

# **KOSMOLOGI OG HELSETRADISJON I AFGHANISTAN**

**Afghanske kvinner og menn i Noreg fortel om den  
heimlege praksisen**

**av**

**Kristin Lovise Fet**

**Hovudfagsoppgåve i religionsvitskap**

**Det historisk-filosofiske fakultet – IKKR – seksjon for religionsvitenskap**

**Universitetet i Bergen 2007**



# KOSMOLOGI OG HELSETRADISJON I AFGHANISTAN



## **EIN STOR VARM TAKK GIR EG TIL:**

- alle informantane mine! Hjarteleg takk til dykk alle, nye og eldre vener. Tusen takk for at de sa ja til å blir intervjuet av meg, og takk til de som har formidla kontakt til nye vener. Takk for at de som uten å kjenne meg frå før, opna opp heimane dykkar og lot meg få ta del av den rike afghansk-muslimske kulturen dykkar! Tusen takk for all den tillit de har gitt meg!

- til rettleiaren min, Richard Johan Natvig! Hjarteleg takk til deg som har rettleia meg gjennom fleire år, frå mellomfag til hovudfagsoppgåva. Tusen takk for at du har latt meg få tid til å pendle mellom fleire innfallsvinklar til det mangslungne materialet eg har samla inn. Takk for all støtte og oppmuntrande ord undervegs, og kritiske kommentarar når pendelslaga gjekk vel langt!

- religionsvitar Ingvild Flaskerud ved universitetet i Tromsø, og hennar iranske venninne Fru Parvin Mirza! Til Ingvild for at du synte interesse for prosjektet mitt og for at du fann tid til å hjelpe meg innfor ditt eige stramme tidsbudsjett! Tusen takk for gode råd og tips, og stor takk til dykk begge for at de oversatte tekstar til meg frå *Fal Hafez*!

- til antropolog Karin Ask ved Christian Michelsens Institutt (CMI) i Bergen! For å ta imot meg i din heim til ein interessant og hyggeleg samtale kring afghansk kultur. Ein stor takk til deg, for at du òg las ein lengre tekst som no er ein del av hovudoppgåva mi, og for dine gode råd og rettleiing kring denne.

- til min kjære studentkollega og gode venninne Astrid. Hjarteleg takk for alt ditt engasjement i tekstlesing for meg, trass i at ditt eige tidsskjema var fylt til randen av prosjekt du sjølv er inne i! Tusen takk, for at du gong på gong har finlese tekstar for meg og gitt meg svært gode og strukturerande råd! Likeins vil eg takke studentkollega Jostein for lesing og varmande oppmuntringar. Det same takkar eg mi god venninne Inger-Johanne for, og sist, men ikkje minst, mi syster Tone som i innspurten har vore språkvaskaren min på tekst etter tekst. Takk for den store innsatsen du har gjort, sjølv om eg ikkje alltid har klart å retta opp dei skrivefeila du har påpeika.

- ei stor og varm takk til dykk alle!

Kristin Lovise Fet, Bergen mai 2007.

## TRANSLITTERERING

Eg nyttar translittereringssystemet frå *Encyclopaedia of Islam (EI)* og *Encyclopaedia of the Qur'ān (EQ)* når det gjeld generelle arabiske omgrep. For persiske ord nyttar eg Steingass. Når det gjeld translitterering av ord for dari og pashto, nyttar metoden til eg Awde, Nicolas: *Dari, Dictionary & Phrasebook*, dari-english/english-dari, Hippocrene Books Inc, New York, (2002/2004).

Awde, Nicolas og Sarwan, Asmatullah: *Pashto Dictionary & Phrasebook*, english-pashto, pashto-english, Hippocrene Books Inc, New York, (2002/2004).

Etter å transkribert ordet i følgje eitt av systema over, skriv eg ei forenkla form utan diakritiske teikn i parantes, og nyttar denne ordforma vidare. Desse forenkla formene bøyer eg vidare som i norsk. Døme: *djinn* og *djinniāt*, blir vidare skrivne som *djind*, slik informantane uttalar ordet i ubestemt eintal, og i fleirtalsforma, *djinnar*.

# AFGHANSK KOSMOLOGI OG HELSETRADISJON

Afghanske kvinner og menn i Noreg fortel om den heimlege praksisen.

1. INNLEIING, FORSKINGSTRADISJON OG METODE	s 9
1.1 Tema	s 9
1.1.2 Problemstillingar	s 10
1.1.3 Mitt bidrag til forskinga	s 11
1.2 Kosmologi og helse i forskningstradisjonen	s 12
1.2.1 Hovudforskning	s 12
1.2.2 Utdjupande litteratur om dei einiskilde emna	s 14
1.3 Kulturspegling, ein metode?	s 18
1.3.1 Dialektiske speglar	s 20
1.3.2 Oppsummering	s 35
2. KULTURSPEGLING, EIT ANALYTISK VRENGEBILDE?	s 37
2.1 Folkereligiositet ein motsats til normativ religion?	s 41
2.2 Oppsummering	s 50
3. AFGHANSK KULTUR OG MEDISINSK ARV	s 51
3.1 Den humoralemedisinske arven i Afghanistan og Islamsk medisin	s 54
3.2 Ein mangfaldig kulturmedisinsk arv	s 59
4. MENNESKET OG DEN HELSEBRINGANDE NATUREN	s 61
4.1 Heilag geografi, levande natur	s 61
4.2 <i>Dawa yunani</i>	s 63
4.2.1 <i>Dawa yunani</i> , gresk medisin og spesialistane	s 64
4.2.2 Helsebringande mineral	s 75
4.2.3 Konklusjon, gjeldande eit både òg.	s 80
5. MENNESKET SI HELSE, DJINNAR OG KORANEN	s 83
5.1 Menneske og <i>djinnar</i> i same livsmiljø	s 83
5.1.1 Blodhemnd, sjukdom eller død	s 88
5.1.2 Oppsummering <i>djinnar</i> generelt	s 96

5.1.3	Overskriding av grenser	s 103
5.2.	Koranen som vern og heiling	s 109
5.2.1	Den heilande Koranen og <i>tawiz</i>	s 115
5.2.2	Koranen, ei barriere mot det vonde	s 121
5.2.3	Tiltrekningskraft	s 125
5.3.	<i>Qasida pokhtan, djind</i> -heilaren	s 125
5.3.1	<i>Qasida</i> , å bli ein <i>djind</i> ?	s 135
5.3.2	<i>Garm, sard</i> og god, vond	s 143
5.4	Mennesket si helse, <i>djinnar</i> og Koranen. Eit kosmologisk drama?	s 146
6. MELLOMMENNESKELEGE INTERVENSJONAR		s 149
6.1	<i>Djado</i>	s 149
6.2	<i>Nazar</i> , det avundsjuke eller onde auget	s 156
6.2.1	Kva er <i>nazar</i> ?	s 156
6.2.2	Vern mot <i>nazar</i>	s 157
6.2.3	Planter som vern	s 160
6.2.4	Oppheving av <i>nazar</i>	s 160
7. MENNESKET SI HELSE OG DEN ANDRE VERDA		s 163
7.1	Mennesket og <i>roh</i> , sjela	s 163
7.1.1	<i>Behesht</i> ,eit ungdommeleg liv fram til dommedag	s 165
7.1.2	<i>Ziyaret</i> og bønn til helgenar om heiling	s 172
7.1.3	<i>Halwa</i> og <i>nazr</i>	s 172
7.1.4	Å dø uskuldig. Å bli ein hjelpar	s 175
7.2.	Mennesket og skrift	s 178
7.2.2	Heilag skrift	s 182
7.2.3	<i>Fal-Hafez</i>	s 182
7.2.4	Bønebøker	s 187
7.2.5	Å søke ein <i>fal</i> og å rydde sin veg	s 193
8. KOSMOLOGI OG HELSE I AFGHANISTAN		s 195
Litteraturliste		s 201



# KOSMOLOGI OG HELSETRADISJON I AFGHANISTAN

Afghanske kvinner og menn i Noreg fortel om den heimlege praksisen.

## 1. INNLEIING, FORSKINGSHISTORIE OG METODE

### 1.1. Tema

Så langt eg har funne, er der ikkje utført ei større forskning med fokus på sambandet mellom sjukdomsførestillingar og helse i Afghanistan. I den afghanske kvardagen kan sjukdom og helserelevante spørsmål bindast saman til ulike årsaksforklaringar, alt etter problema sin art. Her kan ein finne årsaka til sjukdomar og helseproblem i denne verda, hjå eit medmenneske, eller i den andelege verda. Eit menneske sin lagnad kan i dette perspektivet òg vere ei forklaring til kvifor livet er problemfylt. Om ein har spesifikke problem som berre kan løysast frå ein andleg dimensjon, kan ein på ulike måtar vende seg til denne for hjelp. Den andelege verda kan òg kontakte det einskilde mennesket, gi råd og rettleiing i forhold til ulike vegval, i form av visjonar i vaken tilstand eller i draumar. Nokre menneskjer er òg så heldige at gode krefter frå den usynlege verda er med ein i kvardagen og åtvarar mennesket mot komande farar.

Ei god helse derimot, har òg tilknytning til det einskilde individ i forhold til kosthald, gode vaner og etisk åtferd som muslim. Det gjeld overhalding av dei fem pliktene, reinleiksføreskriftene og å ha tru og tillit til Gud. I tillegg er naturen fylt med gode krefter i form av medisinske urter og helsebringande mineral.

### Forskingsmaterial

Materialet som skal kaste lys over sambandet mellom kosmologi og helse, er grunnlagt på til saman førti formelle og uformelle intervju med seksten afghanarar busett ulike stadar i Noreg. Dei fleste informantar har eg intervjuet fleire gongar, andre har eg av ulike årsaker intervjuet berre ein gong. Informantane som eg har intervjuet har ulike etniske tilhøyre og både sjia- og sunnimuslimar er representert i gruppa. Majoriteten i gruppa er kvinner, men nokre menn er òg med i samtalanene.

Informantane sine forteljingar kring ulike former for praksis relatert til temaet, er i fyrste rekke relatert til den heimlege afghanske konteksten, men noko av praksisen er ein praksis dei kan oppretthalde i sitt nye heimland Noreg.

### **1.1.2 Problemstillingar.**

**Kva slags samband finn ein mellom kosmologi og helse i den afghanske kvardagen?**

For å finne svar på dette spørsmålet har eg desse del-spørsmåla som òg er med å konstituere dei ulike kapittele i oppgåva:

**1.1.2.1 Korleis blir kosmologien reflektert i afghanarane sitt forhold til medisin og helsebringande middel frå naturen?** I kapittel fire forsøker eg å finne svar på dette spørsmålet utifrå informantane sitt syn på naturen som skaparverk, naturmedisin og helsebringande mineral.

**1.1.2.2 På kva måte spelar andevesen frå den usynlege verda inn i mennesket sin kvardag, i forhold til å vere gode og hjelpande krefter, eller vonde og sjukdomsfremjande krefter?** Dette er tema for kapittel fem, som er det største kapittele i oppgåva. Her fortel informantane om dei gode og vonde *djinnane* som både kan hjelpe og truge menneska på ulike vis og kva åtgjerder menneska kan ta for å tiltrekke seg dei gode andevesena og verne seg mot dei vonde. Det sentrale heilande og vernande middelet mot dei vonde *djinnane* er Koranen. *Djinnane* og menneska er nært samanbunde i det afghanske livsmiljøet og når sjukdom frå *djinnane* er eit faktum, må menneska oppsøke ein *djinnd*-heilar. For å bli ein slik heilarspesialist, må ein gjennomføre eit svært farleg ritual, *qaṣīda (qasida) pokhtan*. Dette ritualet har eg gitt særskilt stor plass, då det så langt eg har klar å finne, er svært lite forskning kring sjølve ritualet.

**1.1.2.3 I kva mon utgjer medmenneske eit usynleg trugsmål eller ei støttande kraft i forhold til eit anna menneske sitt liv og helse?** I den afghanske kulturen står synet på *nazar*, det vonde og det avundsjuke auget, sentralt. I kapittel seks fortel informantane om korleis ein vernar seg mot *nazar* og korleis ein avdekker *nazar* som ei aktiv kraft i omgivnaden. *Djādū (djado)*, magi, er eit anna mellommenneskeleg trugsmål, men magi kan òg vere ei handling med gode intensjonar, og informantane deler praksisen inn i god og dårleg *djado*.

**Problemstilling 1.1.2.4. Korleis kan mennesket finne hjelp og råd frå den andelege verda med helgenar og andre fromme sjeler?** I kapittel sju fortel informantane om korleis dei ser på overgangen mellom liv og død, kvar den døde oppheld seg og korleis den døde si sjel kan samhandle med dei levande si verd. Særskilte fromme muslimar får ei heilaggrav etter seg, ein *ziyarat* (*ziyaret*). Hit kan menneska gå for å søke hjelp til ulike helseproblem. Ulike skrifter er òg ei kjelde å søke råd i. Både Koranen, diktsamlinga til den persiske diktaren Shams al-Din Hafiz (Hafez)<sup>1</sup>, og ulike bønnebøker blir brukt om der er visse hinder eller problem i kvardagen. Dette kapitlet omhandlar òg spørsmål og praksis knytta til lagnaden og mennesket sitt meir eller mindre førutbestemte liv.

**Eit ålmugeperspektiv.** I tillegg til desse problemstillingane, stiller eg spørsmål til materialet om ålmugeperspektive hjå det einskilde mennesket sitt forhold til praksis og kosmologiske tenkning kring helse, kan spegle spesialistane si tenkning kring den same praksisen? Eg har intervjuet vanlege afghanarar om deira praksis og førestillingar kring helse og sjukdom. Ingen av dei er teologar eller helsespesialistar. Deira synsvinkel er i utgangspunktet både brukaren sin synsvinkel i forhold til generell helseekspertise, samtidig som ein er eit individ med eit eige forhold til spørsmåla som blir drøfta i oppgåva. Det er den einskilde afghanar si røyst som blir vektlagt her, og ikkje teologar eller heilingseksperter. Likevel finn eg det interessant å stille spørsmål til materialet om dei to innfallsvinklane ”ålmugen” og ”ekspertar” kontrasterer kvarandre eller er del av ein felles kosmologi? For å skape ein plattform for ei slik undersøking, drøftar eg temaet ”folk” og ”lærd” i kapittel 2.

### 1.1.3 Mitt bidrag til forskinga

Nokre forskarar syner til nokre av dei tema eg tek føre meg utifrå sosiologiske og antropologiske synsvinklar, men eg har funne lite forskning som knyt helse og religion i Afghanistan til ein kosmologi. Nokre forskarar tangerar mitt fokus, men sett dette inn i ein anna helsemessig kontekst enn det eg gjer.

---

<sup>1</sup> Informantane uttalar ordet med e-lyd. Ingvild Flakerud og iranske Fru Parvin Mirza, translittererer det på same måten i den oversetjinga dei har gitt meg. Eg vel difor å bruke forma *Hafez* og ikkje *Hafiz*.

Mitt bidrag er såleis å kaste nytt lys over samanhengen mellom ei god helse og muslimsk kosmologi, der eg òg bringer fram ei særskilt heilarrituale, *qasida pokhtan*, i lyset. Så langt eg har funne, er det lite forskning på sjølve ritualet, men fleire forskarar syner til den. Det mest interessante bidraget eg kan gje gjeldande dette ritualet synes å vere at informantane her gir ny og hittil ukjend informasjon om det. I tillegg kan almuge-synsvinkelen kring skiljet mellom ”reint” og ”ureint” i den afghanske konteksten, gje ein interessant og kanskje ny innfallsport til forskning kring dei islamske ”reiningføreskriftene”. Mitt tema kosmologi og helse synes difor å kunne gi eit nytt bidrag til forskinga.

## **1.2. Kosmologi og helse i forskningstradisjonen.**

Afghansk kosmologi og helsepraksis er ofte omtala som folkloristikk i bøker med heilt andre fokusområder som historie, modernisme og politikk, eller utviklingsarbeid og kvinnespørsmål, til dømes utifrå makt og avmaktsposisjonar i kulturen. Mykje av denne forskinga er sosiologisk eller antropologisk vinkla, og har ikkje eit fokus på religionen i seg.

Førestillingar kring sjukdomar og heilingsmiddel er ofte òg kategorisert som folkloristikk og folkereligjøs praksis innafor islam, og er ei drøfting eg tek føre meg i neste kapittel. Helse og kosmologi utgjer eit vidt tema som omfattar ei mengde undertema, til dømes ulike medisinske praksisar, magiske praksisar, spådomsritual og ulike heilingsspesialistar. Alle er viktige innfallsvinklar for å kaste lys over førestillingar kring menneske og ei god helse.

I og med at eg tek opp så mange emner innanfor helse og kosmologi, har eg hatt ei god hjelp i fleire forskarar og deira studier. I den encyklopediske boka til antropologen Margaret A. Mills m.fl. (red., 2003) *South Asian Folklore, an Encyclopedia. Afghanistan. Bangladesh. India. Nepal. Pakistan. Sri Lanka* finn eg mange av emna mine skildra einskildsvis. Det gjeld òg antropologen Veronica Doubleday (1990[1988]) som utførte to studiereiser til Afghanistan på byrjinga og i slutten av 1970-talet. I boka *Three Women from Herat* skildrar ho ein del av den folkereligjøse praksisen i byen og området ikring.

### **1.2.1 Hovudforskning**

Hovudforskinga som eg kan sette mitt tema inn i finn eg fyrst og fremst hjå fire

forfattarar. Den nyaste røysta finn eg i ein nettartikkel av Robert L. Canfield (uten årstal, 'u.å.') "Efficacy and Hierarchy: Examples from Afghanistan." <http://www.Artsci.wustl.edu/~canfrobt/efficacy.html> (30.08.06). På nettstaden opplyser Canfield at artikkelen skal kome ut i *New Games in Central Asida: Great and Small*. I og med at nettsida ikkje er datert så veit eg ikkje når Canfield har skrive artikkelen. Canfield er professor i sosial- og kulturantropologi ved Washington University i Saint Louis, og han utførte feltarbeidet til artikkelen i Afghanistan på 1960-talet. Nettartikkelen er lang og omfattande, og han handsamar helsespørsmåla på ein svært interessant og opplysende måte for meg og mitt tema. Canfield skildrar her helsekulturen i Afghanistan som ein "culture of efficacy".

