Marius og Göran Larsson. 2022. «Sunni-Shia Identities among young Norwegian Muslims: the remaking of Islamic boundaries». *Journal of Contempo-*

rary Religion 37 (2): 261–278.

<https://doi.org/10.1080/13537903.2022.2050078>

Marei, Fouad G, Yafa Shanneik og Christian Funke (red.). 2024. *Shii Materiality Beyond Karbala: Religion that Matters*. Leiden: Brill.

Marei, Fouad G. og Yafa Shanneik. 2021. «Lamenting Karbala in Europe: Husayni Liturgy and Discourses of Dissent amongst Diasporic Bahraini and Lebanese Shiis». *Islam and Christian–Muslim Relations*, 32 (1): 53–79.

<https://doi.org/10.1080/09596410.2020.1827341>

Mahood, Amna. 2022. «Representasjon og lederskap i Ahmadiyya Muslim Jamaat: Unge ahmadiers religiøse utdannelse og posisjonering i det skandinaviske-islamske feltet», *DIN*, 1:11–34.

Moors, Annelies og Yafa Shanneik (red.). 2021. *Global Dynamics of Shi'a Mariages: Religion, Gender, and Belonging*. Rutgers: Rutgers University Press.

NESH. 2021. Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap og humaniora. Url: <https://www.forskningsetikk.no/retningslinjer/hum-sam/forskningsetiske-retningslinjer-for-samfunnsvitenskap-og-humaniora/>

Opsal, Jan. 2016. *Islam: Lydighetens vei*. Oslo: Universitetsforlaget.

Otterbeck, Jonas. 2005. «What is Reasonable to Demand? Islam in Swedish Textbooks», *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31 (4): 795–812, <https://doi.org/10.1080/13691830500110066>

Scharbrodt, Oliver. 2019. «A minority within a minority?: the complexity and multilocality of transnational Twelver Shia networks in Britain». *Contemporary Islam* 13: 287–305. <https://doi.org/10.1007/s11562-018-0431-0>

Scharbrodt, Oliver, Khan, Ali H, Sakaranaho, Vivian I. og Shanneik, Yafa (red.). 2015. *Muslims in Ireland: Past and Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Shanneik, Yafa, Chris Heinhold og Ali, Zahra. 2017. «Mapping Shia Muslim Communities in Europe». *Journal of Muslims in Europe*, 6:145–157.

Spellman-Poots, Kathryn. 2013. «Manifestations of Ashura among young British Shi'is». I *Ethnographies of Islam: Ritual Performances and Everyday Practices*, redigert av Badouin. Dupret, Thoms Pierret, Paulo G. Pinto og Kathryn Spellman-Poots, 40-49. London: Edinburgh University Press & The Agha Khan University.

Toft, Audun. 2017. «Islam i klasserommet». I *Religion og ungdom*, redigert av Ida Marie Høeg, 33-49. Oslo: Universitetsforlaget.

Udir. 2020. «Fagfornyelsen». *Utdanningsdirektoratet*. Url: <https://www.udir.no/>

laring-og-trivsel/lareplanverket/fagfornyelsen/, lest 12.02.204.

Bos, M. van den. (2012). European Shiism? Counterpoints from Shiites' organization in Britain and the Netherlands. *Ethnicities*, 12(5), 556–580.

<https://doi.org/10.1177/1468796811432687>

Vestøl, Jon Magne, Kristin Gundersen Hanne Hellem Kristiansen og Astrid G. Samdal. 2014. «Religion in Textbooks and among Yong Buddhists, Hindus and Muslims: A Comparative Study», *Acta Didactica Norge*, 8 (1): 1–17.

Von der Lippe, Marie og Sissel Undheim. 2017. *Religion i skolen: didaktiske perspektiver på religions- og livssynsfaget*. Oslo: Universitetsforlaget.

Emic-Etic Distinction and Islamic Studies in Oslo/Norway

AV SAMI AL-DAGHISTANI

Introduction

Islamic studies has been a contentious field, inviting discussions on theological and political aspects of its naissance.¹ The field spans various disciplines and interests by Muslim and non-Muslim scholars alike in Near East, Middle East, Arabic, Persian, and Turkish studies, as well as in religious and political thought. Its history began with early Orientalists' curiosity of studying and analyzing Muslim subjectivity and the origins of the Qur'an, which was often accompanied by an obfuscated attempt to define and set the boundaries of the field (Salaymeh 2021, 250 f).

Given what is commonly referred to as Islamic studies, either within Religious studies, Islamic theology, or Oriental studies programs in combination with the study of classical Arabic, these programs rely on various epistemologies and methodologies that are both enriching and problematic – for instance, related to how certain programs across Europe and the US envision, structure, and engage with pedagogy and the curricula they assign. In some programs across these diverse regions, as it will be indicated below, less emphasis is paid to theoretical sources and engagement from history, philosophy, ethics, and elsewhere, which would naturally stir self-examination and critique about pedagogical and research methods to study things as

¹ I would like to thank Verena H. Meyer (Leiden University), Safet Bektović (University of Oslo), Sead Zimeri (Nord University), Stephan Guth (University of Oslo) and Bjørn Olav Utvik (University of Oslo) for reading the initial draft and for their invaluable comments they have provided. I am also grateful to my academic friends and colleagues – especially to Wael Hallaq (Columbia University), Maurits Berger (Leiden University), Islam Dayeh (Ghent University), Mohammed Ghaly (Hamad bin Khalifa University, Doha), Lena Salaymeh (Oxford University), Junaid Quadri (University of Illinois at Chicago), Megan Abbas (Colgate University), and many others – with whom I have over the years engaged in discussions and debates about the nature of Islamic studies and its role in Western academy. Finally, I would also like to thank the editors of the special issue for the invitation.

nuanced and historically contingent as Islamic civilization, law, jurisprudence, and philosophy. Instead, there has been a move towards pragmatism in how departments arrange course offerings, which do not fully testify to the plurality, historical processes, or even global traditions that undergird Muslim-majority societies (Bauer 2011).

By analyzing the emic-etic distinction and a few concrete examples of Islam programs in Norwegian academia today, my contribution tries to rethink how and for whom researchers and lecturers “do,” perform, and teach Islam-related courses in general and in Norway more specifically. In this rather short piece, I survey Islam programs across four programs at two different universities in Oslo – MF Norwegian School of Theology, Religion and Society (MF); Department of Culture Studies and Oriental Languages (IKOS), which includes Middle East studies section and Religious studies section; and the Faculty of Theology (TF) – with a call to diversify epistemological and methodological approaches to Islamic studies scholarship beyond current academic structures.

My aim is to address not only crucial contemporary concerns of the academy and its pedagogy but also the value of Islamic studies for the humanities, which should bring about responsive and critical theoretical contributions beyond identity politics. In this regard, the case study carries broader, transnational implications about how Islamic studies is conceptualized in Western academy.

The Emic-Etic Discourse and Islamic Studies

The emic-etic distinction was introduced in 1964 by Marvin Harris to the field of anthropology and, by extension, to religious and Islamic studies. It is commonly understood that emic research seeks to reconstruct how individuals understand their own interests and behaviors, within their own personal contexts, as religiously driven. In other words, the emic articulates a particular religious perspective on the world. Etic scholarship, concomitantly, seeks to transcend particular religious perspectives in order to develop generalized theories to explain human behavior and action. Accordingly, the etic researcher is not bound to emic accounts but rather seeks to understand and analyze the world in which he/she lives.² Although anthropologists began to dismantle the emic-etic distinction in the late 20th century, as we shall see below, its assumptions still remain relevant in the Norwegian academy about the

² For a brief overview of the emic-etic distinction, see Till Mostowlansky and Andrea Rota, “Emic and Etic,” in *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology* (2020): 1–16. See also George D. Chryssides and Stephen E. Gregg (eds.), *The Insider/Outsider Debate: New Perspectives in the Study of Religion* (Sheffield, U.K.: Equinox Publishing 2019).

study of religion and in particular Islam. In Islamic studies more specifically, the distinction became known along the lines of Muslim insider (emic) versus academic outsider (etic) scholarship and forms of knowledge.³

For some scholars, Islamic studies have not fully “integrated” into Religious studies due to the conviction that Islamic studies scholars offer apologetic and normative approach to Islam, its history, and belief system (Hughes 2012, 314). Muslim scholars, Hughes argues, would not be capable of employing critical methods in studying Islam and might tend to be essentialist in their scholarly construction of Islam (Hughes 2012, 314), depending on their audience (Crone 1977).⁴ For Hughes, Muslim scholars are theologizing Islam and hence projecting their own liberal interpretations onto the historical religious sources. On the other hand, Juliane Hammer argues that normativity does not need to be the enemy per se but that it requires restructuring and reframing. She also points out that scholars nurture prejudice toward some type of normativities (like Islamic studies) and not others (Religious studies or Environmental humanities) (Hammer 2016, 98 f). For Oliver Scharbrodt, this separation reflects the modernist paradigm of private vs. public reason, as well as the secular non-confessional preference of the outsider perspective in Religious and Islamic studies or the adoption of methodological agnosticism that might be a continuation of Eurocentric, hegemonic discourses on Islam from the privileged vantage point of Western liberalism (Scharbrodt 2017). Scharbrodt asks if this separation of academic scholarship and identity politics might in reality be a viable option only of white (male) European academics because their identity is seen and perceived as normative, hegemonic, and therefore constitutes normality, whereas the scholarship of academics with other racial, religious, or ethnic backgrounds, is not that easily accessible because it deviates from that norm. The push for distinction between academic scholarship and identity politics is even more obscured with the changing demographics in academia, Scharbrodt warns. Those conceptualizations of Islam that merge identity politics and academic scholarship hence tend to challenge Eurocentric representations of scholars’ own religious traditions, Orientalist stereotypes, and also address issues of prejudice in religious tradition.

³ For Megan Abbas, there are some differences between the emic-etic and the insider-outsider distinctions. In her understanding, the former is about the type of research conducted, whereas the latter about the identity of the scholar/researcher. Nonetheless, she points out that many scholars in religious and Islamic studies use the two terms interchangeably. See Meggan Abbas, “Beyond the Emic-Etic Distinction: Conceptualizing Islam in Our Inter-Connected World,” draft, 2022.

⁴ See also Ragnhild Johnsrud Zorgati and Cecilie Endresen, *Mobile Muslims and Invisible Islam*, University of Oslo, accessible at <https://www.hf.uio.no/ikos/english/research/projects/mobile-muslims-and-invisible-islam/>.

Furthermore, Megan Abbas argues that “*all* efforts to define Islam carry both performative potential and normative force” (Abbas 2022, 4). Accordingly, scholars of Islam certainly do not merely describe Islam as an innate, fixed objects but “do things” to Islam, to Muslim subjects of their own study, and thus co-create discourses and conceptualization about them. She argues that academics must be willing to accept the fact that Western academics do not simply analyze but also impact the very work of Islamic and Muslim scholars and vice versa. Consequently, since no scholar works in a vacuum, scholars’ arguments are inevitably context-driven discourses that refer to past and current ideas, texts, and materialities, whether an author intends that or not.

In this sense, all academic conceptualizations of Islam are both etic and emic at the same time – they carry normative and performative nature in themselves. Abbas warns that because normativity and performativity are inevitable, they do not constitute shortcomings in and of themselves. The problem occurs when one fails to recognize this insight. In order to move beyond the emic-etic distinction – which is, as we shall see below, still very much in place in the academic study of Islam in Norway – scholars of Islam should be able to acknowledge the complex realities that we are not solely etic/outsider/objective spectators treating our objects of study as fixed, innate, stable phenomena, but since we are studying them through the very lenses of our comprehensions, understandings, perceptions, reasonings, and interpretations, we are also, at least to an extent, active/emic/normative participants in the process of defining Islam/Islamic.

The emic-etic distinction is continually present also in the Norwegian context, especially in Religious studies and more recently in Islamic studies.⁵ The distinction pertains to particular politics of knowledge – that is, the different and competing views about what ideas are important and should be seen to prevail or hold value over others – in how academic programs that offer Islam-related courses are structured. Religious studies scholars might find the following case study interesting in that they can draw parallels to other similar programs and divisions in Western academy. For instance, surveying three different institutions in Oslo – MF Norwegian School of Theology, Religion and Society (MF); Department of Culture Studies and Oriental Languages (IKOS); and the Faculty of Theology (TF) (the last two are part of the University of Oslo) – indicates that Islamic studies, despite these institutions’

⁵ The distinction has been challenged by some scholars from TF, see e.g. Ingvild Flakerud and Leirvik Oddbjørn, “The Study of Islam between University Theology and Lived Religion: Introductory Reflections,” *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 29, No. 4 (2018): 413–27, accessible at doi: 10.1080/09596410.2018.1521561.

different history, is not an independent discipline and, by extension, that these institutions place Islamic courses under the Study of Religion or as part of History. There are, of course, historical, economic, and political reasons why this is the case, given that Norway has largely been on the periphery when it comes to the study of Islam in Europe, despite the wonderful and path-breaking contributions by some of its scholars to the fields of Arabic, Turkish, and Middle Eastern studies in the last decades.⁶ The situation is further complicated by the (on the surface) clear epistemological and methodological distinction in Norway between the fields of the Study of Religion (*religionsvitenskap*) vs. Theology.⁷ This distinction presupposes that the scholars in the Study of Religion affirm the objective, historical, and theoretical approaches to religious traditions, whereas scholars in Theology engage also in prescriptive, normative analysis of religious phenomena (McCutcheon 2017; Hughes & McCutcheon 2022; Ogden 1978), even though there have been instances of cross-pollination of various methodological backgrounds through common platforms and projects in the last years.⁸ While this distinction has been often challenged by scholars who come from Religious studies themselves, in that some scholars' work indeed reaches well beyond what would be considered a normative study of (Christian) theology, the distinction still holds water in academic circles in Norway at least nominally (Eidhamar 2019, 28 f). In such context, Islam (and scholars of Islamic studies) can be easily seen as an oddity by the Study of Religion scholars, not necessarily because of one's alleged religious affiliation, but because of the lack of historical tendencies to accommodate methodologically and religiously diverse scholarship on Islamic studies in existing academic structures despite the increased emphasis on interdisciplinarity.⁹

⁶ Worth mentioning, for instance, are Einar Berg's contributions to the Qur'anic translation; Finn Theisen's to the study of Hafez; Ruth Laila Schmidt's to Urdu language and literature; Bernt Brendemoen's to Turkish and Turkish studies; Knut Vikør's to the field of Islamic law; Gunvor Mejdell's to Arabic language and literature; Kari Vogt's to public understanding of Islam; and Brynjar Lia's and Bjørn Olav Utvik's work on political Islam, among many others.

⁷ Despite occasional collaborations between the three institutions, historically and politically they have viewed each other as competitors, especially when it comes to Theology and the Study of Religion. Hence, the designation of an institution and its programs as "normative" might influence the number of students that enroll at a particular institution, which is directly linked to governmental financial support. On the history of MF and TF, see e.g. "Det teologiske fakultets historie," Faculty of Theology, University of Oslo, accessible at <https://www.tf.uio.no/om/historie/>; Tor Ivar Hansen, "MF vitenskapelig høyskole," *Store norske leksikon*, accessible at https://snl.no/MF_vitenskapelig_høyskole.

⁸ E.g. RVS Research School, which is a collaboration between Uppsala University (UU), Umeå University (UMU), VID Specialized University (VID), Norwegian University of Science and Technology (NTNU), Volda University College (HiVO), University of Oslo (UiO), University of Agder (UiA), University of Bergen (UiB), The Arctic University of Norway (UiT), and MF Norwegian School of Theology, Religion and Society. For more about the RVS Research School, see <https://rvs.mf.no/about>. See also "ATTR: Authoritative Texts and Their Receptions", a PhD school co-founded by MF, UiO, UiB, NTNU, and UiT, <https://www.tf.uio.no/english/research/phd/research-schools/attr/>.

⁹ Similar is the case with other fields in Norway, for instance with Middle East history, which is not part of European/World history; Arabic literature, which is not offered at departments of Comparative Literature

Islam Courses and Study Programs

At MF, Norway's largest center for the study of religion, theology and society, there are no Islamic studies programs, but Islam-related courses can be found in two Master programs, "Religion and Globalization" and "History of Religion," in addition to the BA programs that are taught in both Norwegian and English.¹⁰ Furthermore, the vast majority of the faculty who are offering courses on Islam are trained in Religious studies, Sociology, History, and other fields, and not in classical or modern Islamic studies (whereby Arabic would be a necessary language component). IKOS offers courses in the field of Area studies, that is, primarily in politics, society, culture, and languages of the modern Middle East, rather than Islamic studies per se.¹¹ Already in 2007, a committee was put together by the rectorate of the University of Oslo to establish a Center for Islamic Studies, which due to the lack of resources never came to fruition.¹² Moreover, there has been a push to restructure programs in Middle East studies in order to cut specializations and to marketize those programs that would be linked to students' higher employability rates. This is true not just for IKOS but across academic departments in Norway and elsewhere.¹³ At the section of the Study of Religion at IKOS,¹⁴ which according to some scholars offers an objective study of Islam (religion),¹⁵ the courses on offer cover a fraction of the global

and Literary Theory, but at Middle East Studies departments; Islamic philosophy, which is not offered at Philosophy departments, and other fields. A similar problem can be found across Europe, too. For instance, Barbara Winckler, a Professor in Arabic Literature at the WWU Münster, states that "In our field – Arabic, Islamic or Middle Eastern studies –, students tend to choose topics related to political Islam, social movements or Islamic law, as those seem more likely to provide job opportunities. The broader public discourse, too, is mainly focused on these kinds of topics... On a broader scale, knowledge production concerned with world regions beyond Europe and North America is marginalized, as it is typically not included in the 'systematic' disciplines, such as history, philosophy, political science or literary studies, that are mainly focused on Western contexts." See e.g. Barbara Winckler, "The Potential of Arabic Literary Studies: (Re)Situating the Field Between 'Systematic' Disciplines and Area Studies in Western Academia," *Forum Transregionale Studien*, August 2022, accessible at <https://trafo.hypotheses.org/40028>. For a similar argument in the field of Arabic-Islamic philosophy, see Elizabeth Suzanne Kassab, "On Contemporary Arab Philosophy as a Field of Study," *Forum Transregionale Studien*, October 2021, accessible at <https://trafo.hypotheses.org/31052>.

¹⁰ For more on MF's programs and course offerings, see <https://mf.no/en/studies/programmes>.

¹¹ For more on IKOS programs and course offerings, see <https://www.hf.uio.no/ikos/studier/index.html>.

¹² I would like to thank Bjørn Olav Utvik for bringing this to my attention and for providing a full report on the establishment of the center.

¹³ On debates on internationalization in academia and introduction of tuition fees in Norway, see e.g. Karen Anne Okstad, "How Can We Meet the Rapid Growth in Internationalisation at Norwegian Universities?," University of Stavanger, 2022, accessible at <https://www.uis.no/en/about-uis/how-can-we-meet-the-rapid-growth-in-internationalisation-at-norwegian-universities>; Ole Kristian Dyskeland & Regina Paul, "Are we Dissuading International Talents from Norwegian Academia?," *Khrono*, 2023" accessible at <https://www.khrono.no/are-we-dissuading-international-talents-from-norwegian-academia/783447>; Sophie Hogan, "Norway Confirms End of Free Non-EU Tuition to Dismay of Student Groups," *The Pie News*, 2023, accessible at <https://thepienews.com/news/norway-non-eu-tuition-fees/>; Regheringe, "Slik er lovforslaget om studieavgift for utenlandske studenter," 2023, accessible at <https://www.regjeringen.no/no/aktuelt/slik-er-lovforslaget-om-studieavgift-for-utenlandske-studenter/id2968132/#:~:text=Stortinget%20har%20vedtatt%20at%20fra,gjelde%20for%20flyktninger%20og%20utvekslingsstudenter>.

¹⁴ For more on the department of the Study of Religion at the University of Oslo, see <https://www.hf.uio.no/ikos/english/people/aca/study-of-religion/tenured/>.

and historical phenomenon of Islam. This is not surprising, since there are only three faculty members who teach Islam-related courses. Some of the courses are, for instance, “Islam in Europe” and “Islam: Myths and lived religion,” in addition to other more general courses in the study of religion. The programs, however, do not offer training in Islamic legal discourse, Islamic philosophy, Islam in South (and Southeast) Asia, Islamic arts, Islamic intellectual history, and/or Islamic epistemology from the perspective of intellectual history, which would per se be distinct from theological analysis of the phenomenon of Islam. Further, employing specialists from the Middle East or South(east) Asia would also naturally bring into conversation varied and competing epistemological and methodological perspectives and traditions on Islam at the respective department(s).¹⁶ The institutional developments at these departments, of course, have to do with the lack of resources as they do with the expansion of the section of the Study of Religion over the years that has prioritized a particular approach to Islam.

The Faculty of Theology (TF) at the University of Oslo seems to have – in the Norwegian context – the most substantial course offerings in what is called “Islamic theological studies” (Teologiske islamstudier) as part of faculty’s profile in Interreligious studies, having courses in Islamic philosophy, theology, aesthetics, and others.¹⁷ There are also plans to further expand Islamic studies at TF in the near future by offering a specialization in Islam. Yet, TF is by the Study of Religion scholars

¹⁵ This view was in different capacity offered by Ragnhild Zorgati, a Professor in the Study of Religion, during conversations at two events in Oslo: at the Forkningsetisk seminar og Islam, Faculty of Theology, University of Oslo, November 1, 2023; and at Boklansering: Moral og etikk i islam, Faculty of Theology, University of Oslo, December 14, 2023. Furthermore, for Zorgati, IKOS programs are comparable to the Islamic studies programs found elsewhere, such as at McGill University. The Institute for Islamic Studies (IIS) at McGill, however, has hosted some of the world’s specialists in Islam, including Toshihiko Izutsu, Fazlur Rahman, Wael Hallaq, and many others. Moreover, the institute has produced numerous graduates in Islamic studies who have gained prominent positions in their own respective countries, most notably, in Pakistan and Indonesia. While this is not unproblematic in and of itself, in terms of where knowledge about Islam is produced and then further reproduced, the two institutions – IIS and the section of the Study of Religion at UiO – are in my opinion different, in that IIS has been offering core courses in Islamic sciences and the languages of the Muslim world, in addition to courses in other areas and disciplines. For a comparative view for programs in Islamic studies at the Institute for Islamic Studies at McGill University, see <https://www.mcgill.ca/islamicstudies/>.

¹⁶ This is a fairly established practice at other international institutions across Europe and North America. See, for instance, the interdisciplinary Islamic and Middle East studies programs and faculty’ specializations at Leiden University (The Netherlands), <https://www.universiteitleiden.nl/en/nvic/education/arabic-islamic-studies> and <https://www.universiteitleiden.nl/en/education/study-programmes/master/middle-eastern-studies-research>; Lund University (Sweden), <https://www.ctr.lu.se/en/research/research-disciplines/islamology/>; the University of Michigan (Ann Arbor), <https://lsa.umich.edu/middleeast>; Columbia University (New York City), <https://www.mei.columbia.edu> and <https://www.mei.columbia.edu/islamic-studies-at-columbia-university>; and McGill University (Montreal, Canada).

¹⁷ For more on TF’s programs and course offerings, see <https://www.tf.uio.no/english/index.html>; https://www.uio.no/english/studies/programmes/relroots-master/index.html?gad_source=1&gclid=CjwKCAjwzN-vBhAkEiwAYiO7oIZ2HB5sM60zsyY4k0Pn7RsuoJ9NBAJwnnfbK59xjSRED39k9ePmsRoC2vAQAvD_BwE. See also “Fagfelt: Islam,” Det teologiske fakultet, UiO, accessible at <https://www.tf.uio.no/om/fagfelt/islam.html>.

often designated as offering primarily normative study of religious traditions, especially Islam (Flaskerud & Oddbjørn 2018, 423).

The examples in Norway (Oslo) are perhaps by no means unique, since division between various academic departments and their focus on emic/etic discourse in relation to Islam can be found elsewhere in Europe, too.¹⁸ Nonetheless, these varied programs leave us with a series of questions – who is doing Islamic studies and whom is it made for? What are the academic backgrounds of lecturers at these institutions and who has the upper hand in deciding what type of knowledge is applicable in classrooms? Who determines what is etic or emic knowledge based on preconceived notions of this very division and of Islam scholars' work? And, perhaps even more importantly, what kind of students are we producing and what kind of training are the students receiving when it comes to fundamental theories in Islamic studies and Postcolonial theory as part of their curricula, in addition to extensive language training?

Non-comprehensive offerings of Islam-related courses based on the fixed or unchallenged emic/etic division carry an epistemological problem. Departments that study Islam and the Muslim world while neglecting historical-critical research on Islamic sciences and their epistemic significance have little chance of succeeding in educating young people about the humanity of pedagogy, let alone about an informed study of Muslim thought and practice beyond the idea of the “other.” Rather, we might ask ourselves how did the 1,400 years old tradition survive and evolve in academic circles and how should it be analyzed in our global and interdependent world in which we live – what kind of methods and epistemologies do we need in order to critically evaluate Islamic traditions and the very field of Islamic studies? Perspectives that employ the fixed emic-etic dichotomy present an aggregate group of problems that leave out a comprehensive, critical study of Islamic heritage, both classical and modern, under the pretext of such scholarship being “normative”. A critical study of Islamic traditions is not about lamenting the loss of *Shari‘a*'s moral law or about a normative study of religious tradition, but rather about a rational project that should (also) be rooted in local (indigenous) structures of thought processes, narratives, and

¹⁸ Moreover, departments' description of programs in Middle East and Islamic studies is often linked to a particular institutional vision which reflects also the course offerings. For instance, at Radboud University in the Netherlands, Islam studies program is described as focusing “on Islam in the formative period as well as on its contemporary social, cultural, and political expressions in both the Middle East and Europe. Its research deals with four fundamental *tensions* in Islam: inclusion – exclusion; religion – politics; the individual – the collective; and finally, the *tension* between the religious and the secular. The first two have been characteristic of Islam since its inception, the last two are predominantly modern and have emerged after the *confrontation* with the West and its specific political order, legal system, social structures and cultural norms and practices, giving rise to new internal dynamics.” (emphasis mine). For more, see <https://www.ru.nl/islamstudies/>.

sources, based on original languages of Arabic, Turkish, Persian, Urdu, Bahasa Indonesia, Bosnian, and beyond. This also entails a rethinking of the center-periphery dichotomy as a geographical and epistemological division (Kaps & Komlosy 2013), in terms of what constitutes a scientific approach to and study of Islam/Islamic. Concerning narrowing the gap between the different understandings of normativity by Islamic studies and the Study of Religion scholars, we might ask how does our own positionality as scholars and educators alter in our own classrooms when we for instance replace a novel as a legitimate form in Western literary canon for orality found in indigenous African cultures as a source of knowledge? How does our comprehension of normativity (of religion) change if we introduce to our students, for instance, Ibn Khaldūn's view on history and society (Ibn Khaldūn 2000; Ibn Khaldūn 1996) or Izutsu's idea of Qur'anic concepts (Izutsu 2002) as points of departure, and skip referring to dominant figures in Religious studies, such as Durkheim, Weber, Eliade, Geertz (Pickering 1984; Weber 2017; Eliade 1963), and others, whose works usually serve as anchors for providing definitions of key terms in the field. In order to reach beyond the normative/descriptive dichotomy, we must occupy an ability to move between and among various intersectional identities – or as Ogunnaike argues – it is an imperative to acquire multilingualism of various intellectual traditions (Ogunnaike 2022; Ogunnaike 2017).

Conclusion

It is more important *how* we study Islam than *who* teaches Islam, and to what extent programs and course offerings intend to provide a comprehensive historical account of both classical and modern expressions of Islamic thought and practice. One then must ask how scholars' various roles as scholars contour those studies, and in what ways Islamic studies offers a contribution to humanities (Morgenstein & Ayubi 2016, 641).

If there is no pure or raw Islam somewhere in the past that has been contaminated by cultural and political norms of modern (liberal) interpretations, then, there is equally no pure objective scholarship of Islam outside of culture, politics, and production of knowledge that is carried out by (the Study of Religion) scholars of Islam in Western academy. This has been asserted by thinkers from the post-Orientalist critique of Islamic studies, and, in addition to Edward Said, include Talal Asad, Wael Hallaq, Saba Mahmood, Sean McLoughlin, and numerous other scholars (Said 1979; Asad 2009; Hallaq 2018; Asad, Butler, Mahmood 2013; McLoughlin 2007). Understandably, academic scholarship must move beyond identity politics, in order to un-

derstand historical processes and modern expressions of any religious tradition, but the key issue in contemporary Islamic studies seems to be the very politics of the production of knowledge of and about Islam.

For Walter Mignolo, modernity's history is linear and singular, in that it provides a single line of narrative (Mignolo 2007, 456; Mignolo 2011), which is diametrically opposite to Islam's polyvalent epistemic cultures that nurtured an array of methods and paths to truth (Bauer 2011; Ahmed 2015). When orientalism developed it was commanded by the political and economic structures of the nation states. Orientalism as cultural tradition of modernity is based on theory of progress and linear history (Hallaq 2018; Mignolo 2007, 472; Hunfeld 2022). Its rational tradition of inquiry encapsulates an Euro-American paradigm and has two centuries of existence. Writing about Islam as a modern trend that arose during colonialism is necessarily political. Rethinking theoretical frameworks and methodological strategies to study Islam is therefore similarly necessarily political. Since power relation is very important in this debate, to have an informed discourse about Muslim thought and practice in the twenty-first century, the best post-colonial approach would be to delve into languages, cultures, and texts of both classical and modern Islam through its multiple and polyvalent expressions that challenge the prevalent understanding of what constitutes rational, objective study of the other. Since representation is shaped by predeterminations of power, scholars in Islamic studies are in a need of new categories of knowledge so that they can include varied pedagogies beyond the methodological determinants from the Study of Religion.

There is a lack of theoretical clarity in how Islamic studies fits (or not) in existing Religious studies programs. One way of remedying this is to continue introducing students (and faculty) to an array of methods and epistemologies, as well as training in interdisciplinary Islamic studies – including epistemologies, approaches to, and cosmologies of Islamic ethics, philosophy, intellectual history, jurisprudence, mysticism, and literature – the vast majority of which seem to be chronically absent. Incorporating non-European and non-Western traditions indicates that sources of knowledge are, first, different (not less rational) from those found in Western academy, and second, multiple. Our task as scholars in Islamic studies is to actively try to introduce these sources of knowledge production to students if preserving a well-rounded and critical engagement with the academic field is a prerogative.