Den eldste røysta kring religion og helse i Afghanistan finn eg hjå den afghanske forfattere Sirdar Iqbal Ali Shah (1998[1927]) i boka *Afghanistan of the Afghans*. Han tek opp det meste av det kjeldene min fortel om. Shan har vekse opp i denne helsetradisjonen og har ei forteljarstemme som vitnar om varme for det heimlege. Han skildrar med respekt dei ulike praksisane, samstundes som han òg har ein snert av ironi kring einskilde praksisar som for det meste rettar seg mot spesialisjiktet, men til tider òg over kvinna som noko meir overtruisk enn mannen. Men sett i lys av att boka er skriven på 1920-talet, så skildrar han den folkereligjose praksisen og folkereligjositeten på ein god måte. Hjå den svenske religionshistorikaren Jan Samuelsson (1975) i boka *Islam i Afghanistan. En studie av moderniseringsprocessens följder för islams ställning i Afghanistan*, finn eg òg eit stort materiale som tek føre seg emner som tangerar helse og kosmologi. Likevel skil materiala våre seg frå kvarandre ved at han legg størst vekt på perspektiva til dei religiøse specialistane og dessutan er alle informantane hans menn. Hovudforskjellen mellom Samuelsson si og mi handsaming av emna ligg likevel i at Samuelssen sitt fokusområde, slik undertittelen syner til, er moderniseringsprosessen. Skildringane han gir av dei folkeleg religiøse førestillingane er òg farga av ei noko nedlatande haldning til tema.

Den siste forskaren som tek opp delar av same tematikk som eg, er antropologen Louis Dupree (1973). I boka *Afghanistan*, gir han ei gjennomgåande skildring av det afghanske livet og samfunnet på mange plan. Dupree si bok er svært omfattande, den inneheld alt frå historisk utvikling frå oldtida av og fram til forfattere si eiga samtid. Han er innom tema som folkemedisin, religiøse spesialistar og deira samfunnsstilling, men han går ikkje særleg inn på sjølve

praksisen som er knytta til dette. Han òg avslørar ei noko nedlatande haldning til emnet. Dupree skildrar på ein respektfull måte afghanarane sin kjærleik til poesi. Poesi er ikkje eit eige kapittel i mi oppgåve, men er likevel ein innfallsport til diktning som spådomskjelde i kapittel 7.2.3. Dupree kallar si tilnærming for ei tilnærming på eit mikronivå. Hans forsøk er, seier han: "(...) an attempt by an anthropologist to ferret out the patterns, functional and dysfunctional, in the total synchronic-ecological-cultural sense" (Dupree 1973:xxi).<sup>2</sup> Som Dupree, er mi tilnærming òg det ein kan kalle ei mikro-nivå-tilnærming. Det er informantane sine forteljingar som står i sentrum og dei religiøse aspekta ved den muslimske praksisen dei fortel om som er interessante. Utifrå det informantane fortel kring kosmologi og helse, vil eg likevel sjå om dette har gjenklang i ei større makrokosmisk førestillingsverd. Eg vil her sjå på ulike forklaringar frå eksperthald og frå tradisjon, utifrå islamske røyster innafor kategoriane "islamsk medisin" og "profetens medisin", i den grad dei er interessante i forhold til det informantane fortel.

Oppgåva kan såleis både innhaldsmessig utifrå det informantane fortel, og analytisk i forhold til mine tolkningar, vere med å kaste nytt lys og ny kunnskap til forskingshistoria. Eg vil vidare presentere ulike forskarar som har granska helsesituasjonen i Afghanistan og delar av den medisinske praksisen som eg tek føre meg.

### **1.2.2 Utdjupande litteratur om dei einskilde emna**

Der finst ein del interessant bakgrunnsmateriale i kring helsesituasjonen i Afghanistan dei siste tiåra, i rapportar frå forskarar tilknytta *Christian Michelsens Institutt* (CMI) og *World Health Organization* (WHO). Eg syner her til litteraturlista for dei rapportar eg har nytta.

Hanne Christensen (1990) *The Reconstruction of Afghanistan: A Chance for Rural Afghan Women*. Boka er ein del av serien *Report. United Nations Research Institute for Social Development* og er ei god kjelde gjeldande helsesituasjonen. Christensen etterspør i boka forskning på tradisjonell medisin.

---

<sup>2</sup> Dupree syner til Donald N. Wilber (1962) som ein av dei store Afghanistan-forskarane. Men i boka hans *Afghanistan: Its People, its Society, its Culture* finn eg, når det gjeld mitt tema, for det meste reine avskrifter av tidlegare nemnte Shah.

Bente Damsleth (2002) "Coping with disrupted lives – A study of Afghan girls and their family networks" har òg teke opp delar av mitt tema og særleg finn eg kapittel 4: "Health and Emotions" interessant.<sup>3</sup> Hennar fokus er på kvinnene sine vanskelege kår under dei mange krigane, og flyktnings situasjonen i nabolandet Pakistan, og ho undersøker kvinnene sine helsestrategiar utifrå ein emosjonell strategi for å overleve.

Forsking som gjeld bruk av tradisjonell medisin, *yunanimedisin*<sup>4</sup> og kategoriane "varm" og "kald" i medisintradisjon i Afghanistan, er omtala av Doubleday (1990), men ei meir inngåande skildring finn ein hjå antropologen Danuta Penkala (1980) i artikkelen: 'Hot' and 'Cold' in the traditional medicine of Afghanistan.<sup>5</sup> Penkala skildrar det ein kan kalle for "den heimemedisinske" praksisen, slik òg kjeldene mine refererer til. Ein kortare, men interessant artikkel som gir innsyn i heilingspraksisen i Kabul, er "Medicine und Wissenschaft. Gesundheits- und Krankheitsvorstellungen von Völkern im Orient am Beispiel Afghanistan" av afghanaren Sharif Rahim (2000).

I legen Leiv Kyberg (1951) si bok *Afghanistan. En norsk leges reise i Hindu-Kusj-landet*, finn ein *yunanimedisinen* respektfullt omtala og ei særleg respektfull haldning til dei Kyberg kallar for "de gamle hippokratiske legene". Forsking frå denne tida og framover, når ein ser på den større kulturkonteksten der *yunani*-medisinen og *hakimen*<sup>6</sup> er verkande, kan elles ha ein tendens til å nedvurdere denne svært gamle medisinkunnskapen. Eit mindre avsnitt i professor Dr.med. Ludolph Fischers (1968) *Afghanistan. Eine geographisch-medizinische Landeskunde / A Geomedical Monograph* tek til dømes for seg delar av den religiøse- og *yunanimedisinske* praksisen, men i svært korte drag og berre legitimert til å blitt teken med ut ifrå at denne praksisen skulle kvile på eit hygienisk element!

Utover dette er det så langt eg har funne, ikkje blitt forska eksplisitt på den såkalla tradisjonelle medisinen og *yunani*-tradisjonen i Afghanistan. Når det gjeld basisen for sjølve *yunani*-medisinen og deira bruksområde har Chafique Younos m.fl., skildra kva mineral og urter som blir nytta medisinsk, i to artiklar:

---

<sup>3</sup> Bente Damsleth, Hovudfagsoppgåve, sosial-antropologi, Universitetet i Oslo.

<sup>4</sup> *Yunanitradisjonen* er mellom anna tema i kapittel 3 og 4.2

<sup>5</sup> Danuta Penkala-Gawecka, er tilknytt Institutt for etnologi og antropologi, ved Adam Mickiewicz University, Poznan i Polen.

<sup>6</sup> Spesialisten *hakim* er nærare forklara i kapittel 3 og 4.2.

”Repertory, therapeutic indications, chemical analysis and cultural background of mineral drugs in Afghanistan” (1991) og ”Repertory of Drugs and Medicinal Plants used in traditional Medicine of Afghanistan” (1987). Begge artiklane har sitt fokus på kva slags mineralar og urter dette er, og har ei kortfatta historisk innleiing om *yunanimedisin*, og i ein stikkord prega tabell som syner til kva medisinsk funksjon dei ulike remedia har. Lokal informasjon om dette har dei innhenta frå den medisinske spesialisten, *hakim* og ikkje frå brukarane slik eg gjer i mitt materiale. Likeins har O. H. Volk (1961) skrive ein artikkel om medisinsplanter i Afghanistan ”A survey of afghan medicinal plants”. Denne er meir ei oppramsing av ulike urter, med lokale og latinske namn, i tillegg til noko komparativ historikk.

Historikaren Vartan Gregorian (1969) si bok *The Emergence of Modern Afghanistan. Politics of Reform and Modernization 1880-1946* har i sitt fokusområde på modernisering og politikk nokre interessante skildringar av ein *hakim*.<sup>7</sup> Dette er skildringar som nedvurderar medisinspesialisten sin kompetanse, men som er opplysende for ei bestemt historisk tid der den ”kosmopolitiske”<sup>8</sup> medisinen var på full fart inn i landet, og der *hakimen* særleg kom til kort på grunn av manglande europeiske språkkunnskapar.

I tillegg til dei som eksplisitt har skildra den *yunani*-medisinske praksisen i Afghanistan, har medisinantropologane Byron Good og Mary-Jo Del Vecchio Good (1992) skrive ein interessant artikkel som kan vere med å kaste lys over mitt tema: ”The Comparative Study of Greco-Islamic Medicine: The Integration of Medical Knowledge into Local Symbolic Context”. Her ser dei på bruken av tradisjonell medisinsk praksis i fleire muslimske land. Deira hovudstudie er utført i Iran, men dei syner òg til studier frå andre asiatiske samfunn og kan såleis vere ein nyttig parallell til praksisen i Afghanistan. Der er òg parallelle studier til mitt når det gjeld ein studie av muslimar og helse i eit vestleg land. C. B. M. Hoffer (1992) ”The Practice of Islamic Healing” er ein studie frå Nederland. Hoffner sitt fokus er å undersøke kor vidt dei medisinske ideane frå imigrantane sine heimland framleis er

---

<sup>7</sup> Delar av denne boka la han fram som doktoravhandling for avdelinga History and Humanities ved Stadford University i 1964 (Gregorian 1969:viii).

<sup>8</sup> Termen ”kosmopolitisk”, brukt i staden for vestleg biomedisin eller kjemisk medisin, er nytta av fleire medisinske antropologar i C. Leslie (red) *Asian Medical Systems* (1976) for å sette kritisk søkelys på den nedvurdering som har blitt gjort av humoralmedisinen (inkl. *yunanimedisinen*) i forskinga. Omgrepet skriv seg frå Fred Dunn (1976).



haldne fast på i det nye landet. Hoffer ser etter fellesdrag i praksisen hjå menneske med ulike landstilhøyre, som Marokko og Tyrkia. Dette er fellesdrag som òg kling saman med mitt materiale. Beth Elverdam (1991) har utført eit liknande studie i Danmark, *Fra tradisjon til institusjon*. Som eg, fokuserar ho på brukarane av helsetilbodet, og har følgd kvinnelege pasientar innafor det danske helsesystemet, i samanlikning med den heilingtradisjon dei var van med heimafrå. Begge desse studiane syner ein del av den praksisen eg tek opp, men med noko ulik hovudfokus. I tillegg vil eg gjere nytte av ulik forskning på feltet ”islamsk medisin” i lys av ulike medisinske antropologar og andre. Her syner eg til litteraturlista.

Helse i lys av magi / amulettar og rituell praksis er òg omtala av Shah (1998) frå 1920-talet, med ei detaljert skildring av ei særskilt heilarritual, *qasida pokhtan* som står sentralt i mitt tema (kapittel 5.3). Canfield (u.å.) syner òg til dette ritualet og til magisk praksis frå 1960-talet, og presenterer såleis nyare forskning på dette feltet enn Shah, men Canfield skildrar ikkje sjølve ritualet. Ein anna forskar frå notida som tek føre seg den same ritualet, er den afghanske antropologen og historikaren M. Homayun Sidky (1990) ”*Malang, Sufis, and Mystics: An Ethnographic and Historical Study of Shamanism in Afghanistan*”. Sidky som tok sin doktorgrad innanfor historie, argumenterar i sin artikkel for at delar av den afghanske praksisen har sine røter i sjamanismen. Sjølv om mitt fokus ikkje er å leite etter ein før-islamsk kontekst, er artikkelen til Sidky likevel opplysende for mitt tema. Sidky sitt materiale er likevel delvis bygd over materialet til Shah frå 1920-talet.

Andre forskarar som omtaler ein heilingspraksis i Afghanistan utifrå sjamanismen, er Micheline og Pierre Centlivres, og Mark Slobin (1971) ”*A Muslim Shaman of Afghan Turkestan*”. Dei synes å omtale den same ritualspecialisten som informantane, Shah (Op.cit.), Canfield (Op.cit.) og Sidky (Op.cit.), men skildrar specialisten som ein hjelpar til sjamanen.

Veronica Doubleday (1990) og Jan Samuelsson (1975) syner òg til denne ritual-praksisen som ein eksisterande praksis, men uten at dei gir ei eksplisitt forklaring av ritualet. Ritualet er òg skildra i eit større muslimsk kulturområde, til dømes finn eg gjenklang av tema frå iransk praksis på slutten av 1800-talet hjå forskaren Edvard Browne (1970 [1893]) og ei litt nyare tilvising til praksisen ved Bess Allen Donaldson (1973[1938]).

Mitt bidrag til forskinga er bygd over eit nyare materiale enn hjå forskarane over, er

øg grunnlagt i eit ”brukarperspektiv” og kan kaste eit nytt lys over forskinga. Så langt eg har funne kring ritualet *qasida pokhtan*, syner mitt materiale fleire nye ”moment” enn det som er tidlegare skildra. Mitt materiale er såleis med på både å utvide kunnskapen om sjølve ritualet *qasida pokhtan*, og å kaste nytt lys over heilingspraksisen ved å ha ei kosmologisk tilnærming til temaet helse i dag.<sup>9</sup>

I tillegg til dei nemnde forskarane, vil eg måtte nytte meg av forskning som gjeld delar av det tema eg tek for meg, som er skrive utifrå ein større islamsk asiatisk kulturkontekst.

### **1. 3. Kulturspegling, ein metode?**

Før eg går nærare inn på det kvalitative intervjuet og kva forskinga seier om dette, vil eg drøfte intervjumetoden som ein kulturspegel. Når ein møter andre menneske, tolkar ein møtet utifrå slik det syner seg for ein, både i det ein ser og det ein høyrer. Det er ikkje alltid ein ”tolkar” den andre rett. Ein blir òg sjølv tolka av den andre. Kva er utspørjaren sin intensjon med spørsmåla, kva vil ho med det ho spør om og liknande tankar som ein kan gjere seg. Slik som dei ulike forskarrøystene over har hatt sine synsvinklar og ståstadar til sitt materiale, vil eg her gi eit lite innsyn i min synsvinkel og ståstad.

#### **Eigen ståstad, ein agenda?**

Et sentralt poeng i kvalitativ forskning er at forskeren er en fortolker som leseren til dels er ganske prisgitt. Det vil derfor ofte være naturlig at forskeren tidlig i rapporten kommer med en form for selvpresentasjon, der en for eksempel redegjør for hvilke motiver en har hatt for å ta opp den aktuelle problemstilling, (...). Det kan også være naturlig med en redegjørelse for egne ståsteder og eget verdisyn. (...) å få fram trekk ved fortolkeren som kan gjøre leseren i stand til å vurdere fortolkningen kritisk. (Repstad 2000[1998]:116)

Eg har min oppvekstbakgrunn i ein familiekultur prega av ei stor interesse for folkereligiøsitet og folkekultur. Opp gjennom oppveksten har eg fått høyre mange

---

<sup>9</sup> Når det gjeld spådomspraksis utifrå bibliomanti i Afghanistan, har eg berre funne forskingslitteratur på ein slik praksis hjå Bjarne Aagaard *Hafez av Shiraz* (1947). Aagaard skildrar diktsamlinga til Shams-uddin-Muhammed Hafez som orakelbok, slik informantane gjer.

forteljingar om både huldre, småfolk, gjenferd og reiser attende i tid. Dette har sjølvstøtt prega mi førestillingsverd på den måten at ”naturmystikken” eller ”det overnaturlige” utgjer ein stor del av mitt religiøse interesseområde.

Kva er eventuelt så mitt bakanforliggende motiv i denne oppgåva? Om eg har eit motiv, må det ligge innanfor feltet å løfte fram denne rike afghanske kulturen og gjere mitt beste for å sette den inn i eit så klart og respektfullt lys som eg meiner ein såkalla ’folkereligiøsitet’ i seg fortener. Når ein tenker på kva ein religion er, tenker ein oftast på det normative innhaldet framlagt av teologar og andre skriftlærde. Mitt fokus ligg i å undersøke kva almugen av afghanske muslimar trur på, utover det vi kjenner som islam gjennom dei såkalla ”fem søylene” og kva afghanarar i tillegg handlar i forhold til. Det blir for snevert å berre fokusere på dei normative skriftene når ein tek for seg ein religion sin religiøse praksis og trusførestillingar. Religion og kultur, slik ein av informantane framhever det, er to sider av same sak. Dei nye religionsimpulsane og den religionskultur som låg der tidlegare influerar einannan kanskje, der dei nye førestillingane kastar nye valørar over dei gamle. Det eine treng ikkje stå i motsetning til det andre. Denne distinksjonen vil eg kome nærare inn på i kapittel 2.

I tillegg er der òg eit motiv i å ville utforske eit framandt kulturområde som synes å innehalde religiøse førestillingar som kanskje ikkje berre er så framandt for det heimlege kulturområde likevel?

### **Mine tidlegare og noverande sosiale posisjonar**

Eg har tidlegare hatt ulike roller i forhold til nokre av informantar som eg har kjent lenge. Eg har mellom anna vore flyktningarbeidar i deira bustad kommune, i tillegg til at eg har vore ungdomsskulelærer til fleire av borna til denne informantgruppa. Dette har medvirka til at vi har blitt godt kjende over tid og hatt fleire samtalar i ulike samanhengar kring likt og ulikt i den afghanske og den norske kulturen.

Ei anna rolle som eg har fått etterkvart, er rolla som student i islam. Nokre av dei har undervegs undra på om det ville tyde at eg vart muslim, andre gonger har synet på meg som ”ein med større kunnskap enn dei” kome fram. Likevel har forholda mellom oss dei siste åra mest vore prega av venskap og mi interesse for deira muslimske praksis. Dette vennskapet, vart såleis ei stor hjelp til å bli kjend med fleire afghanarar i Noreg.

## **Informantutvalet**

Frå å være lokalisert til ein mindre stad på nordvestlandet, kom no Oslo og fleire småstader på Austlandet med på informantkartet. Sjølv om eg i utgangspunktet var interessert i å intervjuer kvinner, fell det seg naturleg at enkelte menn kom med som informantar. Eg var i byrjinga redd for at dette skulle avgrense den informasjonen eg såg for meg skulle ”flyte fritt mellom oss kvinner”, men i staden har dei mannlege røystene vore med å utdjupa delar av den afghanske praksisen.