Bibliography

- Abbas, Meggan. 2022. "Beyond the Emic-Etic Distinction: Conceptualizing Islam in Our Inter-Connected World." Draft.
- Ahmed, Shahab. 2015. *What is Islam?*. Princeton: Princeton University Press.
- Asad, Talal. 2009. "The Idea of Anthropology of Islam." *Qui Parle*, Vol. 17 (2): 1–30.
- Asad, Talal, Brown, Wendy, Butler, Judith and Mahmood, Saba (eds.). 2013. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. New York: Fordham University Press.
- Bauer, Thomas. 2011. *Die Kultur der Ambiguität*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Chryssides, George D. and Gregg, Stephen E. (eds.). 2019. *The Insider/Outsider Debate: New Perspectives in the Study of Religion*. Sheffield, U.K: Equinox Publishing.
- Crone, Patricia. 1977. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dyskeland, Ole Kristian & Paul, Regina. 2023. "Are we Dissuading International Talents from Norwegian Academia?." *Khrono*, accessible at <https://www.khrono.no/are-we-dissuading-international-talents-from-norwegian-academia/783447>.
- Eidhamar, Levi Geir. 2019. "Innenfra eller utenfra, faligig eller personlig?." *Prismet – IKO Forlaget* (1): 27–46, accessible at <https://journals.uio.no/prismet/article/view/6855>.
- Eliade, Mircea. 1963. *The Sacred and the Profane*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
- Flaskerud, Ingvild and Oddbjørn, Leirvik. 2018. "The Study of Islam between University Theology and Lived Religion: Introductory Reflections." *Islam and Christian-Muslim Relations*, 29 (4): 413–27.
- Hallaq, Wael B. 2018. *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*. New York: Columbia University Press.
- Hammer, Juliane. 2016. "Gender Matters: Normativity, Positionality, and the Politics of Islamic Studies," special issue of the *Muslim World* 106 (October 2016) on "Shifting Boundaries: The Study of Islam in the Humanities": 655–670.
- . 2016. "To Work for Change: Normativity, Feminism, and Islam." *Journal of the American Academy of Religion*, 84 (1): 98–112, <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfv097>.

- Hansen, Tor Ivar. 2024. "MF vitenskapelig høyskole." *Store norske leksikon*, accessible at https://snl.no/MF_vitenskapelig_høyskole.
- Hogan, Sophie. 2023. "Norway Confirms End of Free Non-EU Tuition to Dismay of Student Groups." *The Pie News*, accessible at <https://thepienews.com/news/norway-non-eu-tuition-fees/>.
- Hughes, Aaron. 2012. "The Study of Islam Before and After September 11: A Provocation," *Method and Theory in the Study of Religion*, 24 (24–25): 314.
- Hughes, Aaron W. and McCutcheon, Russell T. (eds.). 2022. *What Is Religion?: Debating the Academic Study of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Hunfeld, Katharina. 2022. "The Coloniality of Time in the Global Justice Debate: De-centring Western Linear Temporality." *Journal of Global Ethics*, 18 (1): 100–117.
- Ibn Khaldūn. 2000. *Tarīkh Ibn Khaldūn*, 8 vols. Beirut: Dār al-Fikr.
- . 1996. *Shifā' al-Sā'il wa Tahdhīb al-Masā'il*. edited by Moḥammad Muṭī' al-Ḥāfīz. Damascus: Dār al-Fikr.
- Izutsu, Toshihiko. 2002. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Kaps Klemens, and Komlosy, Andrea. 2013. "Centers and Peripheries Revisited." *Review* (Fernand Braudel Center), 36 (3–4): 237–264.
- Kassab, Elizabeth Suzanne. 2021. "On Contemporary Arab Philosophy as a Field of Study." *Forum Transregionale Studien*, accessible at <https://trafo.hypotheses.org/31052>.
- McCutcheon, Russell T. 2017. "What is the Academic Study of Religion?." The University of Alabama, accessible at <https://religion.ua.edu/wp-content/uploads/2017/07/mccutchintrohandout.pdf>;
- McLoughlin, Sean. 2007. "Islam(s) in Context: Orientalism and the Anthropology of Muslim Societies and Cultures." *Journal of Beliefs & Values*, 28 (3): 273–296.
- Mignolo, Walter. 2007. "Delinking." *Cultural Studies*, 21 (2/3): 449–514.
- . 2011. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham & London: Duke University Press.
- . 2020. "Coloniality and Globalization: A Decolonial Take." *Globalizations* (Globalization Matters: Is an Integrated Theory of Globalization Possible, or Desirable?), 18 (5): 720–737.
- Morgenstein Ilyse R. and Ayubi, Zahra. 2016. "Shifting Boundaries: The Study of Islam in the Humanities." *The Muslim World*, 106 (4): 641–794.

- Mostowlansky, Till and Rota, Andrea. 2020. "Emic and Etic." In *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*, 1-16. <http://doi.org/10.29164/20emicetic>
- Ogden, Schubert M. 1978. "Theology and Religious Studies: Their Difference and the Difference It Makes." *Journal of the American Academy of Religion*, 46 (1): 3-17.
- Ogunnaike, Oludamini. 2017. "African Philosophy Reconsidered: Religion, Race, and Rationality." *Journal of Africana Religions*, 5 (2): 181-216.
- . 2020. *Deep Knowledge: Ways of Knowing in Sufism and Ifa, Two West African Intellectual Traditions*. State College, PA: Pennsylvania State University Press.
- . 2022. "From Theory to Theoria and Back Again and Beyond: Decolonizing the Study of Africana Religions." *Journal of Africana Religions*, 10 (2): 174-211.
- Okstad, Karen Anne. 2022. "How Can We Meet the Rapid Growth in Internationalisation at Norwegian Universities?." *University of Stavanger*, accessible at <https://www.uis.no/en/about-uis/how-can-we-meet-the-rapid-growth-in-internationalisation-at-norwegian-universities>
- Pickering, W.S.F. 1984. *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*. The Lutterworth Press, James Clarke & Co Ltd.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Book.
- Salaymeh, Lena. 2021. "Decolonial Translation: Destabilizing Coloniality in Secular Translations of Islamic Law." *Journal of Islamic Ethics*, 5 (1-2): 250-277.
- Scharbrodt, Oliver. 2017. "Mid-East By North West – The Inaugural Lecture of Professor Oliver Scharbrodt," accessible at <https://www.youtube.com/watch?v=L8t0HqjLwYo>
- Weber, Max. 2017. *Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus*. Stuttgart: Reclam.
- Winckler, Barbara. 2022. "The Potential of Arabic Literary Studies: (Re)Situating the Field Between 'Systematic' Disciplines and Area Studies in Western Academia." *Forum Transregionale Studien*, accessible at <https://trafo.hypotheses.org/40028>
- Zorgati, Ragnhild Johnsrud and Endresen, Cecilie. 2018. *Mobile Muslims and Invisible Islam*, University of Oslo, accessible at <https://www.hf.uio.no/ikos/english/research/projects/mobile-muslims-and-invisible-islam/>

Internet links:

- Department of Culture Studies and Oriental Languages (IKOS), University of Oslo, <https://www.hf.uio.no/ikos/studier/index.html>
- Det teologiske fakultet, UiO, <https://www.tf.uio.no/english/index.html>
- Det teologiske fakultet, UiO, https://www.uio.no/english/studies/programmes/relroots-master/index.html?gad_source=1&gclid=CjwKCAjwzN-vBhAkEi-wAYiO7oIZ2HB5sM60zsyY4k0Pn7Rsuoj9NBAJwnnfBK59xjSRED39k9ePm sRoC2vAQA vD_BwE
- “Det teologiske fakultets historie,” Faculty of Theology, University of Oslo, <https://www.tf.uio.no/om/historie/>
- “Fagfelt: Islam.” Det teologiske fakultet, UiO, <https://www.tf.uio.no/om/fagfelt/islam.html>
- Institute of Islamic Studies, McGill University, <https://www.mcgill.ca/islamicstudies/>
- Islamic studies, Leiden University, <https://www.universiteitleiden.nl/en/nvic/education/arabic-islamic-studies>
- Islamic studies, Lund University, <https://www.ctr.lu.se/en/research/research-disciplines/islamology/>
- Islamic Studies, Columbia University, <https://www.mei.columbia.edu>
- Islamic Studies, Columbia University, <https://www.mei.columbia.edu/islamic-studies-at-columbia-university>
- Islamic studies, Radboud University, <https://www.ru.nl/islamstudies/>
- MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn, <https://mf.no/en/studies/programmes>.
- Middle East studies, Leiden University, <https://www.universiteitleiden.nl/en/education/study-programmes/master/middle-eastern-studies-research>
- Middle East Studies, University of Michigan, <https://lsa.umich.edu/middleeast>
- Regjeringen.no. 2023. “Slik er lovforslaget om studieavgift for utenlandske studenter.” <https://www.regjeringen.no/no/aktuelt/slik-er-lovforslaget-om-studieavgift-for-utenlandske-studenter/id2968132/#:~:text=Stortinget%20har%20vedtatt%20at%20fra,gjelde%20for%20flyktninger%20og%20utvekslingsstudenter>
- Study of Religion section, University of Oslo, <https://www.hf.uio.no/ikos/english/people/aca/study-of-religion/tenured/>

Islamsk universitetsteologi – i Oslo?

AV ODDBJØRN LEIRVIK

Islamsforskning har i varierende grad vore ein del av porteføljen til teologar og religionshistorikarar i Norge. På 1800-talet var det særleg den semittiske språkkompetansen til gammalteologiske forskarar det handla om, i form av arabiskkunnskap. Men liksom i Europa elles var forholdet mellom teologi og religionshistorie til dels sterkt spenningsfylt. Universitetet i Oslo fekk ein eigen lærestol i religionshistorie i 1914 med Wilhelm Schencke (1869–1946) som den første professoren i faget. I samband med etableringa av den nye lærestolen gjekk bølgene høgt når det gjaldt plasseringa av det nye faget: Skulle faget ligge ved Det teologiske fakultet (TF), eller ved Det historisk-filosofiske? (HF) Meir fundamentalt handla det om teologien sin legitimitet ved universitetet, som Schencke sterkt bestridde. I sin radikale kritikk av teologien som universitetsfag kunne han uttrykke seg slik: «Det teologiske fakultet er universitetets betændte blindtarm, som maa opereres vek før jo heller» (Halden 2007, 218).¹

Når det gjaldt islam som lærdomssemne, var Schencke den første som omsette Koranen til norsk – eit storverk som dessverre ikkje er tilgjengeleg i sin heilskap, berre som *Koranen i utvalg*. I sine populære foredrag og artiklar om islam målbar han eit religionskritisk perspektiv og konstaterte «at moderne muslimer søker å frigjøre islam fra det tidsbestemte og tilfeldige som fremdeles klebet til den» (Halden 2007, 196).

Koranomsettaren Einar Berg knytte islam til ei personleg, innlevande haldning som gjerne kan kallast (jf. hans bok frå 1982: *Islam. Fra konflikt til dialog*). I forordet til si koranomsetting (1. utgåve 1980) skriv Berg: «Måtte denne Koran-oversettelsen fremme respekt og forståelse for dem som søker veien til Guds rike under Islams fane.»² Berg omsette også sentrale verk av muslimske reformtenkarar.³

¹ Note 874, jf. *Tidens Tegn* 28.01.1913.

² Sitert etter forordet til Bergs koranomsetting.

Også andre islamforskarar frå siste halvdel av 1900-talet (særleg Harris Birkeland) kombinerte islamstudiar med semittiske språk, islamstudiar og kristen teologi. Bortsett frå Schenckes krasse teologikritikk var det openbert ikkje så aktuelt for dei aktuelle forskarane å sette teologi og religionshistorie opp mot kvarandre.

Spørsmålet om islamsk teologi ved universitetet i større målestokk kom på dagsordenen først ved byrjinga av 2000-talet då det kom ei heil bølge av islamstudiar i form av master- og doktorgradsstudiar frå nær sagt alle høgskular og universitet. Den nye interessa var trigga av fleire faktorar: dei nye religionsfaga i skulen; det stadig meir synlege muslimske nærværet i det norske samfunnet; og dramatiske hendingar nasjonalt og globalt der islam vart assosiert med politisk konflikt og kjønnsrelatert undertrykking. Alt dette kalla på universitetsbaserte islamstudiar på like fot med kristendomsstudiar og vitaliserte religionsstudiar generelt.

Den nye kulturelle situasjonen aktualiserte også behovet for dialogorienterte religionsstudia som universitetsfag. Universitetet i Oslo var tidleg ute og etablerte i 1999 (truleg som det første universitetet i Europa) det ein kalla «interreligiøse» studiar (Leirvik 2011; 2014; Gustafson 2020, 269). Fagleg sett trekker interreligiøse studiar ikkje berre på teologien, men også på andre fagtradisjonar. Dei er kjenne-teikna av ei relasjonell tilnærming til religionsstudiar som utforskar «rommet imellom» dei religiøse tradisjonane.

Frå religionsvitskapleg hald har «det dialogiske perspektivet» som vitskapleg tilnæringsmåte til religionsstudiar blitt møtt med skepsis av mange, sidan det har vore assosiert med teologi og kristendomsdominerte studiar med liten relevans for religionsvitskaplege forskingsperspektiv.⁴ Det er her verd å merke seg at Det teologiske fakultet (TF) ikkje sjølv brukar nøkkelordet (religions)dialog som karakteristikk av si nye satsing, men heller (som eg har peika på) «interreligiøse» studiar. Det sentrale stikkordet er «relasjonelle» religionsstudiar, med fokus på korleis dei ulike religiøse tradisjonane og livssyna påverkar kvarandre.

Den nye bølga av religionsstudiar frå byrjinga av 2000-talet var og er markert fleir-fagleg. For UiO sin del kjem den til uttrykk i sterke og varierte fagmiljø ved Det humanistiske fakultet, med stor vekt på områdestudiar. Ved TF pregar den særleg det nye fagområdet interreligiøse studiar.

³ Sjå hans omsettingar av sentrale verk frå islamistiske (Abu A'la Maududi) og liberale (Mahmud Muhammad Taha) reformtenkarar.

⁴ «The dialogue perspective is mostly considered irrelevant for the Science of Religion, because the starting point of this dialogue is in the Christian world view, and other religions are understood from a Christian perspective.» (Sælid Gilhus og Jacobsen 2014, 67)

Spørsmålet har også meldt seg om det kunne vere grunnlag for ein fusjon av Det historisk-filosofiske fakultet (HF) og Det teologiske fakultet (TF) på religionsfeltet. Eit felles bachelorstudium i «Religion og samfunn» vart faktisk prøvd ut i perioden 2003–2010, men stranda ein stad i spenningsfeltet mellom HF og TF.

Det var i denne perioden (i 2007) at eit forslag kom opp til eit meir spesialisert og tverrfagleg islamsenter. Utvalet vart leidd av prorektor Haakon Benestad og inkluderte fire fakultet (TF, HF, S2, Juss). Interessant nok vart også Islamsk Råd invitert til å vere med i utvalet, som eit ønske frå utvalet si side om å vere relevant i det muslimske sivilsamfunnet.

Det faglege tyngdepunktet i det forslaget som utvalet kom fram til, spegla dei sentrale elementa i den islamske lærdomsstradisjonen, men med nokre klart moderniserande element (for eksempel, kjønnsperspektiv). Forslaget gjorde framlegg om islamrelaterte program på bachelor- og masternivå, med faglege ressursar frå dei ulike fakulteta.

Forslaget tok særleg til orde for meir undervisning og forskning innanfor det ein kalla «de klassiske islamske kjernefagene»; Med det meinte ein Korantolking, hadithstudiar, rettsvitskap, truslære, islamsk mystikk og filosofi. Rapporten brukar altså ikkje ordet «teologi» som overskrift men uttrykket «dei klassiske islamske kjernefaga.»