Dei fleste av informantane kjem frå Kabul, men nokre av dei kjem frå andre store byar i Afghanistan. Alle har likevel budd ei lengre tid i hovudstaden. Mange av dei er universitetsutdanna og har hatt framstående stillingar i heimlandet. Etnisk tilhøyre dei gruppene, pashtunarar, tadjikar, hazaraer og kizilbash. Begge dei to største språkgruppene er representert, dari og pashto. Dei er til saman ei gruppe på seksten individ, i alderen nitten til sekstifem år. Av desse er det fire menn og tolv kvinner. På grunn av faren for identifisering har eg delt informantgruppa inn i tre alderskategoriar. Dei fem unge menneska under tretti år er Susan, Meheberan, Parvin, Nasima og Tamim. Fem av informantane er mellom tretti og femti år: Fatima, Mirijam, Aria, Sreia og Ali. Dei seks eldste: Zarin, Aisha, Saher, Malie, Kamran og Muhammed er over femti år. Det utgjer ingen vanskar for mitt tema å lage så opne aldersgrupper.

### **1.3.1 Dialektiske speglar**

Eg nyttar meg av ein kvalitativ metode, som er basert på djupintervju. Eg har valt å gi metoden namnet ”dialektiske speglar”. Med dette omgrepet meiner eg at samtalen mellom meg og dei ulike informantane har vore prega av eit vekselspel mellom informantane sine forteljingar frå sin kultur og forteljingar som eg har fortald frå min kultur. Denne metoden var med å gjere intervjuar nære og trygge, då informantane òg fekk innsyn i nokre av dei førestillingane som ein kan finne i det norske religiøse samfunnet enno i dag.

### **Innleiande fase**

Ei av kvinnene var på vitjing hjå meg ein dag og vi vart sitjande å snakke om våre respektive kulturar. Vi fann at det var mykje som vi kunne kjenne att av eigen kultur i den andres. Ho fortalde meg så om ulike ting frå den religiøse praksisen i Afghanistan. I desse forteljingane vart mi interesse for deira religionskultur vekka.

Ivrig greip eg etter penn og papir og noterte ned i stikkordsform det ho fortalde. Kvinna var òg svært ivrig både over mi interesse, men òg fordi ho elles har hatt vanskar med å uttrykke seg på norsk. No satt ho her og fortalde i rike ordelag på dette framande språket! Eg var no i gang med å kartlegge det som skulle bli mitt tema for studien, helse og kosmologi. På dette tidspunktet hadde eg allereie fått ei kjensle av at vi ”forvalta” liknande folkereligiøse trusførestillingar. Eg gjorde meg tankar om det kanskje kunne vere med som ”møtepunkt” i samtalanane våre, som ein slags dialektikk mellom to kulturar, mellom aust og vest.

Eg spurde fleire av kvinnene om eg kunne få intervjuje dei om dette temaet og fekk ja. I den formelle førespurnaden til dei om å gjere eit intervju, tok eg med at dei kunne spørje meg om ting frå min kultur òg. Dette var det fleire av dei som nyttegjorde seg, alt ifrå religiøse spørsmål til verdslege kulturelle spørsmål. Ved at eg i informasjonsbrevet opna opp for deira eventuelle spørsmål til meg frå min kultur, la eg eit grunnlag for slike møtepunkt. På denne måten kunne eg få gi noko av meg sjølv attende til dei og ikkje berre vere mottakar av informasjon.

### **Framleis tilgang til feltet?**

Like før eg skulle igang med intervjuja, reiste debatten seg kring boka til Aasne Seierstad *Bokhandlaren i Kabul* (2002). Dette var ein debatt fleire av informantane var merksam på. Kritikken mot at Seierstad ikkje hadde anonymisert alle personane ho fortalde om, og raseriet einskilde afghanarar offentleg kom ut med, gjorde meg litt usikker på om dette ville påverke kjelder mine og deira tillit til å gi meg den informasjonen eg søkte. Dette kom fort opp som tema i oppstarten av intervjuja, der ei av kvinnene sa at ho ikkje ville at vi skulle kome i den situasjonen som Seierstad og bokhandlaren hadde gjort. Dette leia til at eg aktivt tok opp desse spørsmåla med alle informantane. Eg ville syne dei at eg var merksam på dei grove feila som ho hadde gjort og at eg ikkje ville avsløre deira identitetar. Hendinga vart òg med å styrke vona om at samtalanane kunne bli kulturmøter der spørsmåla kunne stillast begge vegar. I den formelle førespurnaden til informantane la eg eit grunnlag for ei slik opning.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Utdrag frå Informasjonsbrevet, lett språkleg omarbeidd: ”I forbindelse med min hovedoppgave i religion ønsker jeg å snakke med deg om den islamske tradisjon i din kultur slik en kvinne ser det. Tema som jeg er spesielt opptatt av er de ulike formene for helbredelse som finnes i din kultur og hvem som kan utføre dette. For eksempel, hva kan en kvinne gjøre når et av hennes barn - eller når

## Tolk eller ikkje tolk?

Nokre av informantane har enno svært mangelfull norsk uttale. Burde eg då ha nytta meg av tolk? Eg hadde i utgangspunktet vurdert å bruke tolk til iallfall ein av informantane, sjølv om der er fleire informantar i tillegg til meg sjølv som kunne hatt språkleg behov av det. Det var fleire moment eg då måtte tenke nøye gjennom. Tema for intervjuet omhandla sensitive opplysningar, og eg spurde meg sjølv om kvinnene ville kunne fortelje fritt ifrå tradisjonen sin og si eiga overbevisning til og gjennom eit framandt menneske via ein telefon? Eit anna omsyn eg måtte ta var mi tidlegare rolle som flyktningararbeidar. I den rolla var telefontolking knytt til problemløysing innanfor kommunale tenester. Der var såleis ei fare for at mi gamle rolle skulle kunne verke forstyrrende inn. Tolketenesta er òg ei svært kostbar teneste.<sup>11</sup> Eg viste at eg truleg måtte gjere fleire intervju enn berre eitt, og dette kunne då ha utvikla seg til ei svært kostbar affære.

Å nytte ein av informantane som tolk for ein av dei andre kunne like godt stenge for samtalen som å opne opp for den. Informantane i mitt utval har ulike etnisk, og sunni- og sjiamuslimsk tilknytning. Fleire av dei som kjenner kvarandre har ikkje noko naturleg nært omgjenge og sjølv om informantgruppa kan dele mange synspunkt kring helse og kosmologi, er den einskilde sin integritet og unike ståstad viktig for kva dei vil fortelje. Likeins vektlegg eg anonymisering, då det afghanske miljøet er eit nokså lite miljø, og fordi informantane var opptekne av at ein ikkje avsløra deira identitet innafor informantgruppa.

Informasjon via ein tredje person skaper òg avstand. Sjølve stemninga i intervjuet ville ha vore annaleis om eg måtte bruke ein tredje person som

---

hun selv blir syk. Hva kan en selv gjøre eller hvem kan en oppsøke for å få hjelp og hva slags egenskaper må den som kan hjelpe ha. Jeg er også interessert i å vite mer om hvordan religiøse mennesker kan oppnå spesielle egenskaper slik at de kan se det som andre ikke kan se, for eksempel *djind* og hvordan dette klarsynet kan være til hjelp i ulike situasjoner. Intervjuet med deg vil foregå slik at jeg stiller deg noen spørsmål rundt disse tingene og du forteller hvordan dette er. I samtalen kan også du stille spørsmål til meg om min kultur.” Ei av kvinnene oversette brevet til *dari*, og brevet vart formidla til dei på begge språk. Det var ikkje naudsynt med ei oversetting til *pashto*, då alle informantane forstår dari.

<sup>11</sup> Tolketenesta er ei privat teneste som tilbyr profesjonell tolking og har tystnadsplikt. Denne tenesta er ofte nytta i kommunene når det gjeld framandspråklege innbyggjarar som treng ulike former for hjelp. Tenesta må bestillast i god tid i førvegen og er bindande. Tolkinga føregjeng anten via ein telefon med høgtalar, eller via ein skjermttelefon.

informasjonen skulle flyte gjennom. Der ville vere ein fare for at både mine spørsmål og utsegnene frå informanten kunne bli feiltolka eller tilpassa egne assosiasjonar som formidlaren kunne ha. Dessutan ville eg at samtalen skulle skape nærleik og at der skulle vere ein dialektikk i samtaleprosessen. Eg tenkte òg på korleis den kvinna som opna opp interessefeltet for meg i utgangspunktet, hadde eit betre språk og eit større ordforråd når ho fortalde om den heimlege praksisen enn elles. Kanskje er dette noko som heng saman med sjølve forteljargleda? Eg valde difor å gå inn i intervjuet utan noko form for tolking anna enn då ei dotter var med og tolka for mor si. Dette er eit val eg er svært nøgd med, sjølv om detaljar som kunne ha vore gode å ha nok har gått tapt.

### **Kulturspegelen og det kvalitative intervju**

Kva er det som skal til for å skape eit kvalitativt intervju? Og kva meiner ein med djupintervju? Eg vil her syne til kva to forskarar har sagt om intervjusituasjonen, Kirsten Danielsen utifrå livshistorieforskning og Rita Gross utifrå ei feministisk forskning. Sjølv om eg ikkje har den same synsvinkelen som Danielsen og Gross, deler vi eit fellesskap utifrå det kvalitative intervjuet.

Hva slags kunnskap etablerer en gjennom den forskerstyrte informantfortellingen? (...) Den kan kategoriseres ut fra et "utenfor og kritisk" eller ut fra et "innenfor og empatisk" perspektiv på historien som fortelles. (...) Det andre perspektivet, "innenfra og empatisk", tar de forskere som er opptatt av hvordan folk forstår og fortolker eget liv, og er interessert i identitet og selvbildekonstruksjon (Danielsen 1994:104).

Det Danielsen her seier illustrerer godt det kvalitative intervjuet i seg. Nøkkelorda er "innenfra" og "empatisk" om ein vil kome fram til ei forståing for det forståingsuniverset det respektive andre menneske har. Men kva er så dette "innenfra og empatiske"?

Feministforskaren Rita M. Gross snakkar òg om empati som den einaste pedagogisk forsvarlege metoden innanfor akademisk forskning. Ho skildrar innafrå-perspektivet slik:

How does empathy work in the academic study of religion? I define empathy as a two-step process. First, it involves temporarily dropping, or "bracketing," one's

own worldview, values, and preconceptions as much as possible while engaged in study. The subject matter should be approached with an open mind, which includes the possibility of leaving the learning situation changed by new knowledge. Second, empathy involves imaginatively entering into the milieu and the phenomenon being studied. One cannot *become* an insider, (...). But one can and should understand and appreciate why insiders feel compelled by their views and behaviours (Gross 1996:10).

Det fyrste steget, seier ho, er å prøve å sette til sides si eiga verdsåskoding, dei egne verdiane og dei fordommar ein har i studieprosessen, slik at ein er mest muleg fri til å ta kunne ta imot ny kunnskap. Det andre steget inneber å tre imaginært inn i den andre si verd.

Imagasjon er eit omgrep som har ein bildekvalitet i seg. Ho meiner altså her at ein må prøve å førestille seg den andre si førestillingsverd. Er dette muleg? Korleis kan eg som ei vestleg norsk kvinne, med vestleg akademisk trening kunne tre inn i ein asiatisk afghansk måte å sjå verda på? Eg går attende til Danielsen som spør:

(...) en livshistoriedialog er ikke bare en dialog mellom to individer eller et rollesett i interaksjon. Det kan i mange tilfeller være en dialog mellom to kulturer. En står da ovenfor et helt nytt problem når det gjelder bruk, innsamling og analyse av livshistorier. Hvordan skal man nedtegne livshistorien til folk som f.eks. har en helt annen oppfatning om hva en person er (Danielsen 1994:103)?

Ifølgje Danielsen og Gross, handlar det kvalitative intervjuet om å prøve å sjå det heile utifrå informanten sin synsvinkel. Danielsen kallar perspektivet ”innafrå og empatisk”, Gross kallar det for ein pedagogisk empati som kan overskride avstanden imaginært. Danielsen påpeikar òg at det handlar om ein dialog mellom menneska, og at ein står framom særskilte problem der dialogen òg er ein dialog mellom to ulike kulturar.

Å tre imaginært inn i den andre si verd verkar teoretisk sett interessant, men er dette muleg i praksis? Kan det kan vere muleg å legge vekk ”eigne kulturfasettar” i møte med andre, då eit menneske sin identitet er bygd på den kulturgrunn ein har vakse opp i?



## Kulturspegele og tilhøyrande snarer

Om ein generaliserar dei asiatiske og dei vestlege kulturane og ser på dei frå eit makro-perspektiv, kan ein kanskje seie at den afghanske kulturen er ein kultur som har eit meir holistisk syn på mennesket og verda, medan den vestlege norske kulturen kan vere meir prega av eit dualistisk og ei fragmentert forståing av mennesket og verda. Om så er, kan då to så ulike kulturar finne eit grunnlag for å forstå einannan? Er dette ei uoverkommeleg bru eller kan ein finne eit felles forståingsgrunnlag å arbeide utifrå?

I vårt samfunn i dag er det mange som søker til ei meir holistisk forståing av seg sjølv og verda. Likeins er det mange som framleis ber i seg, på ein eller anna måte, kulturstoff frå tidlegare tider og norsk folketru (Alver og Selberg 1990). Kan denne arven skape eit fundament å søke forståing frå?<sup>12</sup>

Sjølv om det inneber visse farar, så trur eg at medviten bruk av eigen kultur i møte med ein framand kultur kan vere ein fruktbar veg å gå, og i denne ligg der klart ei empatisk tilnærming, slik Gross og Danielsen peikar på. Kanskje kan ein kalle mitt utgangspunkt med kulturspeglinga for ei empatisk imaginær kulturforståing med ei tilnærming som nesten har ei "uførbeholden respekt" for den andre sin kultur i seg. I den dialektiske spegelen, som eg vel å kalle ei slik tilnærming, kjenner ein seg att i det den andre fortel. Forteljninga blir såleis nært og imaginært opplevd utifrå den eigne kulturen, men ein òg kan få ei kjensle av å kjenne att noko av sin eigen kultur i det den andre fortel. Det kan vere klangar i den andre si førestillingsverd som minner om noko i den eigne, eller i den heimlege kulturen si førestillingsverd, eller det kan vere einskilte religiøse praksisar som òg finst i vår kultur. Likevel er det ei farefull metodisk reise, der ein lett kan kome til å farge den andre si forteljing med eigne penselstrøk.

Professor Chris Jenks gjer merksam på at ein lett kan overføre sitt vestlege blikk, med sine førinntekne haldningar på andre kulturar sine uttrykk (Jenks 1995). Sjølv om Jenks sitt fokus er på visuelle kunststartar, kan det same farefulle blikket råke forskinga på framande religionskulturar og på andre menneske i seg. Jenks åttvarer her forskaren mot å stenge seg inne i eit rom full av speglar som reflekterer

---

<sup>12</sup> Mikael Aktor (1997:10-11) påpeikar faren med generalisering utifrå kultursamanlikningar, i sin kritikk mellom anna av Mary Douglas si bok *Purity and Danger* (1966). Aktor seier: "Hvordan vi forholder os til disse problemer er i høj grad agørende for, hvordan vi beskriver, fortolker og forklarer overholdelse av renhedsregler i det konkrete materiale."

og stadfestar den eigne synsmåten. Spørsmålet mitt blir likevel, i kor stor grad ein kan unngå sine eigne speglerrefleksjonar? Refleksjonar er noko som føregjeng i eit etterspel, på bakgrunn av av eit samspelet som har oppstått mellom ein sjølv (visuelt eller imaginært) og objektet (visuelt eller idemessig).

### **Spegling som reiskap til å kome nær**

Når ein som intervjuar sit inne med forteljingar som ”minner” om det som blir fortalt, er det svært freistande å ”spegle” den andre ved å gje eit glimt av eige forteljarstoff attende. Som intervjuar kjenner ein òg ei slags konstant kjensle av takksemd med ynskje om å gje noko attende. Det kan oppstå ei kjensle om at ein er kulturelt nærare enn det ein geografisk oppvekst skulle tilseie. Samstundes ynskjer ein å formidle til den andre at ein kjenner ei slags ”intuitiv” forståing for det den andre fortel og at forteljarstoffet ikkje på noko vis er avskrekkande og framandt å ta imot.

Deler av denne haldninga til intervjuobjektet kjendes vellukka. Eit slikt døme er både informantane si lukkekjensle over å kunne fortelje om eigen tradisjon og kjensla over å kunne formidle eige stoff på eit framandt språk med lite ordforråd. Tema som bruk av heilande urter, at draumar er viktige, om lagnadstru og ulike former for spådomspraksis var populære bidrag til gjenkjenning begge vegar. Likeins kom ei forteljing frå min kultur, om korleis menneska måtte handle med respekt overfor ”småfolket” til å minne om korleis dei forholdt seg til sine ”småfolk”, *djinnane*. Nokre av informantane var òg nyfikne på ”vår praksis” eller om det fanst ”liknande” praksis hjå oss, utan at eg hadde gjeve signal om dette. Til dømes kom spørsmålet om vi hadde religiøs heiling i vårt samfunn, noko som eg kunne stadfeste.

Dette er òg noko den danske folkloristen Bente Gullveig Alver syner til at nokre forskarar vektlegg. Forskarar som har eit svært tett samspel mellom seg og den dei intervjuar, prøver å bryte ned den hierarkiske strukturen mellom forskar og den som forskast på, ved at informanten òg kan stille spørsmål til forskaren. Dette kan vere med å skape nærleik og tillit, seier ho (1991:161). Forskaren er såleis ein medspelar i det kvalitative intervjuet og Alver vektlegg nærleik, innleving, nyanser og variasjon. Forskaren sin intensjon er retta mot å forstå, ikkje å forklare, seier ho. Den kvalitative metoden kan såleis vere ein metode som opnar for fantasi, kreativitet og kjensler og gir derved eit spelrom for det subjektive.

### **Ein reiskap som skaper avstand**

Under intervjuja kunne eg mange gonger få det eg vil kalle ei utvida kjensle av ”å forstå det fortalte”, og så i ettertid når eg hørde igjennom det aktuelle intervjuopptaket, så fann eg ikkje attende til den tidlegare forståinga. Dette undra meg. Slike situasjonar ser eg i etterkant som å ha kome av at sympatikjenslene til den andre vart for stor og overskugga den intellektuelle forståinga, slik at eg måtte arbeide grundigare med å finne fram til kva den andre eigentleg hadde fortalt. Dette gjeld særskilt i intervjuja med dei med minst norskkunnskapar, som opplevdes til tider svært krevjande for den intellektuelle forståinga. Det var ikkje i alle situasjonar at mine ”speglingar” frå norsk folketro eller praksis verka vellukka heller. I nokre tilfelle oppstod der ein tystnad som leia til at eg vart redd for at speglinga verka negativt inn på informanten si glede over å fortelje om noko unikt. Margaret A. Mills gjer merksam på at ein innanfor einskilde kulturar kan halde dei eigne praksisane både for å vere unike i seg sjølve og samtidig vere universelle. Møte med andre kulturpraksisar kan såleis verke utfordrande, hevdar Mills (2003:417ff). Om dette var tilfelle her, veit eg ikkje, men når liknande situasjonar oppstod i ettertid, let eg alle mine ”speglingar” ligge og gjekk vidare til neste tema, inntil informanten fann attende til forteljargleda si. Å tolke den andre sine kjensler er vanskeleg. Det er ikkje sikkert at informanten reagerte negativt, sjølv om ho eller han vart ettertenksam. Likevel førte slike reaksjonar til at eg vart meir varsam med kulturspeginga.

### **Som førinnteken tolkingskategori**

Å tru at den andre sine forteljingar speglast i eins eigne kan vere ein fare. Sjølv om forteljingane finn sine tydelege gjenklanger, er det ikkje uproblematisk å gjere dette. Eigne kategoriar kan lett farge den andre si forteljing, og ein kan såleis sette den andre sine kategoriar inn i sin eigen kulturkontekst. Den andre kulturen har andre fargeklanger og tilhøyrer ein anna fargeskala enn den ein sjølv tilhøyrer. Likevel minner kategoriane om dei same fargane, men dei har andre valørar. Den største ulikskapen kan ligge i korleis ein er forbunden med sin eigen religiøse arv. Truleg er mange av deira kulturrøter godt planta i ein ”ubrotten tradisjon”, medan vår folkelege tradisjon kan vere påverka av det sekulære, meir fragmenterte og det ”fleirkulturelle”. Slik kan det folkereligjose og emosjonelle knytt til vår eigen vestleg kultur for oss vere meir ”utvendig” og høyre heime på eit idéplan, medan

den afghanske tradisjonen kan ha ei større integrert og ei ”indre tilknytning” til sin eigen religiøse kulturarv. Sjølv om dette vil kunne vere eit studieområde i seg, vil eg ta opp drøftinga kring ulike omgrep knytta til mitt tema i kapittel 2.

I det store og heile, opplevde eg at spegeltilnærminga i intervjuet var med å skape den nærleiken som er så viktig for å opne opp og gje av sitt innerste. Kulturspeglinga overskugga ikkje informantane sine forteljingar, men var meir som små innspel som innverka på intervjusituasjonen ved å trygge den einskilde sine forteljingar, og å opne opp for forteljingar som informanten sjølv var usikker på eigen ståstad i. Sjølv om kulturspegelen i nokre få høve kunne ”lukke informasjonsstraumen”, var dette berre eit forbigåande problem.

### **Forvirring, kreativitet og latter i spegelkabinettet**

Sjølv om intervjusituasjonane har vore intime og fortrulege, var det ikkje alltid at dialogen var språkleg smidig og lett. Det oppstod fleire situasjonar der vi ikkje forstod kvarandre. Til dømes hadde eg i utgangspunktet ingen kunnskap om deira språk. Når eg så fann fram til romaniserte persiske ord via ei norsk-farsi ordbok, og brukte desse orda, såg eg mange gongar inn i eit andlet fullt av spørjeteikn. Eg prøvde mange måtar å uttale det på. Nokre gonger fann vi ”tonen”, andre gonger måtte eg kome attende til det same ordet i nye intervju før det lukkast. Eg måtte ofte omformulere spørsmåla mine mange gongar og ofte måtte vi leite opp enkeltord i ordboka saman, slik at dei sjølve kunne lese ordet på persisk. Likevel kan mykje kommuniserast via andletsuttrykk, stemmebruk og fingerspråk, eller ein kan finne konnoterande meiningar ved å bruke ulike objekt. Der har vore mange slik komiske og lattermilde situasjonar der lydar og dramatiseringar har vore klargjerande for forståinga. Nokre av informantane har vore retteleg oppfinnsame for å få fram innhaldet i sine historier. Språkvanskane har såleis òg hatt den effekten at intervjuar har vore fulle av humor og mykje latter, både ved alternative forklaringsmetodar eller når vi etter mykje fram og attende oppdaga at vi prata forbi einannan.

Latteren har såleis vore eit utilsikta verkemiddel for å snakke om desse tema på ein lett og ukomplisert måte. Enkelte av informantane har til tider ledd over førestillingar i eigen kultur for så i neste augneblink skildre dei same med stort alvor. Glede er òg eit stikkord her. Nokre av dei yngre kvinnene fann stor glede i å minnst einskilde opplevingar frå heimlandet som dei ikkje hadde tenkt på på lenge.

Andre gonger var det gleda over å høyre si mor fortelje om noko dei ikkje viste noko særleg om eller at dei vart påminna delar av ein praksis dei heilt hadde gløymt. Såleis vart nokre at intervjutema utilsikta, men gledeleg med på å formidle deira eigen tradisjon innanfor den einskilte familien.

### **Kontekst**

Temaet for intervjuet, afghansk religiøsitet, er satt inn i ein for dei framand kontekst. Vi er i Noreg og ikkje i det afghanske heimlandet. Korleis kan dette verke inn på forteljingane? Pål Repstad (1987:79) seier det slik: "Eit intervju reflekterer hva en person føler og mener på et bestemt tidspunkt og i en bestemt kontekst".

Dei fleste av informantane mine har vore flyktningar i eit tredje land før dei fekk status som FN-flyktningar og kom til Noreg. Mange av dei ber på tunge opplevingar i heimlandet, noko som òg har kome fram under intervjuet, der temaet "lagnadstru" har vore vanskeleg å snakke om for enkelte. Dei har alle hatt ein høgare sosial rang i heimlandet, medan dei her i Noreg kan oppleve det som tungt å finne ein ny og verdig plattform. Mykje i vår kultur er framandt for dei. Mest framand for informantane er kanskje den "frigjorde" norske kvinna. Dette har òg kome opp som eit tema som nokre har villa vite meir om i samtalen med meg. Mange har med seg eit bilde av den norske kvinna som "lett på tråden" og frå norsk side, har det vore lett å sjå på den afghanske kvinna som undertrykt, ofte symbolisert ved bruken av sjal.

Har dette påverka intervjusituasjonen? Kva har eg representert for dei? Ei vestleg kvinne? Eller det dei har lært kjenne som "meg"? Og kva anbefalingar fekk dei for meg ukjende informantane frå dei som kjende meg? Og korleis har eg sett på dei? Har eg sett på kvinnene som undertrykte og underlagt sine menns sveper? Her synes eg min tilnæringsmetode har vore med å skape ei bru over slike kulturforskjellar, ved at informantane var frie til å stille meg spørsmål om det dei fann underleg i vår kultur, og eg svara så godt eg kunne.

Kvinnene synes òg å leve innanfor ei kulturramme som både strevar fram i mot det såkalla "moderne", samstundes som ein òg vil ta vare på "det respektable" innanfor den same kulturramma. Afghanistan er eit land som gjentekne gongar har prøvd ein sekulariseringsveg med skiftande hell, og med skiftande innblanding av andre styresmakter. Samstundes har sjølvsagt det einskilte mennesket òg sin

individualitet lik menneske elles rundt om i verda. Informantane framstiller sine eigne refleksjonar og forståingsrammer av dei ulike emna i tradisjonen. Nokre tek avstand frå einskilde praksisar, andre held same praksis fram som verdifull. Til tider kan òg den einskilde pendle mellom dei ulike ståstadane alt etter kva kontekst det er teke opp i.

### **Intervjusituasjon og ulik lokalitet**

Mennesket si framferd er ulik i ulike fora. Intervjusituasjonane varierer, der eg på eit vis utgjer ”konstanten” som møter ulike menneskjer på ulike stadar og stiller spørsmål som liknar, men som utviklar seg og endrar seg alt etter kva informanten opplever at eg spør om og dei vidare assosiasjonane informantan får, eller kva assosiasjonar dette igjen vekker i meg og formar mi oppfatning og derved nye spørsmål.

Nokre av intervjuar er haldne heime hjå meg, nokre i lånte lokal, men dei fleste av intervjuar har gått føre seg i informantane sine eigne heimar. Ulik lokalitet har gitt svært ulike rammer kring intervjuar og har gitt ulike tilskot til tema.

### **I min heim**

Når eg intervjuar informantar i min eigen heim opplevde eg at dette var kanskje det mest fokuserte intervjuet, men ikkje nødvendigvis det beste. Min heim som kontekst for eit intervju vart òg prega til dømes av kva slags objekt eg omgir meg med. Intervjuar føregjekk på mitt kombinerte stue / arbeidsrom. Her er det mange bøker, måleri, instrument og ein høvelbenk. Nokre av objekta og reiskapen kunne fortone seg merkeleg for ei afghansk kvinne, at ei norsk kvinne har. Til dømes har eg òg eit stort elgkranie som tronar øvst på ei bokhylle. Ei av kvinnene reagerte ganske sterkt på dette og spurde kva det var. Eg forklara og sa at eg nytta det til modell for teikning. Likeins hadde ei av dei yngre kvinnene høyrd at eg hadde spådomskort. Ho ville gjerne sjå dei og helst ville ho bli spådd. Den unge kvinna hadde kome attende til dette spørsmålet fleire gonger og eg hadde gjentekne gonger fortalt henne at dette var noko eg heldt på med når eg var ung. Når spørsmålet no kom enno eingong, lot eg henne få sjå spådomskorta som eg hadde. Dette var i ein intervjusituasjon der ho var med som tolk for si mor. Eg henta fram ein av

bildestokkane eg har av tarotkort.<sup>13</sup> Eg spreidde stokken lett utover i handa mi og angra med ein gong då ho støkk i ved synet av bildekortet ”djevelen”. Eg samla korta saman og sa at eg hadde andre og betre kort som ho skulle få sjå ein annan gong. Redsla eg fekk for at dette hadde skremt henne og gjort noko med hennar tillit til meg, vart borte nokre dagar etter då ho tok fatt i meg på ny og ville bli spådd!

Hammersley og Atkinson poengterar at det er viktig å vere merksam på sin eigen adferd i møte med ulike miljø og vere merksam på dei ulike kontekstar menneska i desse miljøa lever i: ”Innen ethvert miljø vil ulike kontekster kreve ulik atferd” (1996 [1983]:80).<sup>14</sup> Dei framhevar den fysiske konteksten meir som ei arkitektonisk kulisse, med bakgrunn i forskaren Goffman sine påpeikingar, og at det er viktig å skille mellom stadar og miljø.<sup>15</sup> Det er ikkje nødvendigvis slik at den fysiske konteksten er så avgjerande for intervjusituasjonen. I mitt tilfelle vil det seie ”mitt arbeidsrom” eller eit ”offentleg lokale” eller ”informanten sin heim”.

For å sikre at vi ikke begår feilaktige generaliseringer om holdninger og atferd i et tilfelle på grunn av varierende kontekster, må vi identifisere konteksten personene handler innenfor. Vi må erkjenne at dette er sosiale konstruksjoner og ikke fysiske lokaliteter, og forsøke å sikre at utvalget representerer alt som er relevant for studien (Hammersly og Atkinson 1996:81).

### **I deira heim.**

Når eg var vertskap for mine informantar, var serveringa enkel og bestod av kjeks eller kaker og te. Småkakene og småpratn vart ei kort innleiing før vi gjekk i gang med sjølve intervjuet. Men akk for ein fattigsleg oppstart. I ein afghansk kontekst må dette fortone seg svært uhøfleg eller stakkarsleg på det beste!

Kulturkontrasten som syner seg i omgrepsparet ”vertskap – gjest”, er stor mellom dei to kulturane. Ein afghanar er ein sjenerøs vert for den vitjande, noko som innebar servering av middag etterfylgt av chai / te og søtsaker. Alt for å tilfredsstillte gjesten sitt behov, men òg å oppfylle den eigne rolla som vert. Desse middagane var ein fryd å delta i! Den afghanske middagen er ei rikhaldig og mild

---

<sup>13</sup> Tarotkorta er spådomskort, den stokken eg synte henne har fargerike figurative symbolske bilde.

<sup>14</sup> 1. utgåve var utgitt i 1983, dette er 2. utgåve.

<sup>15</sup> Goffman 1959:114f, med eit sitat som omhandlar studium av framferd framom og bak scena i eit teater.

smaksoppleving som kan bestå av to ulike slags kjøtt, gjerne lam og kylling, grønnsaker som auberginar i chilli- krydra tomatsaus og ein rikholdig salat av friskt grønt med tomatar. Ris fyl alle rettane, den kan vere krydra med spiskarve eller vere tilsatt finraspa gulrot eller det kostelege krydderet safran. Den afghanske middagsretten er såleis ei delikat smaksoppleving både for auge og gane! Situasjonen kring det afghanske matbordet er ei fin innleiing til samtalen litt seinare. Ein samtale som blir friska opp med servering av søtsaker og chai / te.

I dei enkelte heimane har òg intervjuar blitt supplert med forklarande gjenstandar som til dømes særskilte steinar dei nyttar og diverse heilande urter. Eg har teke foto av gjenstandane og eg har lukta på urtene og prøvd å finne fram til kva slags urt det er. I eit intervju med ei mor og hennar dotter, vart eg spådd utifrå boka *Fāl-e Hāfez (fal-Hafez)*<sup>16</sup> Dei ville at eg skulle gjere ein *fal* og dei rettleia meg i korleis eg skulle gå fram. Etterpå oversatte dei til meg det svar som boka gav meg. Svara var svært interessante dei, det måtte eg innrømme! *Fal-Hafez* og spådomsmetoden er mellom anna tema for kapittel 7.3.

### **Den afghanske konteksten, familien og dei andre.**

”Ingen andre i familien må få vite noko om dette”! Denne setninga kunne opne det einskilte intervjuet, men er likevel ikkje den dominerande posisjonen. Men fleire av informantane uttrykte uro for at ”dei andre” skulle få tilgang til den informasjonen dei gav meg, på ein slik måte at ”dei andre” kunne halde dei ansvarlege for eventuelle ”feil” dei hadde sagt.

Frykta for ”kva dei andre meiner” syner til den utsette rolla den einskilte familien kan kjenne at dei har her i det framande landet. Dei er ikkje i heimlandet med sine eigne, i den utvida familien eller i den posisjonen dei hadde forankra i det sosiale. Her er dei i ein ”konstruert afghansk kontekst” med familiar som dei kanskje ikkje ville hatt kontakt med i heimlandet. Små forhold gjer etnisk tilhøyre og sjia- eller sunnitilhøyre ekstra synlege. Dette poengterar kor viktig anonymisering er.

Intervjuar som føregjekk heime hjå informantane var dei mest rikholdige. Likevel så innebar denne intervjusituasjonen eit mykje større tidsrom for intervjuet. Ein telefon ringer, eit barn treng hjelp til noko og eit måltid må kanskje førebuast.

---

<sup>16</sup> *Fal-a Hafez* er ei diktbok av den tidlegare omtala persiske poeten Hafez, med undertekst som uttyder spådommen av *fal*, ein spådom.



Likeins kan det vere eit skjema frå norske myndigheiter som ein treng hjelp til å forstå, eller ein må ta eit avbrekk i intervjuet for *namaz*, bønnetida.

Eg vart alltid møtt med stor varme og eg kjende meg alltid velkomen òg hjå dei som tidlegare var framande for meg. Eg kunne til dømes kome til ein familie klokka 16:00 og ikkje gå igjen før klokka var 21:00, medan sjølve intervjuet i gjennomsnitt ligg på 1 – 1 1/2 time.

### **Intervjumaterialet**

Eg har utført djupintervju av seksten informantar og eg har til saman førti intervju av ulike djupn og lengde. Tretten av desse er lengre intervju som er utført med opptaker. Sytten oppfølgjingsintervju er basert på notatar undervegs, og dei resterande ti er utdjupning- eller oppklaringsintervju ved bruk av telefon og e-brev.

I materialkapittela nyttar eg meg av dei ulike informantane sine pseudonym og eit referansesystem bygd over pseudonymet og tema i dei einskilde intervjuet. Om det til dømes er Aisha som fortel, vil referansekoden kunne vere (Ai3,s5). Der eg nyttar dei to fyrste bokstavane i pseudonymet viser det til det aller fyrste intervjuet eg gjorde, talet 3 syner til intervjutema og 5 syner til sidetalet i mi avskrift av intervjuet. Det er såleis eit referansesystem som skal hjelpe meg sjølv til å finne attende til kjeldeinformasjonen undervegs i skriveprosessen. I einskilde høve må eg på grunn av fare for igjenkjenning mellom informantane, anonymisere dei på ein anna måte. Her blir referansen gitt til eit eige materialdokument eg har gitt namnet ”Intervju X”, samtidig som eg syner til kjønn og sunni- eller sjiatilhøyre. Fordelen med dette er å lettare kunne avdekke om der er likskap eller skilnader mellom dei to islamske fraksjonane. Talet i referansen syner til kvar i ”Intervju X” eg har plassert informasjonen.

### **Transkribering**

Materialet mitt er ganske omfattande i og med at eg er innom mange intervjutema for å kaste lys over oppgåva sitt tema, helsepraksis og kosmologi. Etter eit omstendeleg nedteikning av intervjuet, omarbeidde eg intervjuet til eit referat og sende dette til dei respektive informantane for gjennomlesing og eventuell korrektur av ting eg kunne ha mistydd.

Transkriberinga bydde på fleire språklege problem knytt til deira persiske omgrep.

Difor byrja eg med eit linguaphonekurs i persisk, men måtte legge dette tilsides då det var for tidkrevjande. Sjølv om eg lærte meg litt om korleis ein kunne transkribere lydar, var det ofte vanskeleg å avgjere om vokalen var lang eller kort, om det var ein k-lyd i byrjinga av ordet eller om det var ein g-lyd. Dette valda problem då eg skulle leite etter informasjon i bøker og på nett, eg visste jo egentleg ikkje korleis ordet vart skriva! Dette vart til tider svært tidkrevjande og frustrerande. I tillegg har informantane sine dialektiske variantar som kanskje tilhøyrrer deira etnisk tilhøyrrer, familie eller lokalitetstradisjon. Å lytte til opptaka under transkriberinga, vart òg ei god påminning om kva som gjekk dårleg i intervjuet.

Den norskopplæring som informantane har fått er i norsk bokmål. Eg vel difor å gjengi informantsitatane på bokmål. Slik får eg òg fram nyansar mellom deira utsegner og teksten elles.

### **Anonymisering, revidering og bruk av minidisk**

Ei av kvinnene var uroleg etter at det fyrste intervjuet av henne var ferdig, fordi ho mellom anna hadde brukt eigennamn under opptaket. Eg forsikra ho om at dette ville bli sletta og at eg ikkje skulle nytte deira egne namn i oppgåva mi. Nokre av informantane poengterte fleire gonger redselen for å bli gjenkjent i det eg skriv. Difor har eg lagt stor vekt på anonymisering.