Kva skjedde så med denne tverrfaglege visjonen av styrkt innsats frå UiO på islamfeltet? I første omgang, ingenting. Forslaget stranda nok på den gamle rivaliseringa mellom HF og TF når det gjaldt leiarskap og lokalisering av det foreslåtte senteret. I staden oppretta HF eit vidtfermande «Senter for islam- og Midtøstenstudier» medan TF tok nye skritt innanfor interreligiøse studiar og det fakultetet også kalla «teologisk orienterte islamstudiar».

Inspirasjonen til etablering av eigne senter for islamsk teologi kom for TF særleg frå Tyskland der ein rundt 2010 var i gang med å etablerte fem senter for teologiske islamstudiar, ved sidan av dei protestantiske og katolske teologiske fakulteta. Det same året får TF tildelt ti nye studieplassar frå UiO sentralt til å utvikle teologisk orienterte islamstudiar i Norge. Dei friske midlane gjorde det mogeleg for TF å tilsette nye medarbeidarar på islamfeltet, med stipendiatar og to førsteamanuensar i høvesvis Islamsk teologi og filosofi, og interreligiøse studiar og Koranhermeneutikk.

På dette fundamentet har så fakultetet utvikla eit studietilbod i teologiske islamstudiar, med studieemne innanfor dei klassiske islamske kjernefaga som 2007-rapporten etterlyste: koranlesing; Muhammad og hans arv; islamsk mystikk; islamsk filosofi,

samt emne som islam, ritual og estetikk; islamsk sosialetikk og islamsk omsorgsarbeid; og interreligiøse studieemne som islam, kristendom og Vesten. I tillegg er islamkomponentar inkludert i fleire andre fag ved fakultetet. Men eigne studieprogram på islamfeltet har ein (per 2024) ikkje etablert. I staden tilbyr fakultetet enkelt-emne (sjå ovanfor) som kan inngå som spesialisering innanfor etablerte studieprogram som Religion og samfunn der det dei siste åra også har blitt skrivi eit stort tal islamrelaterte masteroppgåver.

Som overskrift over det nye studietilbodet har ein som nemnt brukt uttrykket «teologisk orienterte islamstudiar» eller ganske enkelt «islamsk teologi og filosofi».⁵

For å sette TF si islamsatsing i eit vidare, internasjonalt perspektiv har ein også tatt i bruk uttrykket «islamsk universitetsteologi» som namn på teologiske islamstudiar ved sekulære universitet. Uttrykket «universitetsteologi» speglar den kristne universitetsteologien som har ei lang historie med kritisk samspel mellom (1) akademia, (2) trussamfunna og (3) det sekulære samfunnet. Dette er denne triaden som den amerikanske teologen David Tracy nyttar når han taler om teologien sine tre offentlegheiter ('publics', Tracy 1981). Kan denne måten å tenke på gi meining også for ein islamsk universitetsteologi?

Grunnleggande sett er den moderne universitetsteologien prega av ei karakteristisk veksling mellom kritisk og konstruktivt arbeid med dei aktuelle tradisjonane. Det konstruktive elementet inneber at studentar og forskarar er invitert til å vere med på å utvikle dei aktuelle tradisjonane – ikkje berre studere dei. Det handlar såleis om aktørperspektivet på akademisk utdanning – forskning. Universitetsteologien samhandlar som nemnt med resten av akademia. Men den står også i kritisk dialog med trussamfunna og med ulike former for levd religion. Eit overordna forskingsspørsmål er kva som skjer med islamsk teologi når den (liksom den kristne universitetsteologien), blir ein del av det sekulære universitetet, og står i dialog med andre kulturelle og teologiske tradisjonar. Blir den islamske teologien meir allmenn i si tilnærming? Vil ein sjå at islamsk lov trekker i retning av allmenn etikk? Vil fokus ligge på religionsfilosofi heller enn på islamsk dogmatikk? Og vil tradisjonell koraneksegese gli over i moderne koranhermeneutikk? Det handlar i så fall ikkje om avskaffing av dei partikulære måtane å drive teologi på, men om vektforshifting i retning av det universelle. Her blir det avgjerande kva spørsmål som blir ståande sentralt i den interreligiøse samtalen og kven – innanfor og utanfor akademia – som i praksis får legge premissane for den offentlege samtalen.

⁵ TF etablerte i 2001 forskningssamarbeid med Teologiska institutionen ved Uppsala universitet som opererer med nettopp denne rubrikken («islamsk teologi og filosofi»).

Til sist ein kommentar om «imamutdanning». Dei islamrelaterte studietilboda som TF (og andre aktørar) tilbyr har ikkje blitt marknadsført som imamutdanning. I staden for «muslimske» studietilbod tilbyr fakultetet praktisk-teologiske program med fokus på religiøst og livssynsmessig leiarskap i det plurale samfunnet – og med muslimske leiarar som den største deltakargruppa.

Med tanke på dei meir teologiske emnetilboda som TF tilbyr bør det vere aktuelt å sjå desse som ei form for etter- og vidareutdanning, men grunnleggande som valemne for alle kategoriar av studentar som søker kritisk, konstruktiv og dialogisk islamkompetanse. Ein generell visjon kan vere at islamsk universitetsteologi blir integrert i dialogiske lærings- og forskingsmiljø der dei relevante universitetsfaga trekker på tradisjonelle så vel som moderniserande ressursar. Og at dei aktuelle faga finn måtar å samarbeide på innanfor det mangfaldige islamfeltet.

Litteratur

- Berg, Einar. 1982. *Islam. Fra konflikt til dialog*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Sælid Gilhus, Ingvild og Knut A. Jacobsen. 2014. «From the History of Religions to the Science of Religion in Norway.» *Temenos* Vol. 50 (1): 63–78.
<https://doi.org/10.33356/temenos.46250>
- Gustafson, Hans. «Conclusion», 2020. *I Interreligious Studies. Dispatches from an Emerging Field*, redigert av Hans Gustafson, 267–271. Waco: Baylor University Press.
- Halden, Sidsel. 2007. *Wilhelm Schencke. En omstridt pioner. Etableringen av religionshistorie som et akademisk fag i Norge*. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Leirvik, Oddbjørn. 2014. *Interreligious Studies. A Relational Approach to Religious Activism and the Study of Religion*. London: Bloomsbury.
- Leirvik, Oddbjørn. 2011. «Interreligiøse studiar ved Det teologiske fakultet». I *Teologi og modernitet. Universitetsteologien i det 20. hundreåret*, redigert av Hallgeir Elstad og Tarald Rasmussen, 261–289. Oslo: Unipub.
- Tracy, David. 1981. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad.

Christopher Andreas Holmboe, Paris og et akademisk orientalistisk nettverk på 1800-tallet

Noen kommentarer

AV GUNVOR MEJDELL

I *Nordic Orientalism. Paris and the Cosmopolitan Imagination 1800–1900*¹ beskriver og analyserer Elisabeth Oxfeldt hvordan «orientalismen» innen kunst og litteratur medvirket til forestillingen om den nordiske (danske og norske) egenart: i forhold til både det kontinentale europeiske, med det nordiske som kulturell periferi, og til de fremmede kulturer og samfunn i det nære og fjerne Østen. Særlig hadde det kosmopolitiske miljøet i Paris sterk tiltreknings- og påvirkningskraft på de nordiske intellektuelle. Christopher Andreas Holmboe (1796–1882) var den første norske professor i «østerlandske sprog». I et mindre arbeid med vekt på Holmboes oversettervirksomhet² førte kildene meg til en annen linje av «nordisk orientalisme» på 1800-tallet, nemlig den akademiske. Også der fører sporene til Paris, nærmere bestemt til *École des Langues Orientales Vivantes* (etablert i 1795) og den legendariske franske orientlisten Silvestre de Sacy (1758–1838). I dette bidraget trekker jeg fram hvordan Holmboe, hans samtidige i Norden og hans etterfølgere ved universitetet i Christiania/Kristiania /Oslo var knyttet til dette akademiske nettverket av orientalistere som sprang ut av det franske miljøet tidlig på 1800-tallet.

Orientalismen i europeisk kulturliv

Den «skandinaviske litterære og kulturelle orientalismen» (Oxfeldt 2006, 9) gjen-speilte seg i en lang rekke samtidige litterære verk. Men Oxfeldt legger også stor

¹ Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen, 2005

² Se min artikkel «Christopher Andreas Holmboe» i *Norsk Oversetterleksikon*.

vekt på betydningen av tidens forestillinger om Orienten – som «de andre» – for nasjonsbyggingsprosessene i Danmark og Norge. Disse forestillingene var i Europa i stor grad inspirert av eventyrsamlingen *Tusen og én natt*, oversatt til fransk fra forskjellige arabiske håndskrifter av den franske arkeologen og oversetteren Antoine Galland (1646–1715) og utgitt i årene 1704–17. «Virtually all Western writers and creative artists of the eighteenth and nineteenth centuries were to some extent inspired by the Nights [...] the work gave rise to a vogue of literature in the oriental style, in particular a whole genre of orientalist fairy tales», bekrefter Ulrich Marzolph (Marzolph 2007, 6).

For de nordiske litterater og den nordiske kultureliten var fascinasjonen særlig stor for kulturlivet i den kosmopolitiske franske metropolen, forteller Oxfeldt. Fra Paris strålte både billedkunst, poesi og nye fortellergenre inspirert av orientalismen. Danske og norske poeter og forfattere, som Adam Oehlenschläger, H. C. Andersen, Vilhelm Krag, Hans Jæger, Knut Hamsun og Herman Bang, mange av dem med lengre opphold i Paris, lot seg rive med og benyttet seg av orientalistiske referanser av ulike slag.

De Sacy og den akademiske orientalismen

I sin grundige framstilling av hvordan studiet av arabisk språk og litteratur utviklet seg ved europeiske institusjoner fra middelalderen og fram til 1900-tallet, vier Johann Fück (1955) et langt kapittel til den franske filologen Silvestre de Sacy og hans enestående karriere. Baron de Sacy var professor i arabisk ved *École des Langues Orientales vivantes* fra starten i 1795, professor i persisk ved Collège de France fra 1806, rektor ved l'Académie de Paris fra 1815, president i Société asiatique samt grunnlegger av det innflytelsesrike *Journal asiatique* fra 1822 – alle institusjoner som bidro til at Paris ble et kraftsenter for orientalske studier. I sin omtale av de Sacy legger Fück innledningsvis stor vekt på betydningen av den franske opplysningstiden. Troen på rasjonalitet og dermed at vestlig tenkning kunne befris fra kirkenes autoritet var en forutsetning, sier han, for en vitenskapelig arabistikk fri for alle lenker til teologien (Fück 1955, 141). Også Michel Espagne (2008) understreker hvordan den franske sekularismen kom til å prege utviklingen av orientalismen som akademisk disiplin bort fra et teologisk utgangspunkt, gjennom de mange tyske filologenes opphold i Paris under de Sacys lærestol.³

³ «[...] le passage des orientalistes allemands par Paris correspond à une phase de laïcisation de la discipline» (Espagne 2008, 7).

Orientalistene i academia beskjeftiget seg først og fremst med *tekster*: En vesentlig del av deres vitenskapelige virksomhet var å lage tekstedisjoner gjennom nitid samling av håndskrifter og filologisk gjennomgang av ulike manuskripter, og å utgi dem med språklige og andre forklarende kommentarer, samt til dels oversettelser. Arbeidet med redigering, tolkning og oversettelse av eldre tekster, medførte også fordypning i kultur og religion; her lå kimen til studier i islam, historiske forhold og litterære tradisjoner.

Den første betydelige publikasjonen fra de Sacys hånd var *Chrestomathie arabe* (Paris 1806) i tre omfattende bind: tekster (over 600 sider), oversettelse, kommentarer. Den kom i ny utvidet utgave 1826. Det var et didaktisk verk, et resultat av og beregnet på undervisningen i arabisk. Formålet var å framskaffe og tilrettelegge gode og representative tekster og gjøre rede for både språklige og kontekstuelle (kulturelle, politiske, historiske) fenomener. De Sacy satte forresten lektorene sine ved l'École til å kopiere håndskrifter framfor å trene studentene i muntlig samtale, som var det de egentlig var tiltenkt å gjøre. I 1810 kom hans omfattende og banebrytende *Grammaire arabe*, i to bind på tilsammen 900 sider. Han utga også kritiske tekstutgaver med svært fyldige kommentarer av to klassiske prosaverk: fabelsamlingen *Kalīla wa-dimna* (1816) og den berømte *Maqāmāt Ḥarīrī* (1822). Dessuten ga han ut den berømte arabiske grammatikken på vers *Alfiyya* av Ibn Mālik (1833), en antologi grammatiske tekster, en framstilling av arabisk prosodi og metrikk, samt mindre numismatiske studier. De Sacys siste store verk var en studie av drusernes historie og religion (1838).

Christopher Andreas Holmboe og linjen til Paris

Prestesønnen Christopher Andreas Holmboe fra Vang i Valdres avla embetseksamen i teologi ved Det kongelige Frederiks universitet i Christiania i 1818. Teologi, filosofi og filologi var blant de fremste fagene fra universitetets opprettelse i 1811. Fra det teologiske støttefaget hebraisk, gikk studiene videre til andre semittiske språk. Og i 1821–22 dro Holmboe med stipend til *École des Langues Orientales Vivantes* i Paris, der han studerte arabisk og persisk under selveste Silvestre de Sacy. Som vi skal se, ble dette avgjørende for mye av hans videre karriere. Hjemme igjen ved universitetet i Christiania fikk Holmboe i 1822 et lektorat i «østerlandske sprog»; i 1825 ble han forfremmet og ble dermed den første norske professor på dette området. Også etterfølgerne i dette embetet hadde i utgangspunktet bakgrunn fra teologi og en filologi som sprang ut av bibelstudienes behov for kunnskap i og om hebraisk (og arameisk).

I likhet med Holmboe utvidet de siden sine fag- og undervisningsfelt til arabisk, semittisk språkvitenskap og iblant også andre «østerlandske» språk.⁴

Under arbeidet med artikkelen om Holmboe, ble jeg slått av hvor avgjørende de Sacy må ha vært for en lang rekke betydelige orientalistere i det nordlige Europa på 1800-tallet. Og av hvordan han satte spor etter seg i lang tid framover, definerte en hel fagtradisjon, så å si. Jeg nevnte ovenfor hvordan dette blir grundig dokumentert i Johann Fücks *Die arabischen Studien in Europa* fra 1955. Vår norske Holmboe studerte altså arabisk og persisk under de Sacy i Paris, det samme gjorde Jan Lassen [Larson] Rasmussen (1785–1826) som ble professor i København, og K.J. Tornberg (1807–1877) i Lund. De beskjeftiget seg i utstrakt grad med de samme tekstene og brakte dem hjem til sine respektive universiteter.

Også Holmboes etterfølger i professoratet i Christiania, Jens Peter Broch (1819–1886)⁵ fulgte i denne direkte linjen fra de Sacy: Broch hadde stipend (1853–1855) i Paris og i Leipzig under tyskeren Heinrich Leberecht Fleischer (1801–1888), som ifølge Johann Fück var den aller fremste av de mange europeiske filologene formet av Silvestre de Sacy under sin studietid i Paris (1824–1828) (Fück 1955, 170–172), og den fremste til å føre hans verk videre. Teologen Carl Paul Caspari (1814–1892) som ble lektor i arabisk ved universitetet i Christiania i 1847, og senere professor i teologi, hørte også til denne linjen som student av den berømte Fleischer (Fück 1955, 199–200).