Etter eg var ferdig med referata og sende desse til dei for gjennomsyn, bad eg dei om finne sine egne pseudonym og sende desse til meg. Eg la difor ved ein ferdig adressert og frankert konvolutt. Dei fleste av informantane har såleis sjølve valt sine pseudonym.

Referatet fekk dei i god tid føre oppfylgingsintervjuet. Slik kunne eg få retta opp eller utdjupa tvetydigheiter under neste møte. Nokre av informantane ville at enkelte ting av det dei hadde sagt skulle slettast. Noko av dette var enkelt for meg å ta bort då det ikkje fekk noko å seie for det eg ville skriva om, anna vart vanskeleg å ta vekk. Vi arbeidde då i fellesskap med å omarbeide informasjonen litt og så var det greitt. Det er ikkje alle informantane som har uttrykt ei redsle for gjenkjenning. Noko av dette trur eg ligg i at dei lit på meg, anna kan vere at dei er stolt over sin eigen tradisjon og vil gjerne stå inne for den. Likevel er dette noko som kvilar tungt på mine skuldrer. Eg har difor endra litt på persongalleriet i forteljingane deira der eg har meint at dette har vore naudsynt. Etterkvart i skriveprosessen har eg kome fram til at eg måtte gå enno lengre i anonymiseringa. Difor har eg valt å endre litt

på dei innbyrdes familierelasjonane, men utan at eg mister informasjon til dømes kring overføring av kunnskap frå foreldre til barn. Om ein taler dari eller pashto kan òg vere med å svekke anonymiteten, difor prøver eg å nytte begge formene dari / pashto der namn og andre kategoriar er ulike.

I informasjonsbrevet til informantane i forkant av fyrste intervju, fortalde eg at alle intervjuopptak ville bli sletta. Når vi møttes til intervju, byrja eg alltid intervjuet med å gjenta dei formelle pliktene eg hadde skildra i informasjonsbrevet for å skape tryggleik kring intervjusituasjonen. Informantar som ville det, fekk høyre delar av opptaket i ein pause frå intervjuet, eller etter at intervjuet var ferdig. Dette var noko alle sette stor pris på.

Det å gjere opptak av intervjua gjorde at eg kunne konsentrere meg om sjølve samtalen og det som utspela seg mellom oss. Ofte gløymde informanten at opptakaren var tilstades og til tider gløymde eg det òg. Det kunne resultere i at eg til dømes òg gløymde å gjenta med ord når informanten forklara ting til meg ved hjelp av ulike objekt, eller nytta gestar for å underbygge forteljinga. Nokre gonger skreiv eg ned einskilte ord, men om eg skulle ha gjort parallelle notat undervegs i intervjuet, trur eg det ville ha leia til brot i forteljingane. Opptakaren var difor eit viktig hjelpemiddel for at samtalanane skulle få flyte fritt. Forståingsvanskane, som eg tidlegare har skildra med sine humorfylde latterutbrot, var òg med på å ufarleggjere dette tekniske hjelpemidlet. Opptaket vart òg ei rettesnor når eg transkriberte intervjua, ein korreksjon av det eg trudde eg hadde forstått og ein minneindikator for kva stemning som rådde under intervjuet. Likeins kunne eg lytte igjen og igjen på opptaket for å få tak på kva som vart sagt, der dette ikkje var lett å forstå.

### **1.3.2 Oppsummering.**

Eg opplevde at intervjusituasjonane og samtalanane, både med dei kjente og dei ukjente informantane, var gjennomgåande lette og gode. Dei var ofte nære og atmosfæren var alltid mild og vennleg. Samtalanane var òg gledesfylde og tidvis fylde med latter. Slike stunder gav alle involverte gode pusterom i dei elles så intense og utmattande djupintervjua. Dei rike klangbotnane med både alvor og glede gav òg ein intimitet i dialogen som har lagt eit grunnlag for eit større djup i dei gamle vennskapa og for oppretting av nye vennskap.

Samtalane kring dei to religionskulturane, mennesket i konfrontasjon med synlege og usynlege vesen, om korleis ein kan handtere ulike situasjonar, om sjukdom og heiling, draumar og lagnad, har teke eit utgangspunkt i noko eg vil kalle ein "folkereligjøs" plattform. Men er det hensiktsmessig og akademisk korrekt å omtale ein muslimsk praksis som ein folkereligjøs praksis? Omgrepet "folkereligjøs" har ofte stått i ein motsats til omgrepet "normativ", det er difor naudsynt å sjå nærare på desse omgrepa og kva slags korrelasjonar dei har i det følgjande kapitlet " Kulturspegelen, eit analytisk vrengebilde?".

## 2.KULTURSPEGLING, EIT ANALYTISK VRENGEBILDE?

I religions- og kulturforskning, og innafor antropologi ifølgje antropologen Redfield og i folkloristikk, finn ein ofte klassifiseringar som skil praksis og kosmologiar utifrå distinksjonar som ”stor og liten tradisjon” og ”ortodoks lære og folketru”. Eg vil i dette kapittelet ta for meg slike skiljande omgrep og relatere dei til mitt tema og min ståstad. Fyrst vil eg spørje om omgrepet ”folkereligion” og ”folkereligiøsitet” er gode omgrep om ein muslimsk praksis og religiøsitet, eller ikkje.

### **Ein islam, ikkje mange islamer**

I eit intervju med to nye informantar, ei eldre kvinne og ein eldre mann, seier kvinna litt ut i intervjuet: ”Du forstår alt!” Mannen seier seg einig med henne og legg til at universitetet eg går på er eit godt universitet. Når intervjuet er ferdig nokre timar etter, gjentek kvinna sine synspunkt og seier: ”Du forstår islam veldig godt!” og ho gjentek den rosande omtalen av universitetet.

Kva kan ligge i desse utsagna? Det er ikkje nødvendigvis ”eg” eller universitetet som får ros her. Eit spørsmål melder seg: kva slags kulturspeglings har dei møtt i den norske kulturen om deira eigen religion, islam? Har dei kjend seg framande i ei for dei forvrengt kulturspeglings?

Det var tydeleg for meg at dei to informantane kjende seg svært tilfredse med dei tema eg tok opp. Den fyrste rosen kom etter at vi hadde samtala om den religiøse medisinen og lagnaden. Den andre rosande omtalen kom til sist i intervjuet, rett etter at eg spurde dei om ein spådomspraksis knytta til ein særskilt diktar sin poesi. Rosen synes difor for meg nettopp å ligge i sjølve temavalet. Dei ulike tema er henta frå deira eigen religionskultur, og speglar det mangfaldet ein finn i muslimsk praksis og kosmologi i Afghanistan. Spørsmålet er likevel om det informantane fortel om kan omtalast som ein ”folkereligion” eller ei ”folkelære”. Ville ikkje slike omgrep einsidig vere farga og spegle ein norsk og europeisk akademisk folklore tradisjon? Som eg synte til i kapittel 1.2: ”Kosmologi og helse i forskingstradisjonen”, blir dei tema eg tek føre meg ofte lagt inn under overskrifta ”folklore”, ei folkeleg lære, innanfor vestleg forskning. Ein kan difor spørje seg om det finst eigne kosmologiske drag korrelert til dette omgrepet som skil seg frå ein

lærd teologisk kosmologi? Og i så fall, kven lever innanfor kategorien "folk"?

Eg byrjar med eit lite gløtt inn i norsk folkloristikk. Folkloristen Ole Marius Hylland tek føre seg folkloristane si haldning til norsk bondekultur på 1800- og 1900-talet, der forstavinga "folk" er eit synonym for "bønder". Denne gruppa med "folk" har sine særskilte verdiar. Hylland syner til tre innfallsvinklar til studiet av "folk" som har prega norske folkloristar: Ein studerer "folket" utifrå ein romantisk vinkel og idealiserar bondekulturen, eller ein ser på "folket" som nokon som treng kunnskapsopplysning, eller ein studerer "folket" fordi ein vil frigjere dei som gruppe ved å fortelje om deira verdiar. Hylland antyder at "opplysningsideologien" har hatt eit fotfeste innanfor folkloristikken fram til ti til tjue år sidan (2000:179).

Kvar står eg i ein slik tradisjon? I kapittel 1.3: "Eigen ståstad, ein agenda?" hevdar eg at det er viktig å synleggjere folkereligøsitet og ikkje berre den såkalla "normative" islam. Denne ståstaden fargar min synsvinkel som ein opplysende agenda, men ikkje opplysende inn i den afghanske kulturen, men tvert om inn i min eigen kultur. På det viset er eg sjølv ein del av den folkloristiske forskingsstraumen som Hylland skildrar.

Er då folkereligøsitet eit uttrykk "bøndene" gir av sin religion? Dette gir konnotasjonar til ein annan synsvinkel som har satt sine spor innanfor norsk folkloristikk, evolusjonismen. Her er magi sett på som ein før-sivilisert modell av den siviliserte kosmologien uttrykt i ein religion, som er noko ein kjenner frå religionshistoria òg (Alver og Selberg, 1990:2f).<sup>17</sup> Antropologen El-Sayed El-Aswad gjer merksam på i sin studie av egyptisk folke-kosmologi, at magi er ein del av islam sitt forhold til den skjulte eller den usynlege verda (2002:6f). Toufic Fahd seier at magi innanfor islam tilhøyrer dei såkalla "okkulte vitskapar" og at det finst ein svært rik litteratur på emnet. Fahd inkluderer både svart og kvit magi, spådomspraksisar, eksorsisme, påkalling av ånder, amulettar, og medisiplanter (1987:104ff). Distinksjonen mellom svart og kvit magi blir nærmare omhandla i kapittel 6.1. Det som er viktig å påpeike her er at ein finn dei ulike formene for magi innanfor islam, som noko som er *haram* / forbode, eller *halal* / tilletne.

El-Aswad understrekar kva maktposisjonen den som "uttaler seg" har, i forhold til

---

<sup>17</sup> Cathrin Bell seier det slik: "Like Tylor and others before him, Frazer wanted to document the whole "evolution of human thought from savagery to civilisation," as well as the survivals of primitive magic and superstition within the "high religions" of Christianity, Judaism, and Islam (1997:5)."

lyttaren. Men han seier at denne røysta som muslimar lyttar til like fullt kan vere røysta til ein *sufi*, ein *sjeik* eller tilhøyre medisinske spesialistar og andre. Det viktige her er at '*ulemā*'<sup>18</sup> ikkje lengre har monopol som heilage autoritetar, hevdar El-Aswad (2002:6).

El-Aswad nyttar omgrepet "folk" i tittelen på si bok *Religion and Folk Cosmology*, og han nyttar omgrepet "lokal tradisjon". Det gjer òg folkloristen Margaret A. Mills. Ho påpeikar at slike skiljelinjer, til dømes ved å nytte omgrepet "overtru" finn ein òg innanfor muslimske posisjonar. Trass desse emiske skiljelinene, påpeikar Mills, har notidige vestlege folkloristar forlete slike omgrep nettopp med ei grunngeving i at muslimar ikkje gjer slike skiljelinjer (2003:294).

Ein liknande ståstad som forkastar omgrep med forstavinga "folk" finn ein hjå religionsvitaren Håkan Rydving. Han føreslår at religionsforskarar forlet dette omgrepet og seier det høyrde heime i ei tid då ein trengde å utfordre religionskategorien, som ofte var definert som teologi og skrivne tekstar. Forstavinga har utført sin misjon, seier Rydving (2004:148f).<sup>19</sup> Men er debatten over?

Sidan El-Aswad tek opp denne debatten, synes ikkje debatten å vere lagt død innanfor forskning på islam. Det synes den heller ikkje å vere innanfor eit religionshistorisk perspektiv, slik ein finn det hjå Robert Ellwood. Han har eit evolusjonistisk spørjande utgangspunkt, ved å undersøke verdsreligionane, som han kallar dei "store" tradisjonane, si utvikling i form av ein fem-steps modell, der han finn folkereligion som det avsluttande stadiet (2003:193). Ellwood påpeikar at "stor" tradisjon, det vil seie religionen sin elite, vektlegg dei historiske aspekta ved religionen, medan "liten" vektlegg dei kosmologiske aspekta. Han korrellerer "intellektuelt sofistisert" med stor tradisjon som har redsle og mistenksamheit mot den vesle tradisjonens "utygla kjensler". Vidare at innanfor folkereligionar er ein oppteken av handlingsaspektet og ikkje teoriar (2003:143f). Eit helt anna historisk perspektiv som for meg synes å vere ein gjenklang av orientalismen, finn ein hjå historikaren og antropologen S. Hodayun Sidky (1990, 2003). Sidky leitar etter førmodellar til ein levande muslimsk praksis i Afghanistan i dag og han finn dei

---

<sup>18</sup> Fleirtal for '*ālem*', ein som er velstudert og lærd.

<sup>19</sup> Rydving tek opp denne problematikken kring samisk religion, uten å begrense avvisninga av dikotomien "folkereligion" og "religion" til berre å omfatte denne.

innanfor sentralasiatisk sjamanisme (1990:276ff). Kan ein likevel kalle Sidky sin ståstad for å vere orientalistisk, slik som ståstaden til misjonæren og teologen Samuel M. Zwemer (1937) over femti år føre Sidky hadde? Zwemer finn til dømes jødiske, jødisk-kristne og greske modellar til ei skapingsforteljing i Koranen. Både den rituelle praksisen som Sidky plasserar i sentralasiatisk sjamanisme og Zwemer si jødisk-kristne eigedomskjensle til ei skapelsesforteljing, er sentrale element som informantane skildrar i mitt materiale. Sidky seier (noko oppgitt?) om den heimlege praksisen, at sjølv om folket i Afghanistan er 99 % muslimsk: "But in Afghanistan, as elsewhere in Muslim Central Asia, Islam has had to come to terms with shamanistic elements derived from earlier beliefs and practices (1990:275)." Det som eg finn negativt og lite fruktbart i dette utsagnet, ligg ikkje i det historiske perspektivet i seg, men eg finn det vanskeleg at han klassifiserar ein levande muslimsk tradisjon som noko før-islamsk og som noko "(...) Islam has had to come to terms with (...)". I og med at den type praksis som Sidky her refererar til er ein framhalden del av mange muslimars religiøse kosmologi, må den òg handsamast som islam, slik El-Aswad peikar på.

Ein annan islamforskar som etterlyser ei ny haldning hjå vestlege forskarar, enn det som kjem til uttrykk via omgrepa "regional" og "lokal", er William A. Graham (2006 [1983]). Han hevdar at desse omgrepa er like mangelfulle som orientalismen sitt fokus på opphavsrettar var teologiserande og politiserande. Graham fokuserar på islamske ritual og seier at forskarar må byrje å søke etter den særskilte islamske karakteren som ein kan finne i desse rituala. Graham hevdar at det heller ikkje er fruktbart for forskinga å skilje mellom praksis og teori om ein vil finne kjelda til eit "muslimsk sjølvbilde". Slike "sjølvbilde" finn ein både i Koranen, og i sufimanualer, likesåvel som ein finn dei i dei mange islamske rituala (Graham 2006:351ff). Her synes El-Aswad og Graham å vere einige, men Graham nyttar omgrep som "orthopraxy", noko El-Aswad taler imot. Slik eg forstår Graham og El-Aswad er dei opptekne av å skildre eit emisk perspektiv, og vil søke kunnskap om den muslimske praksisen som både vestlege forskarar og muslimar sjølve kan kjenne seg att i.

Yann Richard seier at omgrepet ortodoksi innanfor islam er eit misforstått omgrep, då islamsk kultur eller filosofi er noko som tilhøyrrer islams indre, egentlege liv (1995:61). El-Aswad synes ikkje heller å like omgrepa "ortodox" eller "ortoprax", men seier at å lage skilje mellom ortodoks og uortodoks i islam, er å



lage ideologiske antiteser som nettopp feilar i å utforske folket sitt eige emiske perspektiv. Når det gjeld ortodoks, opplyser El-Aswad, er ordet i seg vanskeleg å nytte om islam, då nokre forskarar relaterer ortodoksi til eit sett av religiøse doktriner, medan andre relaterer det til distinktive maktforhold som regulerer eller krev ein korrekt praksis og som difor fordømmer andre muslimske praksisar som ukorrekte. Det finst berre ein islam, seier han (2002:5).

## **2.1 Folkereligiositet ein motsats til normativ religion?**

Ordet ortodoks syner til ei korrekt lære, og eg er einig med El-Aswad at dette kan vere eit problematisk ord å bruke innanfor religionsforskinga. Likevel, syner mitt materiale, slik Mills òg påpeikar, at informantane sjølve lagar ulike skiljeliner kring kva som er tillete og ikkje, kva som er godt og dårleg, muslimsk eller ikkje. Dette finn ein òg hjå afghanske sunniteologar, hevdar Jan Samuelsson. Samuelsson refererer til eit utsagn kring det han kalla folketrua i Afghanistan: "De föreställningar, som sammanfattas under denna rubrik [Folketro], är alla sådana, som helt eller delvis faller utanför den sanna religionen, enligt ortodoxa koranlärde i Afghanistan (1975:64)." Samuelsson skriv dette på midten av 1970-talet, noko som kan forklare den nedlatande haldninga som skin gjennom hjå forskaren. Like fullt syner sitatet til ei intern usemje om kva nokon definerer som islam og andre ikkje, både hjå informantane og frå såkalla ortodoks hald.

Kan begge perspektiva vere gyldige, alt etter kva ein ser etter i den muslimske praksisen? Kan ein utan å gjere urett mot eit "emisk" perspektiv, likevel gjere visse skiljeliner? Kan omgrepet normativ, vere eit meire passende ord å erstatte ortodoks med?

Ordet normativ er utleia av ordet norm som tyder rettesnor eller vedtekne reglar. Ei norm kan såleis vere noko ein kan einast om utifrå fleire islamske ståstar og at det difor kan finnes mange normative ståstar. Ei norm kan òg vere noko ein kan endre på, medan noko som er ortodoks synes å ligge fast og er noko som kan synes uforanderleg og konservativt. Kan det difor vere fruktbart å skilje mellom ein såkalla normativ ståstar og ein folkeleg, innanfor islam?

Den form for "normativ islam" vi kjenner frå dagens mediabilde i Afghanistan, er

farga av den fundamentalistiske<sup>20</sup> tolkning av islam, ved den sunnimuslimske rørsla Taliban. Denne rørsla har stått i strid med andre religiøse ståstadar i Afghanistan på 1990-talet og enno fram til i dag. Afghanistan er eit land som òg tidlegare har vore influert av ulike ”normative” lærer, der ulike posisjonar og ulike regjeringsstrategiar har stått saman eller mot kvarandre. Kva som er ”normativ” lære eller praksis i Afghanistan, gir såleis ikkje noko eintydig svar. Om normativ lære korrellerar med ein teoretisk posisjon, kva korrellerar ”folkereligiøsitet” med? Då eg har teke utgangspunkt i ordet ”folkereligiøsitet” og ikkje ”folkereligion” vil eg sjå litt på kva som kan skilje dei to omgrepa.

Islam er ofte omtala utifrå eit normativ plan, og framstilt som dei lærde og intellektuelle sin religion. Denne er grunnfesta i teologi og skrifttolkning. Ein kan såleis korrellere ”normativ” med ein ”kognitiv” eller ”tenkt religion”. Adjektivet ”religiøsitet” er utleia av ordet ”religion” og syner til sjølv trusaspektet, kunnskap som er internalisert, både via sansing, erfaring, kjensler og tenkning. Folkereligiøsitet kan såleis knyttast til det individuelle, der kognisjonen òg er knytta til det affektive, utifrå estetisk erfaring og refleksjon. Kognisjon er avhengig av sanserefleksjon, eller estetisk erfaring og refleksjon, slik filosofen Kant uttrykte det (Kant, referert i Halvorsen 2004:39). Estetisk refleksjon, affeksjon og kognisjon heng såleis saman og er verksame dynamiske prosessar i eit kvart individ. Difor er det òg vanskeleg å generalisere ein praksis på eit mikronivå, då all praksis har eit individuelt drag over seg. Likevel, må ein kunne generalisere sålangt ein finn fleire særdrag som bind ein praksis til større eller mindre grupper innafor same religion.

Religionsforskarer Mikael Aktor åttvarar mot å konstruere universalier, og kritiserar antropologen Mary Douglas (1997 [1966]) for å lage kognitive konstruksjonar kring religiøse reiningforskrifter, når ho hevdar at foreskriftene som ide, har sitt grunnlag i ”samfunnet”.<sup>21</sup> Aktor hevdar at ein må forsøke å knytte danninga av omgrep attende til mennesket si sanseerfaring og kjensla av å vere tilstades i ”rommet” (Aktor 1997:20f).

Slik eg nyttar omgrepet ”religiøsitet” omfattar omgrepet religiøse menneske

---

<sup>20</sup> Carl F. Hallencreutz og David Westerlund (1996) påpeikar at ordet ”fundamentalisme” har sitt opphav innafor kristne anti-sekulære grupper, og at omgrepet kanskje ikkje passar heilt for anti-sekulære straumar innafor islam. Dei to forskarane vel difor å sette ”fundamentalisme” i klammer, når det er relatert til islam.

<sup>21</sup> Mikael Aktor er amanuensis og Ph.d og tilknytta religionsstudia ved universitetet i Odense.

generelt, også individ som har såkalla normative ståstadar. I frå denne synsvinkelen er folkereligøstet noko som er farga av den einskilde muslim sin ståstad og dei sanseerfaringar og kognisjonar ein har gjort seg gjennom livet. Difor kan eit individ ha relasjonar til både det normative og det folkelege innanfor ein religion, det må ikkje nødvendigvis vere eit anten eller.

Religionshistorikaren Frederick M. Denny (1985) syner til den store breidda i det han kaller ”offisiell praksis”. Han seier at spennet mellom hadith-litteraturen og den islamistiske wahhabi-litteraturen er svært stort. Dess nærmare ein kjem wahhabistane si tolking av islam, dess trangare rammer er der for kva som er akseptert som muslimsk adferd. Samstundes er den same muslimske adferden wahhabistane fordømmer, omfanna av ei stor mengde muslimar som held praksisen som ein del av den sanne religionen (Denny 1985:64). Richard Natvig syner på liknande vis til kva følgjer ein snever islam-definisjon kan få om ein nyttar den om ein såkalla ”folkeleg” praksis. Som namn på artikkelen spør Natvig: ”Er kvinner hedninger?” (1989:84f). Om ein nyttar ein trang definisjon, som J. S. Trimmingham gjer, vil ein stå att med den konklusjonen at ein stor majoritet av mennesker som ser seg sjølve som muslimar utfører u-islamske eller kvasi-islamske praksisar, seier Natvig (Trimingham 1980 [1968], referert i Natvig 1989). Natvig fortsett: ”Dersom man imidlertid trekker inn begrepsparet ”normativ” versus ”folkelig” islam klarer man å fange opp også den religionspraksis som det store flertall av muslimer følger, og som kan stride mot eller i alle fall mangle presedens i ”normativ” islam basert på Koranen og Tradisjonene (Natvig 1989:87).” Jamfør Sidky sine uttalingar over, gjeldande ei nedlatande haldning ovanfor ein liknande muslimsk praksis.

Men er det likevel muleg å nytte dikotomien på ein måte som ivaretek eit emisk perspektiv? El-Aswad hevdar at om ein nyttar omgrep som ”folkereligion”, då mister ein heilt av syne dei folk ein omtalar, og han finn ordet forskningsmessig forkasteleg, men han seier ingenting om omgrepet ”normativ” (2002:5). El-Aswad nyttar sjølv ordet ”folk”, men på ein litt anna måte ved at han inkluderar ”religion”. Såleis har han kanskje implisitt med noko som er ”normativt”? Andre dikotomiar som er særleg nytta innafør antropologien er skiljet mellom ”stor” og ”liten” tradisjon, og eg vil difor sjå nærare på dette ordparet.

### **Stor og liten tradisjon**

Dikotomien stor eller høg i motsats til liten eller låg, vart teken i bruk av

antropologen Robert Redfield. Stor tradisjon hevdar han er kultivert i skular og religiøse institusjonar og tilhøyrrer den reflektive eliten, medan den vesle tradisjonen viklar seg sjølv ut og gjer seg gjeldande hjå den ureflekterte massen (1958 [1956]:70f). Her framkjem skiljet mellom ein lærd og ein ulærd tradisjon. Denne korreleringa mellom ”lærd” og ”stor” tradisjon er òg nytta av medisinske antropologar. På slutten av 1970-talet var der ein konferanse som tok for seg humoralmedisinske tradisjonar, der forskarane argumenterar for å gi humoralmedisinen ein rettmessig plass ved sidan av biomedisinen og den ”store tradisjonen”. Konferansen som vart initiert av antropologen Charles Leslie (1976) var prega av usemje kring deltakarane sine ulike ståstader. Leslie syner til Redfield sin dikotomi ”stor” – ”liten” og understrekar at Redfield her meiner at dei to nivåa er avhengige av kvarandre. Redfield seier til dømes at ein finn ei fortolkning av humorallæra til Galen òg på eit folkeleg plan (1976:2). Trass Leslie si understreking av eit samband mellom Redfield sine ”nivå”, blir til dømes profetens medisin, som ofte blir sagt å vere ein liten tradisjon, handsama stemoderleg av einskilde forskarar. Profetens medisin er utsagn frå Muhammed kring helse. Dei er henta utifrå dei ulike hadithene og er samla i eigne medisinske tekstar, *Tibb ul-Nabi*.<sup>22</sup> Ein av deltakarane på konferansen, J. Christoph Bürgel tek føre seg islamsk medisin og skil skarpt mellom den greske arven og profetens medisin. Bürgel hevdar at profetens medisin oppstod ved at konservative og trangsynte religiøse folk ville prøve å demme opp for den greske påverknaden. Han hevdar vidare at den galenske humoraltradisjonen og det han omtalar som den profetiske medisinen, er to heilt ulike tradisjonar. Bürgel påstår her at den profetiske medisinen er kvakksalveri skjult bak religiøs fromheit. Og han hevdar at profetisk medisin og magisk medisin er ”varmehytter” for irrasjonalisme skjult i rasjonelle kostymer, noko som gjer dei enno farlegare, hevdar han (Bürgel 1976:44ff).

Ei liknande, om enn ei litt meire moderat haldning til profetens medisin finn ein hjå islamologen Manfred Ullmann. Men Ullmann hevdar òg at profetens medisin berre er ein forkledd folkeleg arabisk tradisjon, iblanda den greske læra (1978:22).

---

<sup>22</sup> Profetens medisin syner slektskap med humorallæra og er mellom anna tema i kapittel 3 og 4. I og med at den er ein skriven tradisjon, så kan ein like godt plassere den innafor den ”store tradisjonen” og ein fyl Redfield sin definisjon av dikotomien.

Ein annan synsvinkel representerer medisinantropologane Byron Good og Mary-Jo Del Vecchio Good. Dei omtaler den religiøse medisinen som heilag medisin og den greske arven blir her mellom anna kalla for ein klassisk gresk-islamsk medisin. Ifølgje Good og Good utgjer Profetens medisin ein syntese mellom den gresk-islamske tradisjonen, folkeleg helsekultur og islamsk kultur og religion (Good og Good 1992:262).<sup>23</sup>

Synteser mellom, eller ulike ”store” og ”små” medisintradisjonar til tross, syner Leslie til at dei klassiske tekstane la stor vekt på å lage distinksjonar mellom kvakksalvarar og legitime utøvarar av medisin. Denne omsuten, seir Leslie, syner at samfunnet tilla dei lærde ein lågare status, enn det dei sjølve higa etter, og at difor var deira eigen trang til å dominere over medisinsystema begrensa (1976:3).

Leslie og antropologkollegaen hans, Young er likevel opptekne av å innlemme dei humorale medisinlærene i ein skriftleg ”stor” tradisjon, då dei hevdar at den biomedisinske tradisjonen altfor lenge har undertrykka andre lærde medisintradisjonar (Leslie 1976:8, Leslie og Young 1992:5). Leslie poengterar at det er eit mangfald av medisinpraksisar i asiatiske land. Her lever ”store” og ”små” medisintradisjonar side om side, der kosmopolitisk medisin òg er med. Denne pluralismen framkjem tydeleg i mitt materiale, der biomedisin, gresk humoralmedisin og religiøs medisin lever side om side. I den afghanske kulturen, som i mange andre kulturar, søker ulike individ ulik hjelp alt etter sjukdomsårsak og kva som er tilgjengeleg. Igjen, det er ikkje eit anten eller, men eit både òg (1976:8).

### **Spegelvending eller det omvendte perspektiv**

I lys av dei ulike haldningane til kva som er lærd og kva som er folkeleg innanfor den afghanske heilingskonteksten, vil eg utfordre skilja mellom stor og liten, lærd og ulærd og sjå om dei kan vendast tvert om.

Liten tradisjon gir konnotasjonar til ein tradisjon som er representert ved eit fåtal, noko som er sjeldant og særeige. Stor tradisjon gir konnotasjonar til ein

---

<sup>23</sup> Good og Good tek utgangspunkt i den greske læra og undersøker korleis dagens medisinske forklaringar speglar den gamle klassiske læra i ulike typer samfunn, både urbane og rurale i muslimske land. Dei hevdar at Bürgel (1976) tek feil når han hevdar at Profetens medisin var ein konkurrerande medisin til den greske humorallæra.

tradisjon som er vide utbreidd og ålmen. Muslimske heilingstradisjon er ein mangfaldig praksis som er svært utbreidd og omhegna som ein verdifull tradisjon. Like fullt inneheld biomedisinen ein plass i den afghanske helsetradisjonen, men er mindre utbreidd enn naturmedisin. Den greske medisinen, *dawa yunani* og religiøs medisin er den største tradisjonen ein finn innanfor det afghanske helsetilbodet. I lys av dette blir biomedisinen den medisinske tradisjonen som tilhøyrrer den lille tradisjonen i Afghanistan. Om ein bytter ut omgrepa tradisjonell medisin med folkereligiøsitet, og biomedisin med normativ lære ser ein liknande drag. Den normative læra blir forvalta av dei få, medan den vide kategorien "folkereligiøsitet" blir forvalta av dei mange. Om ein ser det i lys av eit "emisk" kosmologisk perspektiv, kan ein seie at "sanninga" ligg hjå Gud og folket forvaltar visdommen alt etter synsvinkel og erfaring. Frå ein normativ islamsk synsvinkel, utlegg dei lærde sine tolkingar av "sanninga". Frå ein "folkeleg" synsvinkel forhold ein seg både til eigen oppvekst og familietradisjon, til kva ein har høyrte og kva ein har sett, og individualiserar denne "sanninga" i sin eigen plattform. Denne plattformen utelet ikkje, men inkluderar det normative planet, i det ein har lært og høyrte om "sanninga". Folkereligiøsitet som kategori, femnar såleis om delar av normative synsvinklar. Eitt slikt døme er det persiske ordet for ritual, *merāsam* (*merasam*). Dette ordet nyttar informantane mest for dei såkalla fem pliktene, eller søylene. Omgrepet syner til kva ein muslim er pliktig til å praktisere, medan andre religiøse praksisar som ein i akademisk kontekst vil kunne kalle for ritual, brukar ein frå ein emisk ståstad vanlegvis ikkje. På liknande vis hevdar Frederick M. Denny at dei fem offisielle pliktene i islam er overordna alle andre religiøse handlingane. Vidare at for å bruke den islamske terminologien, til dømes for ritual, må ein utføre eit omfattande studium av lovtekstane (Denny 1985:69ff). Derimot, frå ein normativ ståstad, kan delar av den folkereligiøse læra haldast som å vere utanfor den "sanne læra" slik Samuelsson refererar til gjeldande ortodokse koranlærde i Afghanistan, og som Denny påpeikar med wahhabiane sin posisjon. Difor, om ein ser på stor og liten tradisjon utifrå synsvinkelen "religiøs utbreiing", blir den normative læra ein fåtallig og sær spisskompetanse, som ikkje alltid er innbyrdes koherent, men som ser seg sjølve som å stå på toppen av den elles så breie folkeleg plattform i religionspyramiden. Og når det gjeld omgrepet "lærd" i motsetnad til omgrepet "ulærd", blir det for snevert å innskrenke "lærd" til å gjelde bokleg lærdom, eller skriftelege tradisjonar. Eit menneske er under stadig utvikling og står inne i ein

vedvarande læringsprosess, både kjenslemessig og kognitivt. Og om vis eller klok, kan vere synonym for lærd, så vil materialet mitt syne at informantane har ulike syn på kva og kven som representerar noko ein ”høgaktar”.

Folkereligiøsitet har såleis til tider og av ulike forskarar vore knytta til kategoriar som ”bondekultur” (Redfield 1958:19, Hylland 2000). Redfield knyt omgrepet primitiv til ”liten tradisjon” (1958:70f). Verken bondekultur eller primitivitet har gjenklang i mitt materiale. Alle informantane er urbane og fleire av dei har universitetsbakgrunn. I tillegg kan ein vel seie at frå ein slik synsvinkel vil vel ”folk flest” innanfor vår eigne kristne kultur, vere bønder og primitive og tilhøyre ein liten tradisjon. Ikkje alle kristne går i kyrkja til dømes, og kan i tillegg ha ulike ståstarar i forhold til den kristne læra. Folk generelt er ikkje gjennomgåande teologisk lærde i den eigne religionen, og kan òg sympatisere med ulike teologar, eller legge inn nye og framande preferansar i den eigne religionen slik ein ser det i dei såkalla ”ny-religiøse” retningane.

### **Å late att kulturspegelen, ein emisk posisjon?**

Kulturspegelen min er ein reiskap for å forsøke å forstå ”den andre” slik ”den andre” fortel om sin tradisjon. Speglinga ligg òg til grunn for eit medvit om eigen forskarståstad, der mine fortolkningar og oppfatningar både er farga av den speglingsrefleksjonen eg meiner å sjå, og speglingsrefleksjonar som utgår frå min eigen ståstad. Eg fyl langt på veg Graham (2006) og El-Aswad (2002) i å vere var for den emiske ståstaden til informantane, og så langt eg evnar vil eg prøve å knytte forståinga for det dei fortel, til ein muslimsk kulturkontekst. Eg definerar den difor verken som lokal, etnisk eller å skulle tilhøyre ein afghansk religionskosmologi åleine. Likevel ser eg etter fellesdrag i dei ulike afghanske forteljarrøystene og om kulturen sjølv kan gi meg dei analytiske kategoriane eg treng.

Problemet i all forskning ligg likvel i korleis ein kan finne fram til gode analytiske kategoriar som tek omsyn til den tradisjonen ein brukar dei om. Trass ynskjet om å tilnærme meg materialet og den framande religionskulturen på ein ”innanfrå” måte, kan ein spørje om det er ein oppnåeleg posisjon for ein som står på utsida av den gjeldande kulturen? Finst der vestlege akademiske omgrep som kan vere emisk gyldige?

Antropologen Benson Saler<sup>24</sup> taler om forståingsbrua forskaren stadig må gå over, fram og attende mellom det han kallar den "immanente" forskaren og den "transendente andre".<sup>25</sup> I denne prosessen fjernar ein seg frå dei to "ytterpolane", eller ståstadane ved at ein stadig samanliknar dei. I denne samanlikninga oppstår der ein dialektikk mellom forskaren og materialet, mellom "eg" og "den andre". Denne dialektikken vil såleis innbere eit stadig nærmare ettersyn i kulturspegelen, om kva slags kosmologi som gir seg til uttrykk her, er det forskaren sin eller informantane sine? Det er her tale om dei refleksjonar ein gjer seg og kor medviten ein er om sin eigen ståstad. Kva ser ein og kva trur ein at ein ser? (Saler 2000[1993]:260).

Forskaren må såleis samtidig prøve å ha ein avstand til det materialet ein "les", til seg sjølv, og til dei kategoriar ein samanliknar den andre kulturen sine forteljingar med. Den dialektiske prosessen som Saler skildrar mellom dei ulike "polane", står ikkje i motsetnad til det Gross (1996), Danielsen (1994) og Alver (1991) hevdar. Dei skildrar forskaren si haldning til "den andre" under forskingsprosessen, medan Saler skildrar den analytiske tankeprosessen i forhold til å lage seg analytiske reiskap.

Benson Saler lyfter fram vanskane kring religionskategorien og kategoriar generelt. Han foreslår at ein nyttar ein slags overordna analytisk kategori når ein samanliknar religionar ved å bruke kategorien "familielikskap", eit omgrep han låner frå filosofen Ludwig Wittgenstein (Wittgenstein 1958 [1953] i Saler 2000:160). Kan ulike kulturar sine "folkereligiøse" posisjonar ha den same overordna "familielikskapen" seg i mellom?

Kulturspeglinga har synt at det er muleg å samtale om "liknande" kosmologiar i to ulike kulturar. Der har til tider synt seg ein felles klangbotn av det som frå min synsvinkel kan synes å bli dekkja av omgrepet "folkereligiøsitet," mellom ei afghansk og ei norsk "folketenkning". Samtidig har kulturspegelen synt ulike kosmologiar i dei respektive kulturane.

Eg opna dette kapittelet med eit utsagn frå to informantar som tilkjende meg kjennedom til islam ved dei tema eg etterspurde. Årsaka til dette finn eg

---

<sup>24</sup> Pensjonert Professor Emeritus, Department of Anthropology, Brandeis University, Waltham.