Holmboes akademiske oversettelser og sporene fra Paris
Christopher Andreas Holmboe hadde etter alt å dømme gått gjennom den arabiske teksten til fabelsamlingen *Kalīla wa-Dimna* med Silvestre de Sacy i Paris, før han oversatte verket og utga *Kalila og Dimna* på dansk-norsk i 1932. De Sacy sto bak den autoritative tekstutgaven til dette verket, og Holmboe dediserer sin oversettelse til ham. Holmboe fant imidlertid ingen forlegger til sin dansk-norske oversettelse før i 1880, men lot den oversette og utgis på tysk i 1832. Da jeg undersøkte bakgrunnen til den engelske (1819) og den tyske (1837) oversettelsen av samme verk, fant jeg at både Rev. Wyndham Knatchbull (1794/6–1868) og Philipp Wolff (1810–1894) likeledes hadde studert under de Sacy. Knatchbull oppgir eksplisitt at hans oversettelse *Kalila and Dimna or The Fables of Bidpai* bygger på de Sacy.⁶

⁴ Holmboe lærte seg for eksempel sanskrit, og var blant annet opptatt av forbindelsene mellom oldnorsk og gammelindiske språk

⁵ Broch fikk særlig anerkjennelse for sin kommenterte tekstutgave av al-Zamakhshari's (1075–1144) grammatikk al-Mufaṣṣal (Mejdell 2023).

⁶ For en mer detaljert framstilling av prosessen rundt *Kalila og Dimna* og sammenlikning av oversetterstil

Også andre oversettelser Holmboe utga, bærer spor av det han fanget opp via dette miljøet i Paris: I 1829 kom *Tyrkisk Katekismus, eller Udtog af Tyrkernes Troeslære. Til Brug for Ungdommen*, av Mohammed Ben Pir Ali Elberkevi (d. 1573) «på Norsk med Anmærkninger udgiven af C. A. Holmboe, professor i de østerlandske Sprog ved Norges Universitet» i 1829.⁷ Han opplyser her at en fransk oversettelse av boken ved Garcin de Tassy, Paris 1822, «ligger til Grund for nærværende Oversættelse». Johann Fück beskriver Garcin de Tassy (1794–1878) som en av to yndlingselever (Lieblingsschüler) av Silvestre de Sacy (Fück 1955, 155).

Ibn-Fozlân, om nordiske Begravelsesskikke (1869) er en beskjeden publikasjon: 4 sider tekst oversatt fra arabisk og med 6 sider kommentarer. Teksten var allerede blitt oversatt til dansk av Jan Lassen Rasmussen i 1814, som nevnt også han sendt fra København til de Sacy i Paris (Fück 1955, 156). Men interessen for teksten av Ibn Fadlân, som beskriver møter med nordiske folk på sine reiser på 900-tallet, var betydelig i den nordeuropeiske orientalismen,⁸ og Holmboe baserte sitt vesle bidrag på en tekstutgave av tyskeren Frähn, som virket i St. Petersburg.

Også *Antar – Arabernes Bavard, Helten uden Frygt og uden Dadel*⁹ (1881) baserer seg på en fransk oversettelse: «Da den arabiske Text hersteds ikke er tilgjængelig, har jeg, for at give Læseren en Prøve af Antar, maattet indskrænke mig til at oversætte fra det Franske, hvori mange Episoder af Antars Levnet ere leverede i flere Aargange af *Journal Asiatique*» (1881, 6). I innledningen, der Holmboe beskriver de arabiske fortellerne som framfører tradisjonelle historier, poesi og eventyr for landsbyboerne om aftenen, kommer han inn på de fortellinger som går under navn av *Tusen og én natt*, og som er en del av repertoaret:

Denne Samling er ogsaa i Europa bleven modtagen med saa meget Bifald, at den er bleven oversat i fast alle europæiske Sprog. Lignende Bifald er bleven andre Fortællinger til Deel i de mindre omfattende kredse, hvori de ere blevne bekjendte. Dette er især Tilfældet med de Episoder, som hidtil ere oversatte af den store Sagnkreds om Antar eller Antara, den store Digter og helt, Arabernes Stolt-hed. *Denne Samling fortjener saameget mere Opmærksomhed, som den indtager en høiere Rang i Literaturen end hiin.* Den giver en tro Fremstilling af arabernes

mellom Holmboe, Knatchbull og Wolff (Mejdell 2022).

⁷ Som ovenfor. Se også Eggen 2021, s. 67. Oversettelsen til Holmboe er gjengitt i bearbeidet form ved Amund Bjørnsnø, i serien *Verdens Hellige Skrifter* (2013).

⁸ For den videre betydningen og behandlingen av Ibn Fadlân's tekst blant norske orientalist, Seippel og Birkeland, se Eggen 2018 og artiklene «Alexander Seippel» og «Christopher Andreas Holmboe» (Mejdell 2022; Lomheim 2017).

⁹ *Antar, Arabernes Bavard, Helten uden Frygt og uden Dadel. Episoder af Antar-Sagnene*. Oversettelse af Dr. C.A. Holmboe, fhv. Professor i de østerlandske sprog, Christiania 1881, forlagt av Jacob Dybwad.

Liv i Ørkenen, hvilket i Tidernes Løb ikke synes at have undergaaet nogen Forandring. Man læser her sandfærdige Skildringer paa den ene Side af deres Gjestfrihed og Høimodighed, paa den anden Side av deres Rovlyst og uforsonlige Hævnjerrighed, der stedse kræver Øie for Øie og Tand for Tand» (1881, 1–2).

Dette sitatet er interessant fordi det på den ene side knytter den akademiske filologens framstilling til den «orientalistiske» diskursen i samtiden generelt, gjennom sine stereotypiske karakteristikk av araber/orientaleren; på den annen side gir det uttrykk for hvordan *Tusen og én natt* ble betraktet som folkelig, som ikke del av den *seriøse* kulturarven, og mindre verdt å beskjeftige seg med for de akademiske filologiske miljøene. Dette synet går forresten langt tilbake og deles av de arabiske filologene: i det klassiske arabiske talemål (Middle Arabic).¹⁰ kulturhistoriske referanseverket *al-Fihrist* (rundt 987) betegner Ibn Nadīm verket som «a poor book with silly tales» (Marzolph 2007, 3). Men vel så viktig for filologene var nok det at de arabiske versjonene av *Tusen og én natt* ikke representerer det ekte, «rene», kunstferdige arabiske, høyspråket man finner i Koranen og den arabiske gullalderens litterære og grammatiske tekster. Denne «klassiske», ortoepiske, språknormen lå til grunn for både den filologiske forskningen og for undervisningen i det akademiske arabiskstudiet. Den finner man i den arabiske dikttradisjonen, i syklusen om Antar, samt i den arabiske teksten til fabelsamlingen *Kalīla wa-Dimna* (nevnt ovenfor) ved Ibn al-Muqaffa' (724–759), som regnes som et mønsterstykke i ren, enkel prosastil. Det er først i nyere tid, med interessen for sosiolingvistik og språklig variabilitet, at arabister i academia for alvor har nærmet seg tekstene i *Tusen og én natt* – nettopp som studier i ikke-normativt arabisk språk, med avvikende former og innslag av talemål.

En tradisjon didaktiske tekstsamlinger (= tekstkanon?)

Det er jo ikke så rart at i oppbyggingen av et eget studium i arabisk på Kongelige Frederiks Universitet tidlig på 1800-tallet, bygget Holmboe og hans tidlige etterfølgere på forskning og undervisningsressurser man hadde møtt ved universitetsstudier ute. Det jeg (kanskje med overdrivelse) er tilbøyelig til å kalle en (nord)europisk tekstkanon representerer en tradisjon som går (minst) tilbake til Silvestre de Sacy og hans berømte *Chrestomathie arabe* (1810/1826). Som nevnt ovenfor, var den satt sammen av poesi- og prosatekster på levende orientalske språk som de Sacy hadde samlet og brukt i sin undervisning, altså til didaktiske formål. Han nevner eksplisitt

¹⁰ Studiet av både eldre og nyere tekster som ikke følger den ortoepiske skriftnormen (Middle Arabic) og av muntlige stilarter som blander standardspråk og talemålsformer (Mixed Arabic), utgjør i dag et betydelig forskningsfelt. Se for eksempel Lentin 2008, Mejdell 2012 og Mejdell 2017.

at han bare har tatt med tekster og utdrag som ikke har vært utgitt tidligere, dvs. ikke slike som allerede er tilgjengelige for studenter; han tar altså ikke med tekster fra Koranen, ikke fablene til Luqman, ikke (grammatikken) *al-Ajurrūmiyya*.¹¹ Han beklager til og med at det finnes ett (!) unntak, nemlig Ḥarīrīs syvende *maqāma*, som hadde vært utgitt av professor Jahn i Wien i 1802: «Det er ren tilfeldighet at vi har møttes i valget av denne teksten, og det var ikke tid til å rette opp denne doble bruken da jeg ble klar over den», skriver han i innledningen til revidert utgave.

De Sacys *Chrestomathie arabe* ble altså brukt ved svært mange læresteder i Europa på 1800-tallet. Edward Said skriver i *Orientalism* (1978) at «Sacy's work canonizes the Orient; it begets a canon of textual objects passed on from one generation of students to the next» (Said 1978, 129). Sids kritiske tese framhever dynamikken i relasjonene mellom den akademiske, filologiske kunnskapsproduksjonen og det overordnede europeiske politiske og økonomiske hegemoniet. Han omtaler Silvestre de Sacy som «orientalismens far» og gir følgende framstilling av hans metode: «First of all, he always made it plain why the 'Orient' on its own could not survive a European's taste, intelligence, or patience. Sacy [sic] defended the utility and interest of such things as Arabic poetry, but what he was really saying was that Arabic poetry had to be properly transformed by the Orientalist before it could begin to be appreciated» (Said 1978, 128). Et verk som den arabiske krestomatien¹² er lett å klassifisere som et slikt orientalistisk arbeid, og det overlegne blikket slipper til i følgende formulering fra de Sacys innledning: «Det fins få arabiske verk av vedvarende interesse og god smak i tilstrekkelig grad til å bli utgitt annet enn i utdrag» (De Sacy 1826, viii, min oversettelse).

Ikke desto mindre ga – og gir – en slik samling av tekstutdrag, som i senere krestomatier kompletteres med tidligere utgitte og andre tekster etter hvert som filologiske forskere utgir dem og kommenterer dem, verdifullt materiale og innblikk i sentrale verker i den arabiske kulturarven. De to mest utbredte, så vidt jeg kan bedømme, var Brünnows (1895) og siden Brünnow-Fischers *Arabische Chrestomathie aus Prosaschriftstellen*, som ble utgitt i stadig nye opplag. De «ga begynnerstudenten en lesebok som siden har holdt stand på grunn av sitt utsøkte utvalg og utmerkede

¹¹ I krestomatien av 1810 har han med tekstutdrag av al-Rāzī, al-Maqrīzī, 'Abd al-Qādir al-Jāziri, utdrag fra drusernes skrifter, utvalgte dikt (*qaṣā'id*), al-Ḥarīrī, al-Qazwīnī, samt utdrag fra korrespondanse mellom franske diplomater og arabiske sultaner. I 1826 kommer i tillegg utdrag av al-Bayḍāwīs korankommentar, Ibn Mālik's *Alfiyya* og Ibn Khaldūns *Muqaddima*. I antologien med grammatiske tekster (1829) i tillegg utdrag av Sibawaihi og Ibn Hishām (Fück 1955, 147).

¹² En krestomati/chrestomati (sammensatt av gresk *chrestos* «nyttig» og *mathein* «lære») betegner «et utvalg av tekster fra forskjellige forfattere (gjærne fra eldre språkperioder), brukt som tekstbok», der det didaktiske, ikke tematiske, står i forgrunnen. (Store norske leksikon. 2005–2007)

glossar», bemerket Fück (1955, 310).¹³ Så sent som i 2008 publiserte Lutz Edzard ved universitetet i Oslo, sammen med stipendiat Amund Bjørnsnøs, en 8. utvidet og bearbeidet utgave av Brünnow-Fischer.¹⁴ Ved siden av en langt mer tiltalende og luftig layout, har denne utgaven oversikt over tekstutgavene utdragene er hentet fra, henvisninger til grammatiske verk og forskningslitteratur studenten kan ha nytte av i arbeidet med tekstene, og et nytt noteapparat med både kontekstuell informasjon og referanser til faglitteraturen.

Den andre *Arabische Chrestomathie* ble utgitt 1911 av Ernst Harder i Heidelberg.¹⁵ Den er også stadig i omløp, ser det ut til.¹⁶ Sammenlikner man innholdet i disse tekstsamlingene, ser man mye felles, akkumulert og sirkulert materiale. Vi kan kanskje snakke om en slags europeisk akademisk kanon over arabiske kulturhistoriske tekster, dannet gjennom en periode på 150 år, og som har preget generasjoner av studenter i arabisk.

Også jeg fikk mine første erfaringer med klassiske arabiske kulturelle tekster gjennom Brünnow-Fischers krestomati, gjennomgått i timene med min lærer Einar Berg på tidlig 70-tall. Jeg husker tekstene som krevende, men langt mer besnærende enn å lese de tørre moderne pressetekstene om oljeproduksjon og arabiske toppmøter i *From the Arabic Press*.¹⁷ Hvor lenge *Arabische Chrestomathie* sto på pensum i arabisk, har jeg ikke fått klarhet i. Arabisk hovedfag og master hadde i alle fall et betydelig, men skiftende, innslag av klassiske tekster, som før-islamisk poesi, grammatiske utlegninger (*al-Ajurrūmiyya*), Koran og Korankommentarer, profetbiografi.

Hva nå? «Kvalitetsreformen» i 2003 og senere sammenslåingen av masterstudiene i arabisk, tyrkisk og persisk til én Midøsten-master (MES) med ulike linjer, samt overgangen til «kommunikative» språkstudier, medførte både kortere studieløp, fokus på moderne språk og samfunn og praktiske ferdigheter framfor filologiske tilnærminger. Ett emne på masternivå høsten 2023 er viet lesing av arabiske originalkilder: På pensum står *Anthology of Arabic Literature, Culture, and Thought from*

¹³ Tekstutdragene er fra Al-Batlūnī, Kitāb al-Aghānī, Ibn Hishām, al-Ṭabarī, ibn Khallikān, Koran (inkl. halve sūrat Yūsuf), al-Bukhārī, al-Ajurrūmiyya.

¹⁴ Utgitt av Harrassowitz Verlag i både tysk (*Klassisch-arabische Chrestomathie*) og engelsk (*Chrestomathy of Classical Arabic Prose Literature*) utgave. De tilføyde utdrag av al-Khalīl, Ibn Manzūr, al-Zabīdī, Masʿūdī og Yāqūt.

¹⁵ Den inneholder Koran: al-Fātiḥa, sūrat Yūsuf, sure 112, 113, 114; al-Bayḍāwī, Ibn Khaldūn, al-Zamakhsharī, al-Qazwīnī, al-Ṭabarī, Sindbads 2. reise fra 1001 natt, samt utdrag fra moderne presse og romaner

¹⁶ Boken er ikke lengre copyright-beskyttet og ser ut til å være i salg via opptrykkjeneste hos Legare Street Press.

¹⁷ Redigert av H.M.Nahmad. 1970. Lund: Humphries Publishers Ltd.

Pre-Islamic Times to the Present (Frangieh 2005): en vakkert presentert tekstsamling, der om lag 130 luftige sider består av utdrag av et bredt utvalg førmoderne tekster. Underviserne oppgir at studentene går gjennom rundt 20–22 sider av disse tekstene. Fyldige glossarer og kommentarer i boka legger her vekt på å *forstå innholdet* i teksten, framfor å veilede i språklig (grammatisk, språkhistorisk og genre-messig) *analyse*.