<sup>25</sup> Saler 2000:260. Saler taler her om ein open religionskategori, men det han seiast kan overførast på forståing for andre sine religions-kulturelle uttrykk.



nettopp i temavalet som kanskje for dei synte ei djupare interesse og forståing av ein praksis frå islam som dei ikkje hadde møtt før.

Eg har prøvd å drøfte meg fram til om omgrepa folkereligiøsitet og folketru kan vere nyttige reiskap for å vinne innsyn i, og kunnskap om, den afghanske religionskulturen. Dette har vore nødvendig for å etablere ein plattform for dei praksisane informantane fortel om. Men ville informantane sjølve kjenne seg att i omgrepa folkereligiøsitet og ei folkelære? Kanskje blir desse omgrepa òg for generelle og for nære, i og med at mitt forhold til omgrepa har ein emisk karakter, både akademisk sett og med folkereligiøse røter. Det eg ynskjer å oppnå ved å leite etter gode omgrep, er å prøve å kome så nærmed eg kan ei afghansk forståing av sin eigen religion. Både Benson Saler, Bente G. Alver, Kirsten Daniellssen og Rita Gross syner til kva grep forskaren kan gjere for å kome nærast mogleg inn i den "andre" si førestillingsverd. Likevel, så forblir ein som norsk akademikar, ein som står utanfor den afghanske konteksten, og kan ikkje meir enn å forsøke å "gløtte inn i den andre verda". Ein kan såleis aldri heilt forstå andre si førestillingsverd, på same vis som den som tilhøyrrer den same kulturen ser den. Sjølv om der finst både familielikskap og klangtonar i den andre si verd, som verkar kjende for forskaren, blir posisjonen aldri den same som det den er for den som har vakse opp innanfor ein bestemd kultur. Ein er og blir ulike individ som står i tilknytning til, og med ein kjennskap om den eigne kulturen, det vere seg gamle tradisjonar frå foreldre og nyvunnen lærdom gjennom påverknader frå andre gjennom sitt liv. Difor må individet nødvendigvis òg ha ei heilt anna indre forståing av sin eigen tradisjon enn individ som ser og lyttar til den andre sine forteljingar.

Frederick M. Denny seier at ein forskar verken er objektiv eller fri i si undersøking av andre sine religionsuttrykk, og at forskningstradisjonen aldri kan overkomme skiljet mellom "seg" og "den andre", og same kor deltakande observasjonar ein gjer, blir ein aldri innafor. Det er heller ikkje forskaren si oppgåve. Ein emisk posisjon er heller ingen garanti for ei meir klårgjerande og balansert røyst (1985:66f). Denny syner til ein liknande haldning til studieemnet som Alver, Danielsen og Gross og seier at forskaren står innafor den same menneskeheita som "den andre" og må utføre sine undersøkingar utifrå medmenneskeleg respekt og sympati, ha ei opa haldning både til menneska og dei tekstkjeldene ein tek føre seg, samstundes som det sentrale må vere det som er sentralt meiningsfullt for "den andre". Kvart individ har òg bygd seg ein

individuell ståstad utifrå eit mangfald av erfaringar og andre påverknader. Omgrepet familielikskap kan difor vere eit nyttig omgrep både mellom ulike kulturar sine "folkelege praksisar", men òg innanfor ein einskild kultur, der ulike individ og grupper har ulike fortolkingar og førestillingsverder med grunnlag i eigen tradisjon. Trass familielikskapar mellom ulike "folkelege" førestillingar og praksisar mellom kulturar og religionar, vel eg å legge vekk det akademiske omgrepet "folketru" til fordel for "muslimsk tru" og "muslimsk praksis". Slik som omgrepet "folkereligiøsitet" kan omfemne eit mangfald av ulike ståadar, kan òg "muslimsk tru og praksis" gjere det, slik El-Aswad hevdar om islam: det finst berre ein islam, ikkje mange islamer (El-Aswad 2002:5).

## 2.2 Oppsummering

Eg har i dette kapittelet drøfta nytteverdien kring omgrep som har prefikset "folk" og om slike omgrep har ein eventuell motsats i omgrep som "ortodoks / ortopraksis" og normativ. Eg prøvd å syne til at desse omgrepa ikkje er nyttige på mitt tema. Trass i at eg har funne ein viss familielikskap mellom det akademiske omgrepet "folkereligiøsitet" og "muslimsk religiøsitet", vel eg å bruke det siste då det er meir spesifikt for den afghanske kulturen og er like vidtomfamnande som det andre. Normativ islam er del av ein "muslimsk religiøsitet" i og med at der er mange normative posisjonar slik det òg er i den muslimske kulturen generelt. Omgrepet "muslimsk religiøsitet" syner ved det siste ordet at eg her snakker om eit emne som er individuelt og som er grunna både i det affektive og det kognitive hjå kvar einskild. Likevel kan dette vere muslimske ståadar som deler fellesdrag i den same kulturen (familie / samfunn), geografisk eller ikkje. Eg har samstundes leita etter mulige omgrep for å eventuelt kunne sjå informantane sine forteljingar utifrå eit emisk perspektiv. Kulturspeglings kan til ein viss grad vere med som ein emisk klangbotn, men som eg har synt over er det vanskeleg å innta ein emisk posisjon ovanfor andre mennesker sine førestillingar og praksis. Likevel kan ein via empati og imaginasjon stille seg sympatisk lyttande til menneske og deira forteljingar.

I det komande kapittelet gir eg ei kortfatta skisse av landet Afghanistan, eit land eg aldri har vore i. Eg må difor basere skildringane på forskning som er gjort av forskarar som kjenner landet og på det informantane fortel om heimlandet sitt.

### 3. AFGHANSK KULTUR OG MEDISINSK ARV

Afghanarane har ei lang kulturhistorie å vise til. Dette kapittelet vil syne til Afghanistan som ein multietnisk, og multispråkleg stat med eit mangfald av kulturimpulsar. Etter å ha skildra kort det etniske og språklege mangfaldet, syner eg til helsesituasjonen i landet, før eg går inn på dei mulege kulturpåverknadane som er med å prege den medisinske humorallæra i landet. Eg syner til forskning på tema gjeldande Afghanistan, men òg til forskning gjeldande kategoriane ”islamsk medisin” og ”profetens medisin”. Eg avsluttar med å gi eit kort innsyn i den humoralmedisinske læra, både utifrå forskarar og lærde med ein ”etic” synsvinkel og lærde med ein ”emisk” ståstad.

#### **Geografi, etnisitet, språk og kultur**

Afghanistan er og har vore ein møtestad mellom tre store geografiske og kulturelle storleikar: i vest det iranske plataet, det sentralasiatiske i nord og det indiske subkontinentet i sør. Hanne Christensen skildrar landet som eit av dei viktigaste vegkryssa i Asia, ved å syne til at folk har strøymt inn og ut av landet via silkevegen frå Iran og Kina (1990:6). Den afghanske kulturen er ein svært samansatt og gammal kultur, med ei mengde ulike etniske grupper og språk. Afghanistan er såleis ein fleirkulturell stat, men kor vidt den er ein homogen eller heterogen kultur er det litt ulike meiningar om. Landet har gjennom heile si historie vore eit pulserande kulturområde, der ulike kulturar har stått i opposisjon til kvarandre eller har samarbeidd. Afghanistan har såleis ei lang kulturhistorie med skiftande grenser og skiftande styresmakter. I nyare tid har òg ulike leiarar kome til makta via militærkupp eller blitt innsette, for så å bli kasta få år etter. Usemje mellom ulike samfunnssyn og interesser, mellom urbane og tildels vestleg inspirerte strok og den tradisjonelle samfunnsstrukturen i rurale områder der flest afghanarar bur, har ført til misnøye og opposisjon mellom ulike delar av befolkninga (Christensen 1990:6). Interne stridigheiter og utenlandske okkupasjonsmakter er mellom anna årsaka til at Afghanistan har hamna i den katastrofale uroa landet prøver å kome seg ut av i dag.

Det multietniske Afghanistan har eit fleirkulturelt språkkart med minst tredve ulike språk (Rahim 2000:53). Mellom desse finn ein armensk, tyrkisk,

arabisk og mongolsk, fortel Georg Morgenstierne. Han seier at på denne tida, når Afghanistan var under mongolsk styre,<sup>26</sup> var det afghanske riket på sitt største og inkluderte mellom anna Baluchistan, Sindh og Kashmir. Det var såleis fleire indiske tungemål innanfor landet sine grenser, som brahui (dravidisk) og balti (tibetansk). I denne tida var Afghanistan det lingvistiske senteret på det Euro-Asiatisk kontinentet, då omlag alle dei viktigaste språkfamiliane var representert her (Morgenstierne 1992[1929]:6). Dei to hovudspråka i landet er dari (dari-persisk) og pashto. Desse to språka har kjempa mot einannan for å vinne terreng, men enno talar dei fleste dari ved sidan av sitt etnisk baserte morsmål.<sup>27</sup> Dari, seier Morgenstierne, har ein del tyrkisk og fleire låneord med opphav i hindi i seg, noko som gjer dari til eit særlege persisk språk (1926:7ff).

Den store rikdomen av ulike språk reflekterer dei mange etniske gruppene, der den største av desse er pashtunane. Denne etniske gruppa har likevel ikkje vunne fram med å spreie morsmålet sitt, pashto, til eit majoritetsspråk innafor den afghanske befolkninga. Dei to nest største etnisitetane er tadjikar og hazaraer. Dei fleste tadjikar og pashtunarar er sunnimuslimar og dei fleste hazaraer er sjiamuslimar. I tillegg til hazaraer er òg ei mindre etnisk gruppe, kizilbashar sjiamuslimar. Det er desse fire etniske gruppene informantane til mitt materiale høyrer til.

Utifrå dette mangfaldet av etnisitetar og språk skulle ein kunne tenke seg eit like stort mangfald i religionskulturar. Jan Samuelsson hevdar likevel at trass i det etniske mangfaldet er Afghanistan ein temmeleg homogen kultur. Årsaka finn han i det islamske fellesskapet, stammeetikken<sup>28</sup> og naturressursane som i lag gir menneska dei same livsforutsetningane. Det som skil, hevdar Samuelsson, er i fyrste rekke dei ulike språka (1975:26). Samuelsson talar om tida føre den sovjetiske invasjonen. Hanne Christensen som skildrar ein tidsperiode som ligg

---

<sup>26</sup> Det indisk-muslimske moghul dynastiet i Afghanistan var omlag i tida 1500 – 1747 (Dupree 1973:319)

<sup>27</sup> Ei afghansk kvinne, som ikkje er del av informantgruppa, meiner at *dari* er eldre enn det persiske språket som blir tala i Iran (personleg samtale).

<sup>28</sup> *Pushtunwali* inneheld juridiske reglar med opphav i pashtunane sin stammeetikk og har levd side om side med sharialovene og jirga, leiarane sine demokratiske avgjerdslar innafor dei ulike stammene. Dei etiske reglane i *pushtunwali*, har spreidd seg til resten av det afghanske folket, og inneheld mellom anna gjestfridom, arv, ære og blodhemnd med meire (Gregorian 1969:40f).

nærmare den tida som informantane rømde landet, poengterar derimot den afghanske kulturen som ein ueinsarta kultur utifrå etnisitet og lingvistikk (Christensen 1990:6).

Alle dei etniske hovudgruppene er representert i Kabul. Og sjølv om Afghanistan har ei mengd ulike etniske grupper og språk, kan dei likevel dele fleire kulturelle og nasjonale trekk. Afghanaren Sirdar Ikbal Ali Shah hevdar at Kabul på slutten av 1920-talet var ei merkeleg blanding av ny og gamal kultur (Shah 1998 [1927]:15f). Slik Shah her skildrar Kabul som eit møte mellom det nye og det gamle på 1920-talet, vil det gå fram av det informantane fortel, at dette er eit bilde som framleis kan vere gyldig. Tradisjonar og nyvinningar treng såleis ikkje å vere skarpe motsatsar, men kan kanskje vere ulike innfallsportar til den same kulturen.

### **Helsesituasjonen i Afghanistan.**

Tradisjonell medisin er den medisinen som er mest utbreidd i Afghanistan. Tradisjonell medisin kan delast inn i to kategoriar, *dawa yunani* / gresk medisin og *tawiz* / religiøs eller heilag medisin. I tillegg til desse finn ein òg den kosmopolitiske medisinen, som Leslie nyttar for biomedisinen i ein politisk kontekst (1976:6). Nokre av informantane omtaler denne som engelsk medisin.

Merete Taksdal hevdar at den biomedisinske legetilgangen i Afghanistan har vore ujamnt fordelt i landet og har berre vore tilgjengeleg for folk i byområda, som tilsvarar omlag 20 %, seier ho (2005:59). Trass tilgangen på biomedisin i byar som informantane sitt Kabul, har afghanarane generelt ein lang tradisjon i bruk av naturmedisin, *dawa yunani* og ofte føretrekk dei denne framom biomedisinen. Taksdal opplyser til dømes at det tradisjonelle heilingssystemet ofte er fyrstelinjetenesta i helsesystemet i Afghanistan i dag. Ho skildrar òg at dei biomedisinske legane nokre gonger skriv to slags reseptar til pasienten, ein for medisinar som inngår i det nasjonale farmasisystemet og ein for droger som kan kjøpast på dei lokale butikkane for tradisjonell medisin (2005:71). Ei heimleg interesse for det tradisjonelle systemet syner professor M. Osman Babury ved fakultetet for farmasi ved universitetet i Kabul. Babury skil mellom *yunani* og folkemedisin. *Yunani*, seier han, er ein kombinasjon av gresk, indisk, persisk og islamsk medisin. Babury syner såleis til eit mangfald av medisinske impulsar i den afghanske tradisjonen. Folkemedisinen, seier Babury, er basert på ein munnleg overført tradisjon saman med empirisk kunnskap og er praktisert av heilarar av all

slag og av folket sjølve (Babury 2005 [http://www.senlisouncil.net/modules/events/kabul/babury\\_slides](http://www.senlisouncil.net/modules/events/kabul/babury_slides) (09.08.06).

Babury peikar på fleire kjelder til *yunani*-medisinen i Afghanistan. Andre forskarar som tek føre seg den såkalla tradisjonelle medisinen, skil i mellom humoralmedisinen og profetens medisin. Humorallæra innafor islam er ofte referert til som "islamsk medisin". Manfred Ullmann (1978), Younos m.fl. (1987) og Lesley og Young (1992) nyttar mellom anna dette namnet, og det gjer òg fleire spesialistar i faget innafor islam, som *hakimen* og legen Muhammed S. Khan (1986) og medisinenaren Shahid Athar (1993).<sup>29</sup> Eit anna namn som òg er brukt om humoraltradisjonen er gresk-islamsk (Good og Good 1992).

Både islamsk medisin og profetens medisin er ukjende omgrep for informantane. Dei kan likevel ha ein felles klangbotn. Eg vil difor innleie med eit oversyn kring forskinga på emnet.

### 3.1 Den humoralmedisinske arven i Afghanistan og islamsk medisin

Ibn Sina / Avicenna (980-1037) var ein av dei medisinslærde som tok vare på og vidareutvikla den greske humorallæra. I dei fyrste århundra etter profeten Muhammed sin død i 632, vart mellom anna gresk filosofi og medisinslære, og ayurvediske tekstar oversatt via persisk til arabisk. Mellom desse var medisinske tekstar frå Galen (129-199/200) og Hippokrates (460-377 fvt) hevdar Manfred Ullmann (1978:7ff). I motsetning til Ullmann som meiner at dei muslimske lærde i middelalderen, til dømes Ibn Sina, ikkje kom med noko særleg nytt, hevdar Penkala (1980) at Ibn Sina vidareutvikla den greske arven. Ho hevdar òg at utøvarane av *yunanimedisin* i dagens Afghanistan brukar Ibn Sina og andre vidgjetne lærde innafor den arabisk-persiske medisintradisjonen. Men, seier ho, dagens *hakimar* praktiserar ein forenkla versjon av denne kunnskapen (Penkala 1980:206).

Muhammed Salim Khan (1986) hevdar at for *hakimar* generelt, utgjer både Ibn Sina og Al-Razi sine medisinske tekstar grunnlaget for desse legane (1986:86). Mange av informantane nyttar både tittlane *hakim*<sup>30</sup> og *tabib*<sup>31</sup> for spesialistane slik

---

<sup>29</sup> Shahid Athar er mellom anna Clinical Associate Professor of Internal Medicine and Endocrinology i Indiana School of Medicine.

<sup>30</sup> Khan (1986:94): "Hakim: An individual endowed with knowledge, experience and wisdom, a sage. The title is given to a consultant physician of Islamic medicine"

Chafique Younos (m.fl.,1987:246) òg gjer. Khan deler ikkje inn den medisinske tradisjonen i islamsk og profetisk medisin, slik andre forskarar gjer, til dømes Bürgel og den finske forskaren Irmeli Perho (1995). Perho skil ut profetens medisin ut som ei eiga lære, mellom anna slik den sunniislamske lærde al-Suyuti utlegg lære.

Danuta Penkala (1980) påpeikar at den gamle greske lære truleg hadde sin innverknad på Afghanistan lenge før dei greske medisintekstane vart oversatt til persisk og arabisk. Ho syner til at området kring Balkh (Bactria) i lang tid låg under gresk styre. Dette er ei av årsakene, meiner Penkala, til at Afghanistan står nærmare den greske humorallæra, med sine fire lekamsvesker og ikkje dei tre som ein finn i den ayurvediske medisinen (1980:204f).

Ingen tradisjon utgjer frosne storleikar i historia, hevdar antropologane Charles Leslie og Allan Young (1992) og påpeikar at tradisjonar endrar seg både i høve til tid, lokalitet og interne og ytre påverknader (1992:5). Leslie (1976) hevdar òg at både dei hippokratiske legane og Platon var oppteken av og nytta seg av den ayurvediske tradisjonen, ein tradisjon som levde i det asiatiske kulturområdet i lang tid føre den tidlegare omtala tekst-oversetjinga (Leslie 1976:5). Leslie peikar òg på at Platon sin teori om visjon er ein gjenklang av den ayurvediske tradisjonen, så kven som har påverka kven er vanskeleg å slå fast (1976:2f).

Den religiøs-medisinske delen av tradisjonen, kallar Ullmann (1978) for ein magisk praksis. Han syner til at dei medisinslærde Alī ibn-Sahl at Ṭabarī (persisk) og Muḥammad ibn-Zakariyyā ar-Rāzī (persisk-arabisk) si medisinslære, òg innehelt ei lære der ulike planter og mineral har okkulte eller skjulte krefter (Ullmann 1978:107ff).