Sluttkommentar

Våre tidlige filologer var naturligvis en del av sin samtid, sikkert påvirket av generelle orientalistiske strømninger i åndslivet – og de bidro vel også til disse strømningene gjennom formidling i bøker og oversettelser. Mitt inntrykk etter å ha lest forord og kommentarer, er likevel at de er betydelig mer nøkterne og mindre eksotiserende i sitt forhold til det orientalske objekt, enn andre aktører i kulturlivet, som slike som Elisabeth Oxfeldt analyserer. Det kan delvis skyldes deres sterke fokus på originaltekster, sammen med akademiske kunnskaper i historie, samfunn og religion. Men også det at de ofte publiserte i vitenskapelige serier, og muligens også at de som hadde teologisk bakgrunn, hadde tilknytning til og erfaring fra bibelegsegese og tekstkommentarer som genre. La meg likevel til sist få nevne en «blandingsfigur» i denne sammenhengen: den *akademiske orientalisten og dikteren* Alexander Seippel (1851–1938), professor i semittiske språk fra 1886 (og også student under de Sacy-favoritten Fleischer). Ved siden av sitt store, akademiske tekstkritiske arbeid med å samle og utgi arabiske tekster fra middelalderen (Eggen 2021, 71–72; Lomheim 2005), utga han (på Olaf Norlis forlag) i 1912 *Persiske dikt etter Omar Kajjám, Hafis, Karabkuhi*. Dette var en samling mer eller mindre fritt oversatte dikt av de berømte dikterne, *samt egne dikt* i orientalsk stil på et idiosynkratisk nynorsk – under det persiske pseudonymet «Karabkuhi», og uten i første omgang å oppgi hvilke diktstrofer som hørte til hvem! Det måtte han rette opp i *Norsk-austerlendsk divan: Ei auka utgåve av «Persiske vers»* i 1923. Denne nyutgaven kom etter at *Persiske vers* var utsolgt fra forlaget: Det sier noe om appellen. Seippel oversatte også *Soga um Sindbad Farmann: Eit Æventyr or Tusind og ei nott* (1900) – litt i utkanten av Oxfeldts tidsramme, og kanskje derfor ikke nevnt i hennes verk om de nordiske orientalistene.

Som innehaver av den første stillingen i orientalske («østerlandske») språk ved det Kongelige Frederiks universitet, innledet Christopher Andreas Holmboe rekken med akademikere i Norge som forsket på og underviste i arabiske og persiske tekster og aspekter ved islams historie og kultur. De inngikk i en akademisk orientalistisk tra-

disjon som i betydelig grad var definert av Silvestre de Sacy og hans kolleger i Paris på tidlig 1800-tall. Denne tradisjonen har vært utpreget filologisk, med stor vekt på historiske og kulturelle tekster. Det ville være stor synd om denne filologiske tradisjonen, som i senere år er blitt svekket til fordel for fokus på problemstillinger og utfordringer i samtidens Orient, skulle helt forsvinne ut av de akademiske studiene ved universitetet.

Litteratur

- Bjørnsnøs, Amund. 2013. *Klassiske islamske tekster*. Oslo: Bokklubben.
- Brünnow/Fischer. 1966. *Arabische Chrestomathie aus Prosaschriftstellen*. 9. (5.) utgave. Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie.
- Brünnow, Rudolf-Ernst og August Fischer. 2008. *Chrestomathy of Classical Arabic Prose Literature*. 8. reviderte utgave ved Lutz Edzard og Amund Bjørnsnøs. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Eggen, Nora S. 2018. «From Handmaiden of Theology to Handmaiden of Area Studies: Philological Approaches to Arabic-Islamic Studies in Norway». *Islam and Christian-Muslim Relations* 29 (4): 445–464.
- Eggen, Nora S. 2021. «The impact of Islam and Muslims on Norway in the 19th century (up to 1914)». I *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History Volume 17. Britain, the Netherlands and Scandinavia (1800–1914)*, redigert av Thomas, David og John Chesworth, 65–77. Leiden, Boston: Brill Academic Publishers.
- Espagne, Michel. 2008. «Silvestre de Sacy et les orientalistes allemands». *Révue germanique internationale* 7. [Itinéraires orientalistes], 79–91. <https://doi.org/10.4000/rgi.398>.
- Frangieh, Bassam K. 2005. *Anthology of Arabic Literature, Culture, and Thought from Pre-Islamic Times to the Present*. New Haven and London: Yale University Press.
- Fück, Johann 1955. *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*. Leipzig: Otto Harrassowitz.
- Kalila og Dimna, en Række moraliske og politiske Fabler af Philosophen Bidpai*. 1888. Fra det Arabiske oversatte af C.A. Holmboe. Christiania: Jac. Dybwad.
- Lentin, Jérôme. 2008. «Middle Arabic». I *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics III*, redigert av Versteegh, Kees et al., 215–224. Leiden, Boston: Brill.

- Lomheim, Sylfest. 2005. «Alexander Seippel», *Norsk biografisk leksikon* på snl.no. Lest 30. juni 2024, https://nbl.snl.no/Alexander_Seippel
- Lomheim, Sylfest. 2017. «Alexander Seippel 1851–1938». *Norsk oversetterleksikon*. Hentet fra <https://www.oversetterleksikon.no/2017/05/12/alexander-seippel-1851-1938/>.
- Marzolph, Ulrich. 2007. «Arabian Nights». I *Encyclopaedia of Islam*, THREE, redigert av Fleet, Kate et al. < http://dx.doi.org.ezproxy.uio.no/10.1163/1573-3912_ei3_COM_0021> (lastet ned 30/09/2020).
- Mejdell, Gunvor. 2012. «Playing the same game? Notes on comparing spoken contemporary mixed Arabic and (pre)modern written Middle Arabic.» I *Middle Arabic and Mixed Arabic. Diachrony and Synchrony*, redigert av Zack Liesbeth og Arie Schippers, 235-245. Leiden, Boston: Brill.
- Mejdell, Gunvor. 2017. «Changing Norms, Concepts and Practices of Written Arabic. A ‘Long Distance’ Perspective». I *The Politics of Written Language in the Arab World. Writing Change*, redigert av Jacob Høigilt og Gunvor Mejdell, 68-89. Leiden, Boston: Brill.
- Mejdell, Gunvor. 2022. «Christopher Andreas Holmboe.» *Norsk Oversetterleksikon*. <https://www.oversetterleksikon.no/2021/06/15/christopher-andreas-holmboe-1796-1882/>
- Mejdell, Gunvor. 2023. «Jens Peter Broch». Store norske leksikon på snl.no. Lest 30. juni 2024 fra https://snl.no/Jens_Peter_Broch
- Oxfeldt, Elisabeth. 2006. *Nordic Orientalism. Paris and the Cosmopolitan Imagination 1800–1900*. København: Museum Tusulanum Press.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. Routledge and Kegan Paul Ltd. [paperback] Peregrine Books 1985.
- Store norske leksikon. 2005–2007. «Krestomati». *Store norske leksikon* på snl.no. Hentet 30. juni 2024 fra <https://snl.no/krestomati>

Islamforskning og historieforskning

AV KNUT S. VIKØR

Ser vi på dei store miljøa for humanistiske islamstudiar i Norden så finn vi at dei mest vanlig er knytt til to disiplinær, religionsvitskap og arabisk språk og filologi (tekststudiar). Sjølv om mykje av denne forskinga dreier seg om fortida, så er det derimot heller sjeldan å sjå «islam-historie» ved institutt for historiske studiar. I den grad dei har fokus på Midtausten, er det som oftast retta mot moderne historie, og gjerne internasjonale relasjonar. Religion er for dei i beste fall eit rammevilkår, ein kontekst der dei overlet innhaldet til religionsforskarar og filologar.

I Bergen finn vi eit unntak. Vi har der naturlegvis både religions- og språkstudiar på Midtausten og islam, men utanfor desse oppstod det frå 1970-talet også eit levande miljø på Historisk institutt, som kom til å dra islamske tema inn i ein spesifikk historiemetodisk tradisjon. Det gir grunnlag for noen refleksjonar om betydninga av disiplinær og metodikk for det overgripande «islam»-feltet.

Ei årsak til at Bergen skil seg ut, er nok at dette miljøet i utgangspunktet hadde fokus på afrikansk historie. Det gjeld også mi eiga akademiske fortid, frå ei interesse for det sørlige Afrika tidlig på søtti-talet, flytta eg akademisk til Vest-Afrika og førkolonial politisk historie. Sidan arabisk var nødvendig for kjeldestudiar i det, følgte islam med på lasset. Då eg seinare kom til Bergen, var det der alt eit miljø på Sudan-historie, også det fokusert først og fremst på førkolonial politisk og økonomisk historie, med andre ord godt plassert innanfor klassiske historiografiske problemfelt og metodikk.

Men sist på 1980-talet dreide ein del av oss interessa vår meir mot rolla til sufi-ordenane i denne regionen. Problemstillinga var ikkje her sufismens «natur», men kva rolle ei reform-retning innanfor sufismen spelte i samfunnsutviklinga i Afrika nord og sør for Sahara på 1800-talet – den såkalla «ny-sufismen» som noen forskarar

kopla til eit endra syn på Muhammads rolle (Muhammad skal ha erstatta Gud som sufianes fokus) (O’Fahey og Radtke, 1993).

I grunnen låg det altså ein allmennhistorisk problematikk. Desse nye ordenane spilte ei ny og sterkare politisk og økonomisk rolle i dei afrikanske samfunna frå midten av 1800-talet, ikkje minst som motstandsørslar mot koloniale framstøyt. Men skulle vi knytte denne nye sosiale rolla til ei endring av sufismens innhald, måtte vi jo også lese det studieobjekta våre hadde skrive. Vi gjekk dermed meir inn på filologanes arbeidsmetode, og med slik støtte kunne vi avvise sjølv begrepet «ny-sufisme», sidan vi fann at det dei nye ordenane skreiv om Muhammads rolle var velkjent i klassisk sufi-litteratur frå middelalderen.¹ Den sufiske *tenkinga* var altså ikkje «ny», det som var endra var den organisatoriske og samfunnsmessige rolla dei nye ordenane spilte. Resultatet av forskinga var altså *historisk*, vår interesse var den historiske utviklinga, men vi hadde nytta filologisk og religionsvitskaplig innsikt til å avvise ein hypotese som, meinte vi, var basert for mye på det kontekstuelle: at ein tidligare hadde sett på den «ytre» effekten av ordenanes aktivitet, og slutta frå det at dei måtte ha gjennomgått ei «indre» endring i tenking, noe vi altså avviste hadde skjedd.

Spørsmålet er då kva disiplin vi dermed opererte innanfor?² Sjøl spurte eg meg om i kor stor grad eg hadde forlatt vestlig teori og metode og blitt påverka av den islamske måten å skrive historie på. Ikkje at eg hadde falt ned i å skrive *manâqib*, hagiografi, men at vi i vårt Bergens-miljø, ved å basere oss på kjelder som fokuserte på intellektuelle kontaktliner og *isnâdar*, kven som hadde lært av kven, kvar dei reiste og kva dei skreiv, hadde gjort desse til våre forskingsmål. Hadde vi dermed bevega oss inn i ein annan og tverr-disiplinær forskingsmetode, ein «islam-vitskap», i staden for rein historie? Var dette tilmed ein god ting, burde vi bevisst utvikle islamologi, eller *Islamwissenschaft* – islam-kunnskap? – som ein eigen overgripande metode eller disiplin også i Norge?

Responser frå kollegaer i land der dette begrepet blir brukt var ikkje direkte positiv. Uttrykket «islamologi» var vel brukt institusjonelt berre ein plass i Norden, i Lund i miljøet rundt Jan Hjärpe og hans studentar (særlig Leif Stenberg og Jonas Otterbeck med deira *Tidskrift för mellanösternforskning*).³ Men dei var (og er) eksplisitt religionsforskarar, og kanskje spesielt religionssosiologar med fokus på kontemporær,

¹ Større arbeid i denne tradisjonen er R.S. O’Fahey, *Enigmatic Saint*, London 1990; Einar Thomassen m.fl., *The Letters of Ahmad ibn Idris*, London 1993; Vikør, *Sufi and Scholar on the Desert Edge*, London 1995 og Albrecht Hofheinz, *Internalising Islam*, Dr. philos., UiB 1996.

² Som ein ser, var det både filologar (Radtke) og religionsvitarar (Thomassen) med i prosjektgruppa, sjøl om tyngdepunktet låg rundt O’Fahey og studentane hans på Historie.

³ Utgitt Lund 1994–2002.

levd islam. I Tyskland, fekk eg høre, var Islamwissenschaft knapt tverrvitskaplig, men berre eit anna namn på rein filologi, tekststudiar der det heller kunne vere supekt å trekke inn for mye kontekstuell informasjon, sidan dette kunne «farge» forståinga av kva teksten *eigentlich* sa.

Litt nedslåande altså: skomakar bli ved din lest. Men sist på 1990-talet fekk eg ein *wahy*, ein inspirasjon om korleis dette kunne vere. Då dukka det opp konferansar i eit nytt fagfelt som etter kvart fekk namnet «Islamic legal studies», eller Sharia-studiar, om ein vil.⁴ Dei vart først kalla «Schacht-konferansane», men dette vart til nær det diamentralt motsette av denne arketypiske orientalistens studiar av islamsk lov. Tvert om møttes her religionsforskarar, antropologar, sosiologar, juristar, filosofar, historikarar og andre for å studere eit felles fenomen, islamsk lov både som teksttradisjon, som etisk fenomen, som juridisk praksis og historisk og sosial organisator. Dette vart ført vidare i tidsskrift og bokserie med namnet *Islamic Law and Society*, altså fokus både på lova (tekstane) og den samfunnsmessige betydninga av dei.⁵ Poenget var at vi alle kunne, ikkje berre snakke om samme empirien og forstå kvarandre, men at vi tildels snakka på samme måten, ofte som om vi arbeidde ut frå ein til synes ganske lik metodologi. I introduksjonar var det vanlig, ikkje å seie «eg er jurist», men «eg har ein bakgrunn i jus», men forskjellen kunne ofte knapt merkas i dei resultata som vart lagt fram. Denne juristen kunne godt presentere ei reint historisk-filologisk studie av eit religiøst begrep i middelaldren.⁶

Det var noe i den retninga eg tenkte med begrepet «islamologi»: Ikkje berre at ein angrip eit fenomen innanfor sekkebegrepet «islam» frå kvar sin disiplinære metodikk, men at desse smeltar sammen til ei forståingsform som både bygger på kontekst, eksterne forhold, og tekst, interne forhold, og har ei forståing av begge, ikkje berre låner konklusjonar frå nabofaget.

Nå vil nok religionsvitarar seie at nettopp det er deira disiplin, og at det ikkje er tilfeldig at dette nummeret om «islamforskning i Norge» kjem i deira disiplin-tidsskrift *Din*. Innanfor «religionsvitskap» finn vi jo både «religionshistorie» og «religions-sosiologi». Spørsmålet er dermed altså om vi kan legge denne debatten til sides og

⁴ Den første vart halde i Amsterdam og Leiden i oktober 1994, seinare har dei fortsatt kvart tredje år under namnet «International Society for Islamic Legal Studies».

⁵ Tidsskriftet *Islamic Law and Society*, frå 1994, og bokserien med samme namn (*Studies in ...*) frå 1996, begge utgitt av Brill, tilfeldigvis også i Leiden.

⁶ Mitt eige bidrag er læreboka *Mellom gud og stat*, Oslo 2003 (*Between God and the sultan*, London 2005), som eksplisitt er ei innføring i rettspraksisens faktiske historie, samtidig som den også drøftar den «interne» oppbygginga av *uṣūl al-fiqh*. Ei slik overskriding har likevel sine ulempar. Då mi reine historiebok *Ei verd bygd på islam: Oversikt over Midtaustens historie* først kom ut i 1993, plasserte forlaget ho under «religion», og sendte reklame berre til religionslærarar, istaden for historikarar.

seie at det vi alle, også vi sufi-forskarar og sharia-historikarar i Bergen driv med, er berre religionsvitskap under falsk flagg. Dermed kan vi komme tilbake til tilfellet Bergen, og sjå om det er forskjell på kva vi historikarar pusla med og det religionsvitarane driv med.

Spøkefullt plar eg seie at forskjellen er at ein religionsvitar må kunne to religionar, mens eg klarer meg med ein. I det ligg altså at religionsvitskap er (som antropologi) ein *komparativ* vitskap der det endelige målet er å seie noe om «religion» som fenomen, mens historie har som mål å forklare enkelttilfellet, vi kan kalle det ei meir idiografisk empirisk målsetting (i verste fall «historisisme», å berre studere eit historisk fenomen ut frå sine unike betingelsar). Begge delar er jo forenklingar, alle historikarar aksepterer komparasjon og at det enkelte kasus vi studerer også kan forstås gjennom allmenne begrep. På samme måte vil nok mange religionsforskarar seie at deira studieobjekt er det eine muslimske samfunnet eller fenomenet dei studerer. Likevel er det ei faghistorie og teoretisk basis som er ulik mellom disiplinane, allmenn drøfting av begrep som «mytar» og «rituale» dukkar i mindre grad opp i historiske metodekapittel. Forskjellen mellom det komparative og det unike kan kanskje eksemplifiseras i spørsmålet om «fundamentalisme» er eit fruktbart begrep på tvers av kristen, jødisk, hinduisk og islamsk kontekst, eller om «islamisme» er eit heilt unikt fenomen som berre kan forstås ut frå særtrekka i muslimske samfunn og historie. Kva som er best kan drøftas ut frå empirien, men også ut frå: kva er det vi prøver å finne ved begrepsbruken, kva er det den set søkelyset på?

Det er altså spørsmål om kva som er «disiplin» og kva som er «metode». Ein disiplin, som historie og som religionsvitskap, innbefattar jo ein stor variasjon av metodologiar, og ein kan altså bruke historiske og religionsvitskaplege metodologiar som langt på veg fell sammen. Det samme gjeld nærskylde fag som arkeologi og antropologi, det går godt an å dra antropologiske metodar inn i arkeologien (om enn knapt deltakande observasjon?), og historisk antropologi er også ei retning som nærmar seg det humanistiske problemfeltet. Alle lærar av kvarandre.

Begrepa «disiplin» eller «fag» knyt ein likevel gjerne til noe meir institusjonelt. Men også dette er ikkje klart, i vår tid med stadige institusjonssammenlåingar. Det historiske instituttet i Bergen vart for vel femten år sidan slått sammen med tre andre kulturfag, derimellom religionsvitskap, til fellesinstituttet AHKR. Men det var då sentralt at dei fire *faga* skulle oppretthaldas. Eitt av dei, kulturvitskap, var rett nok ei relativ nyskaping, slått sammen av etnologi og folkeminnevitskap, men er i dag klare på at dei utgjer eitt, einskaplig fag, ikkje ein hybrid mellom to. Dette vart vid-

areført i undervisninga: kvart fag undervisas heilt separat frå dei andre tre, nå som studieprogram med kvart sitt programstyre, fagmøtet. I forskning og administrasjon, derimot, skulle dei fire finne sammen utan skiller og fokusert i tverrfaglige forskingsgrupper. Det siste med moderat suksess, det krystalliserte seg etter kvart ut «metodiske», det vil si disiplin-baserte forskingsgrupper rundt tre av faga, mens historikarane (det er flest av oss) spreidde oss meir rundt på gruppene. Det illustrerer også korleis historie kanskje er det minst spesifiserte av kulturfaga.

Frå 1970-talet vart det i USA oppretta ei serie «Centers for Middle Eastern [and/or] Islamic Studies». Edward Said gjekk som vi hugsar til åtak på desse områdesentera, både fordi deira mål var å bidra til amerikansk utanrikspolitik, og for innhaldet deira, der alt Midtaustensk vart samla i ein konstruert og essensialistisk lapskaus. Då vi oppretta vårt Senter for Midtausten- og islamske studiar i Bergen i 1988, var det då også eit premiss for dei som tok initiativet, antropologen Reidar Grønhaug og historikaren Seán O’Fahey, at forskarane skulle vere forankra i sine disiplinmiljø, senteret (der eg var einaste tilsette) skulle berre ha ei koordinerande rolle som møteplass. Å gjere dette om til eit fag-institutt var altså ikkje på tale, og det ville då også i beste fall ha blitt som ein parallell til fellesinstituttet AHKR, mange fag i ein institusjon. Senteret la som møteplass grunnlag for tverrkontaktar slik som dei nemnte mellom historie, religion og arabisk filologi, men dette var berre eitt av mange møtepunkt mellom dei ulike fagmiljøa som kvar for seg arbeidde med empiri på Midtausten, på samme måte som ”prosjektinstituttet” Senter for Utviklingsstudiar var det.

Men «utviklingsstudiar» vart også undervist nettopp som eit eige fag, og det la også grunnlag for eit eige faglig tidsskrift i Norge.⁷ I Bologna-prosessens fotspor vart også tverrfaglige undervisningsprogram på regionar drive fram, og vi hadde i Bergen alt tidligare laga modellar for eit Midtausten-program, som eksisterte som bachelorprogram ein periode på 2000- og 2010-talet. Men dette var eksplisitt eit *tverrfaglig* studieprogram der kvar disiplin kom inn med sine komponentar. Berre eit kort innføringsemne var felles.⁸ På historie kunne vi likevel opprette eit ganske breitt tilbod i Midtaustens historie. Her vart det undervist både i meir tradisjonell politisk historie, og i meir forskingsretta emner på sufisme, Sharia, intellektuell reform i islamsk tenk-

⁷ *Forum for Development Studies*. I det nordiske Midtausten-miljøet var vi skeptiske til eit tilsvarande «faglig allmennt, men nordisk» tidsskrift, før Stenberg og Otterbeck starta sitt prosjekt, som delvis er vidareført i *Oslos Babylon*. I Danmark har vi *Tidsskrift for islamforskning*, men dette er relativt sterkt fokusert på sosiologiske studiar av muslimsk praksis i Danmark og Norden.

⁸ Her skilte det seg noe frå det tilsvarande områdestudiet i Oslo, MØNA, som i større grad bryt ned disiplin-grensene til «samtidshistorie», som låner frå fleire samfunnsvitskaplige og humanistiske disiplinlar. Dette er altså langt vidare enn det spesifikke islamvitskaplige som er tema for denne artikkelen.

ing og andre tema som hadde spesifikk religiøse og islamsk innretning. Programmet vart nedlagt då tverrfaglige program gjekk av moten på fakultetet, men tilbodet i Midtaustens historie overlevde, og då arabisk språk mista mastertilbodet sitt, vart fellesemner mellom historie og arabisk utvikla.

Likevel, *islam* var ikkje det overgripande elementet i bachelorprogrammet, og det ville vere feil å kalle dette studieprogrammet for «islamstudiar». Likeeins var «... islamske studiar» i namnet på Senteret meir eit geografisk omgrep, som gjorde det mulig å inkludere studiar frå «den islamske verda» utanfor Midtausten.

Dette var altså eit vidare samarbeid på Midtausten enn eit reint «islamvitskaplig» fokus som var felles, den islam-orienterte forskinga på sufisme og Sharia var berre eitt av mange. Men om ein skal prøve å beskrive dette siste, kan ein kanskje seie at det botnar i ein særleg måte å sjå forholdet mellom islam som religion og kultur, og samfunnsmessig utvikling. Eit sentralt element er forståinga av «tekst». Fenomenet vi skal studere (t.d. noe sufisk, eller noe med Sharia) har i seg ein tekstlig tradisjon, som kan vere skriftlig, muntlig eller for den del uttrykt i kulturelle objekt, men la oss seie ein skriftradisjon som utgangspunkt. Denne tradisjonen er ikkje «ekstern» for aktørane, deira handlingar bygger på ei forståing av tradisjonen, ei internalisering av denne. Derfor må forskaren som skal studere fenomenet «internalisere» tradisjonen, ikkje på samme måte som aktøren (fordi forskaren har ein annan bakgrunn, og eit anna formål enn aktøren), men gjennom så langt råd å komme seg inn i denne tekstlige verda i det minste som observatør. Men samtidig så er ikkje teksten og tradisjonen fast og uforanderlig, sjøl om mange aktørar nettopp gjerne vil oppfatte den som det; for dei gir det teksten autoritet. I sitt historiske blikk, ser forskaren at både teksten og tradisjonen er meir flytande, at teksten har ei historie. Vidare ser historikaren som sosiolog også at teksten fungerer i ein sosial sammenheng – det kan hen observere i samtid (sosiologi), og må kunne slutte hypotetisk tilsvarande i fortid (historie). Dette vil altså metodologisk gå i ulike retningar, alt etter om ein driv med deltakande observasjon i diasporaen, hadith-studiar, eller studiar av juridisk praksis i mellomalderen. Men dei vil ha felles ei slik dobbel konseptualisering av tekst og kontekst som grunnlag for den empirien dei studerer. Det er dette som synes å ha utvikla seg i det fellesarbeidet vi såg i sufi-studiane ved historie-miljøet i Bergen, og som ein også kan sjå ulike formar og metodologiar innanfor fagtradisjonen Islamic Legal Studies.

Det bergenske fagmiljøet på sufisme er nå vidareført i prosjekt om intellektuell historie rundt Det indiske hav, som på samme måte integrerer «ekstern» historisk og

sosial historie med «interne» studiar av innhaldet i den islamske reformismen (esoteriske tekstar, bønnebøker, m.v.). Som det vidare miljøet på «islamsk lov og samfunn» kan det vise kor langt det er mulig å gå i å tenke seg desse inn i ein overgripande disiplin av «islam-vitskap». Har forskarar frå fleire disiplinar brukt *ulike* tilnærmingar i studiet av eit felles problemområde, eller har dei utvikla, eller kan utvikle, ein *foreint* metodisk og teoretisk disiplin-basis? Vil den enkelte disiplinen tape på ei slik felles tilnærming? Historiefaget er gjerne kjent for å vere eit «potet-fag», ei generisk ramme der ein kan putte all slags ulike arbeidsmåtar, så lenge dei har med fortida å gjere (så mange som har «historie» i namnet: kunst-, religions-, litteratur-, språk-, filosofi-, osv.). Slik er det kanskje lettare for ein historikar å tenke seg at ein slik smelting gir mening. Men den særlege historia til historiemiljøet på Midtaustenstudiar i Bergen, og deira innretning mot studiar innan islams historie, kan gi grunnlag for interessante refleksjonar rundt dette dømet på islamsforskning i Norge, og rundt den disiplinære tilknyttinga denne forskinga har hatt og har i dei ulike institusjonane.

Litteratur

R.S. O’Fahey og Bernd Radtke. 1993. «Neo-Sufism reconsidered», *Der Islam*, 70 (1) 52–87.

Bokmeldinger

Religionsbegreppet inom den svenska radikalnationalismen

Tomas Poletti Lundström. 2022. *Trons försvarare: Idéer om religion i svensk radikalnationalism 1988–2020*. Uppsala universitet, Uppsala (232 sidor).

AV FILIP SKIÖLD BENGTTSSON

Tomas Poletti Lundströms bok, som bygger på avhandlingen med samma namn, beskriver och analyserar föreställningar om religion hos tre grupper eller individer som representerar olika grenar av den svenska radikalnationalismen: Sverigedemokraterna, nordiska motståndsrörelsens samt influencern The Golden One, alla under den tidsperiod som titeln anger. Det är dock bara den förstnämnda organisationen som existerar år 1988.

En styrka med boken är dess relevans och betydelse för ett flertal ämnesområden såsom religionsvetenskap, statsvetenskap med flera, och att den bidrar med ett nytt perspektiv kring hur vi bör förstå sambanden mellan religion och radikalnationalism inom den svenska kontexten – något som fram tills nu inte varit tillräckligt väl utforskat, hävdar Poletti Lundström (s. 21–22). Det går också att argumentera för att ämnesvalet är högst relevant med tanke på Sverigedemokraternas politiska framgångar de senaste åren.

Boken är främst en begreppsstudie där målet för författaren är att analysera kontinuitet och förändring inom den svenska radikalnationalistiska miljön mellan de år som är föremål för undersökningen. Det finns utmärkta möjligheter att relatera detta ämne till aktuell forskning och Poletti Lundström menar att man kan studera detta

utifrån följande utgångspunkter: att förstå fenomenet som en form av politisk religion, att studera det utifrån religiös radikalnationalism eller att studera hur begreppet religion används av denna grupp. Det är också det sistnämnda som Poletti Lundström riktar in sig på (s. 19–22).

Bokens upplägg bygger på tre utgångspunkter, som författaren motiverar med att denne är angelägen att förstå hur religionsbegreppet stabiliseras över en avgränsad tidsperiod. Den första utgångspunkten är en korpuslingvistiskt orienterad textanalys eftersom författaren intresserar sig för hur religion som begrepp förstås av de olika radikalnationalistiska aktörerna, den andra utgångspunkten är en digital etnografisk metod eftersom Poletti Lundström vill komplettera sin närläsning (som är den tredje teoretiska utgångspunkten) och kunna komma åt nyanser som kan vara svåra att upptäcka annars (s. 73–77, 79, 93, 103–107)

Poletti Lundström kommer fram till olika resultat för de olika grupperna inom den svenska radikalnationalistiska miljön. För Sverigedemokraterna har det utvecklats en uppfattning om att det finns ett tätt samband mellan det svenska folket och den svenska kyrkan samtidigt som det också har funnits strömningar inom partiet som kritiserat den svenska kyrkans utveckling och beskrivit den som degenererad. Det har också uppstått ett större fokus på islam som motsats till det svenska jämfört med tidigare där antisemitismen spelade en större roll. (s.102–123) Religionsbegreppet är viktigare för Sverigedemokraterna jämfört med Nordiska motståndsrörelsen som har en mer skeptisk syn på religion, enligt de resultat som Poletti Lundström kommer fram till. Här menar Poletti Lundström att hos denna aktör uppfattas religion i huvudsak som en konkurrent till den nationalsocialistiska världsåskådningen men också att den fungerar som en blind vidskepelse och ett verktyg för judendomen att dominera världen. (s. 112–123) Samtidigt finns det en tvetydighet inom rörelsen kring fenomenet religion. Här kan man till exempel nämna den i nationalsocialistiska kretsar välkända Vera Oredsson som aktivt bekänner sig till kristendomen. (s.126)

The Golden One, som här representerar den identitetsorienterade radikalnationalismen, har en något annorlunda approach till religionen och gör en distinktion mellan religion och kultur. Detta för att överbygga motsättningarna mellan radikalnationalister som bekänner sig till kristendomen och radikalnationalister som bekänner sig till hedendomen. (s. 145–147, 172–177) Man skulle kunna beskriva det som en form av mellanting mellan Sverigedemokraterna, som har en tydligare kristen profil, och Nordiska motståndsrörelsen som har en kritisk inställning till religionsbegreppet och till kristendomen.

Sammantaget ger Poletti Lundström ett viktigt bidrag till forskningsläget och ger en både bredare och djupare bild av den svenska radikalnationalismen. Boken torde också vara relevant för flera ämnen bortsett från religionsvetenskapen.

Ett par kritiska synpunkter kan dock lyftas fram. Den främsta invändningen är att studien utgår från olika tidsperioder när den diskuterar de olika aktörerna, varav Sverigedemokraterna som funnits längst får mest utrymme. Det bör rimligtvis innebära att *förändringar* hos radikalnationalistiska aktörer blir starkast där, vilket inverkar på slutresultatet. Dessutom finns det en uppenbar risk att blanda äpplen och päron genom att jämföra så olika aktörer som Sverigedemokraterna och Nordiska motståndsrörelsen. Författaren för förvisso ett resonemang om det, men här hade jag önskat se ytterligare problematisering. Man kan också ifrågasätta användandet av *The Golden One* med hänvisning till oklarhet rörande hur pass representativ denne är för den identitetsorienterade formen av radikalnationalism. Dessutom blir det även här något märkliga jämförelser när en enskild individ kontrasteras med organisationer som består av ett betydligt större antal personer. Man kan till exempel tänka sig att ideologiska uttryck i större organisationer är resultat av kompromisser eller konflikter (vilket man slipper som enskild influencer) och att undersökningen inte tar hänsyn till eventuella maktkamper i dessa grupper. Oavsett dessa mindre anmärkningar är *Trons försvarare* väl värd att läsa om man vill fördjupa sig i ämnet svensk radikalnationalism och dess olika förhållanden till religion.

Prester som kilder til et annet Norge

Gina Dahl. 2023. *Prestene forteller: Kirkeliv i Norge 1750–1850*. Bergen: Kapabel forlag, 336 sider.

AV INGE ANDERSLAND

Med boken *Prestene forteller: Kirkeliv i Norge 1750–1850* tar religions- og kristendomshistoriker Gina Dahl oss med til et fremmed Norge, som likevel ikke er så langt unna. Tett på kildematerialet maler hun frem hvordan mennesker i Norge levde og døde i forhandling med religiøs og statlig makt. Med på kjøpet får vi et bredt spekter av konkrete glimt inn i noe som er både nært og fjernt. I Norge anno 2024 bæres fremdeles omtrent halvparten av barna til dåp i samme kirkesamfunn som dominerte samfunnet i perioden hun skriver om, og kirkene rundt om i landet utgjør viktige referansepunkt i det norske samfunnet. Kontrastene blir likevel store når Dahl viser frem det Norge som var i perioden 1750–1850 – med prestene som kilder.

Gina Dahl jobber som førstebibliotekar ved Universitetet i Bergen. Hun er religionsviter (dr. art.) og har publisert en rekke bøker og artikler hvor hun bruker historisk kildemateriale til å utforske tidligere tiders vev av religiøse, politiske, økonomiske og sosiale forhold.

Boken består av et viktig innledningskapittel og åtte tematiske kapitler som har hver sin unike inngang til kirkeliv i Norge i den aktuelle perioden, i tillegg til navne- og stedsregister. I innledningskapitlet presenterer Dahl perioden fra 1750-1850 som en overgangstid i Norges historie. Hun gir også en innføring i hva presterollen kunne bestå av i denne tiden, og om kirkebøkene og de andre kildene hun har bygget på.

De tematiske kapitlene er ganske ulikt bygget opp. Noen av dem tar utgangspunkt i konkrete personer eller hendelser, og bruker dem som case-studier for å utforske mer generell tematikk. Andre tar utgangspunkt i funksjoner eller ritualer, og viser hvordan kirkelivet knyttet seg til vanlige menneskers liv gjennom en rekke tråder og koblinger.

Som eksempel vil jeg trekke frem kapittel 2, hvor Dahl tar utgangspunkt i innvielsen av Trysil kirke 11. januar 1750. Det er ikke mange linjene som står i ministerialboken om det som skjedde, men gjennom sin dype kjennskap til konteksten som hendelsen står i, klarer Dahl å skrive frem en detaljert skildring av hvordan denne dagen kan ha vært. Samtidig fyller hun kapitlet med detaljerte innblikk i hvordan gudstjenestelivet kan ha vært andre steder i Norge på samme tid. For meg skaper dette helt nye bilder av hvordan geistlige embetsmenn stadig stod i en forhandling med vanlige folk om hva som var realistiske forventninger til god kirkelig oppførsel. Dahl levedegjør et helt persongalleri av sogneprester, biskoper og kapellaner som med større eller mindre hell klarer å drive kirke i det langstragte og tynt befolkede Norge.

Boken er gjennomgående rikt illustrert med fotografier, stikk, malerier og bilder av kildematerialet. Det må ligge en stor innsats bak arbeidet med å hente frem alle disse illustrasjonene. Forfatteren klarer å mobilere en imponerende grafisk rikdom fra samlinger som Manuskript- og librarsamlingen ved Universitetsbiblioteket i Bergen og billedsamlingen fra samme sted. I tillegg viser hun at Wikipedia Commons også er en samling å regne med når gamle Norge skal vises frem. Det må også sies at Dahls grundige kildereferanser på bildene lokker leseren stadig lenger inn i et rikt landskap av historiske verk.

Samlet sett gir denne boken en detaljrik innføring i noen sentrale dimensjoner ved et Norge som en gang var. Den demonstrerer også hvor viktig det er at historisk arbeid gjøres av fagfolk som kan håndtere religion som tema. Jeg vil også trekke frem Dahls nøkterne stil, og den ærlige bruken av kildene. Her dekkes det ikke over hull med fargerik fiksjon. I stedet kommer forfatteren med godt begrunnede antagelser eller mulige spekulasjoner. Det virker troverdig og viser også frem hvordan vi kan nærme oss fortiden gjennom hardt og grundig kildearbeid.

For en som har jobbet mest med skolens historie i denne perioden, har de første vel 100 årene siden innføringen av obligatorisk konfirmasjon i 1736 gjerne vært fremstilt som en stabil og «stille» periode. Dahls bok utfordrer og utfyller dette bildet, og gjør det mulig både å undervise og utforske perioden gjennom konkrete historier og sterke skjebner.

Vekslingen mellom det kjente og ukjente, fremmede og nære, som følger meg gjennom lesingen av boken bidrar også til en konkret form for historisk bevissthet. Som alltid fører oppriktige møter med historisk stoff til at man kan se dagens virkelighet på nye måter. For min del vil jeg også si at boken avslører forenklete forestillinger

om kirkelivet i gamle dager, og erstatter det med et mer dynamisk bilde av mennesker som manøvrerte på gjenkjennbare måter i det de stod i.

Som leser opplever jeg at boken krever noe velvilje i lesingen. Den tematiske organiseringen av stoffet fører til brå overganger mellom kapitlene, og noen ganger kan karakterer som har spilt en viktig rolle i forrige kapittel plutselig dukke opp i neste, uten at kapitlene i særlig stor grad snakker med hverandre. Jeg strever også noen ganger med å holde oversikt over alle de ulike stedene som Dahl henter frem kilder fra.

Den samme utfordringen gjør seg gjeldende i bokens fagspråk. Jeg har inntrykk av at Dahl har jobbet hardt for å forklare og tilgjengeliggjøre stoffet for så mange som mulig. Jeg må likevel noen ganger kjempe for å henge med når 1700-tallets ulike institusjoner og yrker spilles ut på rekke og rad. Kanskje boken hadde tjent på en egen ordliste? Det må også ha vært krevende å vurdere hvor mye av detaljene i kildene som skulle få bli med i hvert kapittel. Dahl håndterer detaljrikdommen svært godt, men som leser opplevde jeg at detaljene noen ganger gikk utover den litterære flyten i fremstillingen.

Jeg er ikke historiker og kan ikke vurdere bokens funn og konklusjoner. Likevel er jeg historisk interessert, og har ofte et ønske om å utvide og konkretisere den historiske horisonten i arbeidet jeg ellers gjør, for eksempel med KRLE-faget i grunnskolelærerutdanningen. Denne boken åpner nye dører til spennende, artige og rørende aspekter ved et Norge jeg ikke kjente. Det er gjort på en måte som gjør det lett å invitere med seg studenter og elever til å se på tematikken sammen – og på den måten styrke den historiske dimensjonen ved skole og lærerutdanning.

Jeg er imponert over og takknemlig for innsatsen som ligger bak, og anbefaler gjerne boken til alle som ønsker å la prestene fortelle dem noe om hvordan det har vært før i dette landet.

Presentasjon av ny ph.d.-avhandling

Marius Linge. 2023. *Islam in Everyday (Street-) Life: Identities, Rituals, Redemption and (De-) Radicalization*. Oslo: Oslo Met

AV MARIANNE HAFNOR BØE

Den 10. februar 2023 disputerte Marius Linge på ph.d.-programmet i utdanningsvitenskap for lærerutdanning ved OsloMet. Avhandlingen er et viktig bidrag til studiet av hvordan unge muslimer i Norge praktiserer islam, med utgangspunkt i tema som rituell praksis, kriminalitet, religiøs identitet og tilhørighet, religiøse minoriteter og radikaliserings. Levd religion utgjør forskningens analytiske og metodologiske tilnærming, og Linge benytter semi-strukturerte intervjuer og observasjon som sine primære forskningsmetoder.

Avhandlingen tar utgangspunkt i datasett fra to forskningsprosjekter. Det første prosjektet «Radicalization and Resistance» er et samarbeidsprosjekt gjennomført av Linge og fire andre forskere, med intervjuer av til sammen 90 unge mennesker i alderen 18–32 år som identifiserte seg selv som praktiserende muslimer. Intervjuundersøkelsen ble gjennomført i Oslo-området, og 20 andre kommuner i Norge. Det andre prosjektet er Linges eget doktorgradsprosjekt som involverte studiet av 25 muslimske menn i alderen 18–60 år, med bakgrunn i gatekriminalitet og som identifiserte seg selv som praktiserende muslimer. En fellesnevner for deltakerne var at de var siktet for å ha begått kriminell virksomhet som narkotikahandel, ran eller voldshandlinger.

Den artikkelbaserte avhandlingen består av en kappe (96 sider), diverse appendikser og følgende tre artikler publisert i norske og internasjonale fagfelleverderte tidsskrift, og en artikkel som var forestående publikasjon:

Artikkel 1

Linge, Marius og Larsson, Göran. 2022. «Sunni-Shia identities among young Norwegian Muslims: the remaking of Islamic boundaries». *Journal*

of Contemporary Religion, 37: (2), 261–278.

<http://doi.org/10.1080/13537903.2022.2050078>

Artikkel 2

Linge, Marius. 2021. «Muslim narratives of desistance among Norwegian street criminals: Stories of reconciliation, purification and exclusion». *European Journal of Criminology*, 20: (2), 568–585.

<http://doi.org/10.1177/14773708211018648>

Artikkel 3

Linge, Marius, Sandberg, Sveinung. og Tutenges, Sébastien. 2021. «Confluences of Street Culture and Jihadism: The Spatial, Bodily, and Narrative Dimensions of Radicalization». *Terrorism and Political Violence*, 35: (6), 1373–1388. <http://doi.org/10.1080/09546553.2022.2042269>

Artikkel 4

Linge, Marius (forestående). «The Making of ‘Good Muslims’: Ritual Practices of Young Muslims and Street Criminals who (Re)turn to Islam in Norway».

I kappen diskuterer Linge de overordnede funnene fra sine studier i lys av tidligere forskning på levd islam, men også studier av forholdet mellom kriminalitet og terror. Linge utfordrer det han framholder er et skille mellom organisert og ikke-organisert religion i tidligere forskning på islam som levd religion. I avhandlingen argumenterer han for at et slikt skille bidrar til oppdeling av «høy» og «lav» islam, og at slike inndelinger ikke egner seg som analytiske kategorier i studiet av muslimsk religiøs praksis slik det uttrykkes i hans datamateriale. Linge viser til hvordan deltakere i hans studier kombinerer levde og hverdagslige former for islam, med mer offisielle og ortodokse sider ved religionen. Han påpeker at dette er nyanser og kompleksitet ved muslimsk religiøsitet som kan bli oversett dersom etablerte skiller mellom organisert og hverdagslig religion legges til grunn.

Linge relaterer også funn fra sin studie til tidligere forskning på sammenhengen mellom kriminalitet og terror. I motsetning til en del tidligere studier som trekker paralleller mellom kriminell erfaring og islamsk radikaliserings, hevder Linge at det ikke nødvendigvis er en opplagt sammenheng mellom disse fenomenene. Han viser til hvordan de fleste deltakerne med bakgrunn i gatekriminalitet i hans studie, drar nytte av islam på veien bort fra en kriminell fortid og for å bli bedre mennesker. Han framholder at deres erfaringer fra gatekriminalitet ikke gjør dem mer mottakelige for ji-

hadistiske verdenssyn, men at det snarere gjør dem mer motstandsdyktige for denne typen radikaliserings. Linge peker på den betydningen religion kan ha for avradikalisering, noe som ofte blir oversett i forskning som omhandler sammenhenger mellom kriminalitet og jihadisme.

Sosiologen Fabien Truong (Université Paris Vincennes-Saint-Denis) var Linges førsteopponent, og undertegnede Linges andreopponent. Sammen vurderte vi avhandlingen som sterk. Måten Linge diskuterer sine forskningsfunn i lys av tidligere forskning på feltet er blant avhandlingens styrker. Han viser god teoretisk oversikt, og forankrer sitt eget forskningsbidrag innen aktuelle diskusjoner som omhandler muslimsk religiøsitet i samtidens Europa. Vi hadde også en del kritiske innspill, og under disputasen diskuterte vi avhandlingens svakere punkter. Et av disse var at det verken i avhandlingens fire artikler eller i kappen, er redegjort for hvordan forskningen ble planlagt og gjennomført på en inngående måte. I avhandlingen presenterer Linge riktignok informasjon om hvordan rekruttering av deltakere, refleksjoner rundt egen posisjon som forsker, forskningsetikk og behandling av forskningssensitive data foregikk. Men med tanke på at Linge har 15 års feltarbeidserfaring på dette feltet, er det likevel en del informasjon som mangler i avhandlingsteksten. Det er grunn til å tro at det har skjedd en del i kulissene som har gjort at han har fått deltakerne i studien i tale. Under disputasen etterlyste førsteopponent Truong derfor mer informasjon om Linges interaksjon med deltakerne og hva slags erfaringer han har gjort seg etter lang fartstid i et komplekst forskningsfelt. Trungs spørsmål førte til interessante refleksjoner og samtaler rundt hva det vil si å forske i et forskningsfelt preget av stereotypisering, stigmatisering og marginalisering, og hvor relasjonen mellom deltakere og forsker er avgjørende for hva slags tilgang og tillit som oppnås. Dermed ble sentrale metodiske problemstillinger i avhandlingsarbeidet belyst under disputasen.

Et annet diskusjonstema under disputasen handlet om kjønn som analytisk kategori. I Linges studie av muslimske menn med bakgrunn i gatekriminalitet, var samtlige deltakere menn. Likevel er ikke kjønn tematisert eller inkludert som analytisk kategori i diskusjonen av datamaterialet. Under disputasen ble derfor mulighetene som ligger i det å bruke kjønn i analysen et viktig diskusjonstema. Kjønn kunne ikke bare bidratt til å belyse maktforhold som ligger i materialet, men ved å bruke maskulinitet som linse til å utforske religiøsitet, kjønnsnormer og religiøs praksis kunne også flere nyanser i datamaterialet ha blitt løftet fram. Her ligger det fortsatt et uutforsket potensial i Linges materiale.

Våre kritiske innspill brakte fram interessante og gode diskusjoner under Linges disputas, som kan gi grunnlag for nye analyser av det som er et usedvanlig stort og rikt datamateriale å regne på dette forskningsfeltet. Samlet sett utgjør avhandlingen et viktig bidrag til forskningen på islam og muslimer i dagens norske samfunn.