Slike krefter finn ein òg omtala i profetens medisin, som al-Suyuti kallar *Tibb an-Nabbi* (Thomson 1994). Irmeli Perho (1995) tek for seg den profetiske medisintradisjonen i avhandlinga *The Prophet's Medicine*. Perho tek her føre seg korleis denne kategorien oppstod og syner til den tidlege islamske perioden og diskusjonen kring profeten sine utsegn på dette feltet. Utsegnene vart samla og utgjorde ein eigen sjanger i hadithlitteraturen kalla *al-Tibb al-nabawi* / profetens medisin. Denne sjangeren utvikla seg gradvis vidare til medisinske bøker i tida

---

<sup>31</sup> Ullmann (1978:3): "Medical conditions in pre-Islamic Arabia and in the Umayyad period: (...)"  
"The practitioners of medicine were called *ṭabīb* (...)"

3.a.H./9.årh. (Perho 1995:11). Muhammad Khan (1986) hevdar at Muhammed var ein helsemessig reformator i det arabiske samfunnet. Arven frå profeten vart vidare teken vare på og tolka av fylgjesvenene hans, Umar og Ali, som sjølve hadde blitt meisterar i medisin på denne tida. Seinare kom den greske og egyptiske arven til, ettersom denne vart oversatt til arabisk, seier Khan (1986:8ff). Slik eg forstår Khan, er den islamske medisinen basert både på den gresk-egyptiske arven og på profetens medisin, og utgjer ein syntese av dei to, men at dei grunnleggande filosofiske konseptane er henta både frå Koranen og hadithene, i tillegg til arbeida til tenkarane Al-Ghazali [d.1111] og Ibn Arabi [d.1240] (Khan 1986:24).<sup>32</sup> Dei er såleis arvtakarar til den medisinske filosofien som vart utvikla av Ibn Sina og Al-Razi.

### **Kort om den humorale læra og islamsk medisin**

Den humorale medisinlæra er ei omfattande læra og er eit studium i seg. Eg vil her berre syne til nokre av dei mest sentrale punkta. I den klassiske greske og den seinare islamske humoraltradisjonen har mennesket fire humoral, lekamsvæsker som må vere i balanse om mennesket skal vere friskt.

Mennesket og skaparverket består av ulike substansar som har ein symbolsk referanse til dei fire elementa, eld, luft, vatn og jord (Khan 1986:38). Dei fire elementa er representert i menneskekroppen som fire lekamsvæsker, og kan ha to tilstandar, normal eller unormal. Dei fire humoralane er svart galle, slim, blod og gul galle. Dei fire lekamsvæskene står i forbindelse med mennesket sine indre organ der dei viktigaste organa er hjarte, hjerne, lever og reproduksjonsorgan. (Elverdam 1991:34ff).

Dei ulike organa og humoralane har fire kvalitetar ordna i opposisjonspara "varm og kald" og "tørr og våt" som i ulike blandingar speglar dei ulike elementa sine kvalitetar. Dei fire humoralane sin tilstand i kroppen bør vere i likevekt, om ei av lekamsvæskene aukar eller minskar i mengde, oppstår ubalanse og sjukdom. Dei fire humoralane er knytta til elementa og organa slik:

Svart galle finn ein i blodet og er knytta til elementet jord, som er tørr og kald. Organ som er tilknytta svart galle er lever, milt og knoklane. Svart galle gir næring til milten som rensar kroppen for avfallsstoff. For mykje varme eller kulde,

---

<sup>32</sup> Shahid Athar (1993) syner òg til Koranen og tradisjonen når det gjeld islamsk medisin. Athar er Clinical Associate Professor i Internal Medicine and Endocrinology i Indiana School of Medicine.



eit feilaktig kosthald og kjenslemessige problem kan leie til ein ubalanse av svart galle.

Slim er knytta til elementet vatn og er kald og fuktig. Organa som er tilknytta slim er nyrer, blære og hjernen, i tillegg til å vere i blodet og i ledda. Slim kan omdannast til blod om nødvendig. Slim held ledd og organ mjuke. For lite eller for mykje slim blir påverka av for mykje gnidning og varme, noko som har ein uttørkande effekt, eller eit arbeid som inneber at ein må stå lenge i vatn, eller ved eit overforbruk av slimdannande produkt som melk og ost.

Blod er knytta til elementet luft og er varm og fuktig. Organet som er tilknytta blodet er lunger, blodet i seg og levera. Blod gir styrke til kroppen sitt vev og til organa, og påverkast av for mykje varme eller kulde, eit ubalansert kosthald og eit ubalansert kjensleliv.

Gul galle er knytta til elementet eld som er varmt og tørt. Gul galle er forbunde med fordøyelsen. Organa som er tilknytta lekamsveska er hjartet og galleblæra. Gul galle gjer blodet tynt og fint i blodårene, og blir påverka av dei andre humoralala, temperamentet, og ved for mykje varme og søte eller feite fødevarer (Elverdam 1991:34).

I tillegg til elementa og humoralala sine tilstandar i det fysiske, er dei sjelslege evnene òg ein integrert dimensjon i den gresk-islamske læra, seier Byron Good og May-Jo DelVecchio Good (1992:259-260). I tillegg til kroppen og dei fire elementa, er mennesket òg konstituert av ei sjel eller ei rasjonell evne, som overskrider det kroppslege og er opent for dei kosmiske sfærene av rein form eller intellekt. Mennesket har tre slike sjelsevner tilstades i sitt indre hierarki. Den vegetative eller naturlige sjela er forbunde med levera. Den animalske eller vitale evna er assosiert med hjartet, og den rasjonelle evna er assosiert med hjernen.

Eit anna viktig drag i den islamske medisinslæra, er mennesket sitt temperament. Eit kvart vesen, seier Khan, har fått eit temperament i forhold til kva som er vesenet si hensikt og tilstand i skapinga. Temperamentet i mennesket, seier han, er ein dynamisk tilstand då temperamentet og lekamsvæskene og deira kvalitetar påverkar kvarandre. Temperamenta er grovt sett av to slag: balansert eller ubalansert (Khan 1986:44). Mennesket har eit balansert temperament når dei ulike kvalitetane [varm-kald, og fuktig – tørr] er eksakt like og middels balansert. Mennesket har eit ubalansert temperament om desse kvalitetane er i ubalanse, når eitt eller to av dei har dominans over dei andre. Det ubalanserte temperamentet kan

vidare inndelast i åtte temperament, alt etter kva for kvalitetar som er framherskande. Der finst i følgje Khan, ni temperament tilsammen, der berre eitt av dei er eit balansert temperament.

### **Mennesket eit mikrokosmos**

I den gresk-islamske kosmologien, hevdar Good og Good, representerer mennesket eit mikrokosmos av makrokosmos. Universet er inndelt i ulike sfærer. Den reine sfæra av englar og intelligens, er ikkje forureina og er utan forplantning. Den sublunare verda derimot er karakterisert ved forplantning og forureining, og her finn ein jorda med sine ulike ontologiske storleikar som mineral-, plante- og dyreriket. I det jordiske er mennesket åleine om å spegle kosmos, som eit mikrokosmisk vesen. Tilsaman utgjer desse sfærene eit einheitleg hierarki som er gradert i ein skala frå det fysiske til det ikkje-fysiske, og mellom kropp og intellekt (Good og Good 1992:259-260).

Khan syner òg til analogien mellom det jordiske menneske og det kosmiske menneske. Tradisjonelt, seier Khan, ser ein universet som eit makrokosmos av *Al-Insan-Al-Kabir*, det kosmiske mennesket, som utgjer ein analogi til det jordiske mennesket. Den universelle livskrafta og mennesket si livskraft er såleis analoge. Mennesket og kosmos er eitt, seier han, og det er viktig å forstå korleis sjølve skapinga føregjeng, kva slags posisjon mennesket har i skaparverket og vegen til velvære. Universet inneheld eit uendeleg mangfald av vesen, seier han, og utgjer ulike nivå med sine kvalitetar. Livskrafta spring ut ifrå Skaparen og penetrerar heile skaparverket, heilt inn i kroppen sine organ og celler. Den naturlege tilstanden til mennesket, hevdar Khan, er at det har god helse og er lukkeleg. Men for å oppretthalde denne tilstanden, seier han, må mennesket rette seg etter dei grunnleggande lovene i skapinga. Heile grunnkonstruksjonen i islam, held Khan fram, er grunnlagt på forståinga av *tawhid*, som fyrste prinsipp<sup>33</sup> for einskap og eining i all skaping. Alle manifestasjonar av menneskleg eksistens er organisk relatert til *Shadah* / vitnemålet: ”Der er ingen gud utenom Allah” som er det mest universelle uttrykk for einskap, seier Khan (1986:24ff).

Ezzat Abouleish omtaler prinsippa i islamsk medisin på liknande vis som Khan, og syner til Al-Razi sine sju prinsipp for å oppretthalde ei god helse. Sentrale

---

<sup>33</sup> Premordial concept.

omgrep er her ”balanse”, ”moderasjon” og ”gode vaner” (Abouleish, i Athar 1993:28). Abdul Rahman C. Amine og Ahmed Elkadi seier at både Al-Razi (841-926) og Ibn Sina (980-1036) definerte medisin som ei oppretthalding av ei god helse, overvinning av sjukdomar og igjenoppretting av ei god helse til den sjuke, og at legen sin etikk finn sitt universelle føredøme i Koranen (Amine og Elkadi, i Athar 1993:85). Hakim Moinuddin Chishti skil heller ikkje mellom islamsk medisin og profetens medisin. Han refererer til omgrepet ”*iman*”, tro hjå sufien Maulana Jalaluddin Rumi og vidare til profetens medisin og seier:

The modern man’s disease is ”loss of faith” in the ultimate sense, and its cure is nothing but ”*iman*” (faith). (...) ”The main tenets of *tibb-al-nabi*, or ”medicine of the Prophet”, of course proceed from this *iman* and are contained first of all in the usual religious injunction known as the ”Five Pillars of Islam” (Chishti, i Athar 1993:180).

Sjølv om både Chishti, Amine og Elkadi, og Abouleish er misjonerande i måten dei framlegg den islamske medisinslæra på, syner dei til omgrep som er reflektert i mitt materiale. Likeins at det ikkje nødvendigvis er eit skilje mellom profetens medisin, eller religiøs medisin og dei normative pliktene.<sup>34</sup>

Helse, seier Khan, er ein dynamisk tilstand av balanse, er eit resultat av eit individ si evne til å handsame dei indre og dei ytre påverknadane. Mennesket må skape både ein indre balanse i seg, men må òg vere i stand til å meistre dei sosiale, økologiske og spirituelle tilstandane. Khan syner her til Ibn Sina (Khan 1986:50ff).

### **3.2. Ein mangfaldig kulturmedisinsk arv.**

Afghanistan er eit multietnisk og multilingvistisk land, med ein gamal, rik og mangfaldig kultur. Her framkjem likskap og kulturskilnader alt etter kva forskaren fokuserer på. Etnisitet, språk, sjia versus sunni tilhøyre og individualitet er, eller kan vere, skiljelinjer. Likevel kan ein, trass desse ulikskapane, finne fleire trusfellesdrag utfrå den muslimske kulturen i Kabul. Der ulikskap syner seg, kan dei like fullt gå på tvers av både etniske og islamske fraksjonar. Eg har vidare skildra

---

<sup>34</sup> Ei anna emisk islamsk heilarrøyst er sufimeisteren ‘Allāmah Nashīr al-Dīn Nashīr Hunzai (2000). I boka *Book of Healing*, tek han føre seg Koranen som *Shifā*, heiling. Mykje av det han skriv kling saman med mitt materiale.

nokre drag ved helsesituasjonen i Afghanistan i dag. Eg har synt til at legane òg innanfor det statelege helsevesenet har kjennskap til *yunani*-tradisjonen, og skriv ut reseptar på både biomedisin og *dawa yunani* til sine pasientar. *Yunanitradisjonen* i Afghanistan har i seg både gresk, egyptisk, indisk, persisk og islamsk medisin. Landet er såleis eit pulserande kulturområde òg innafor medisin. Eg har vidare skissert dei sentrale punkta i den gresk-islamske læra og i den islamsk-filosofiske tenkninga kring mennesket sin plass i skaparverket.

I det komande kapitlet vil informantane fortelje om sjukdom, ernæring og heiling med remedier henta ifrå naturen. Kapitlet vil opne med nokre utsagn frå informantane som kan gi eit innsyn i ei kosmologisk tenkning kring skaparverket.

## 4. MENNESKET OG DEN HELSEBRINGANDE NATUREN

I dette kapitlet skildrar informantane ulike naturmiddel som dei nyttar som heilingsmiddel innafor den humorale tradisjonen. Medisin frå planter og mineraler kallar informantane for *dawā / tibi yunāni (dawa yunani)*,<sup>35</sup> gresk medisin.<sup>36</sup>

I den afghanke praksisen finn ein òg bruk av ulike mineral og metall som helsebringande smykker, eg har difor valt å legge denne praksisen inn under dette kapitlet. For å få eit innsyn i informantane si kosmologiske tenkning i forhold til naturen i seg, opnar dette kapitlet med nokre informantutsegn om naturen.

### 4.1 Heilag geografi, levande natur

Eg spør ein informant om han ser på skaparverket som *khodā-i*, guddommeleg? Han svarar at når ein ser på alt det fantastiske Gud har skapt i naturen, kan ein seie at skaparverket er *khoda-i*. Eg spør andre informantar òg om dei ser på nokre menneske som meir *khoda-i*, guddommelege enn andre menneske? Fleire av informantane stadfestar at nokre menneske har meir guddommeleg kraft enn andre. Dei har til dømes særskilte evner som gjer dei respekterte i samfunnet. Ei kvinne forklarar det utifrå at slike menneske er utan skuld, at dei er gode og reine menneske som hjelp og leiar folk på den rette vegen. Ei sunnimuslimsk kvinne poengterar derimot at om ein taler utifrå ein korrekt islamsk kunnskap så finst der ingen hierarki blant menneska. Fleire syner likevel til at *Khoda*, Gud, har skapt alt som er og at i så måte er heile skaperverket *khoda-i*, men framom skaparverket står likevel *Khoda* og *Koranen* og difor tenker alle menneske fyrst på desse.

Informantane fortel om skaparverket som noko levande og sjelfyld. I eit slikt framhaldande skaparverk, kan menneske òg ta del. Ei sunnimuslimsk kvinne (X39,s14) fortel til dømes om ei stor demning i Panjshir (fem løver) med fem hol i. Dei fem hola vart til ved at fem menn sloss med eit udyr. Ein sjiamuslimsk mann fortel om ei anna demning i Banda Amir<sup>37</sup> nord for Kabul. Her er det *Hazrat*<sup>38</sup> Ali

---

<sup>35</sup> *Dawā* er *dari* og *tibi* er *pashto* for medisin. Eg nyttar vidare *dawa yunani* for både *dari* og *pashto*.

<sup>36</sup> Danuta Penkala (1980:205-206) hevdar at medisinsystemet heiter *tebb-e yunāni* medan urtene er referert til som *dawā-ye yunāni* og at legen er kalla *tabib yunāni*.

<sup>37</sup> *Banda* kan m.a. tyde å binde, eller halde på plass. Fleirtalsforma *bandagāni* saman med *ḥazrat* tyder Guds tjenarar. *Amir* kan mellom anna tyde kommandant og er stundom nytta for Ali.

som taler til vatnet at det skal halde seg innanfor den naturlege demninga. Då spør vatnet Ali om korleis dei då skal kunne finne seg ein veg vidare? Ali svarar at den må dei lage seg sjølve. Vatnet lagar seg så ein underjordisk veg ut av demninga, renn 150 kilometer under jorda og dukker oppatt under fjellet i Kamard lenger aust, fortel han. Dette er merkeleg, fortsett han, fordi fjellet i Kamard har ikkje noko eige vatn og heller ingen elvar.<sup>39</sup>

Når det gjeld den store forekomsten av kostbare mineral og edelsteinar i landet, seier ei sjiamuslimsk kvinne det slik: ”Når jeg tenker på alt det vakre som fjellet bærer i sin mage, tenker jeg at det er et under fra Gud!” Ei anna sjiamuslimsk kvinne fortel om den levande vegen som ikkje kan tale:

Når du går med høyhelte sko på gaten sånn at du lager lyd med helene, da trykker du veldig hardt på veien. Vi sier dette er synd fordi gaten kan ikke snakke og spørre deg om hvorfor du går så veldig hardt over den. Den kan ikke fortelle at den får vondt. Vi sier at en ikke skal gjøre vondt mot veien med høye heler (X38,s14).

Ein populær utfartsstad både for sjia- og sunnimuslimar fyrste *Hamal*, fyrste nyårsdag, er å reise til ein særskilt klippestein utanfor Kabul. Denne kjempesteinen kan reine menneska for *gonā*, synd. Staden der steinen er heiter *Karte Sakhi*, Ali sin stad. *Sakhi* er eitt av dei mange namna til imam Ali. Klippa har ei smal kløft som går i sikk-sakk tvers igjennom. Den smalnar av innover og det er difor berre plass til eitt menneske om gongen. ”Folk går igjennom den og det er bra om en klarer å gå igjennom den hele veien og ikke sitte fast!” fortel ei sunnimuslimsk kvinne (X35,s13). Ei sjiamuslimsk kvinne (X36s13-14) fortel at det er veldig populært å gå hit på *nawruze*, for å gå igjennom klippa. Om alt går bra, seier ho, og steinen ikkje fangar ein, blir ein reina for all den *gona* som ein har gjort tidlegare.

Informantane fortel såleis om naturen som noko som har liv, og som utifrå å vere

---

<sup>38</sup> Sharif al-Radi, Muhammad ibn al-Husayn (1981:627) frå boka *Nahjul Balagha*: ”Hazrat. A complimentary word used before revered names; sometimes also used singly to denote the personage already mentioned (personar innafor sjiaislam).” Boka omhandlar imam eller *hazrat* Ali sine preiker.

<sup>39</sup> Nancy Hatch Dupree (1977) fortel i ”An Historical Guide To Afghanistan” <http://www.zharov.com/dupree/chapter08.html> (10.07.05), at i tillegg til dei fem sjøane Banda Amir, finst det mange forteljingar knytt til Hazrat Ali og utforming av ulike geografiske område i Afghanistan.

Guds skaparverk, er fylt av ei guddommeleg kraft. I skaparverket er nokre menneske haldne for å ha eit større forråd av guddommeleg kraft<sup>40</sup>. Her fortel ein informant om *hazrat* Ali som kan ”legge vatnet inn under si makt”. Men naturen kan òg lide under menneska si framferd, slik ei kvinne fortel, eller reine menneska frå synd, slik som klippesteinen ved innleiinga til det nye året, kan. Ein parallell til informantane si haldning til den spirituelle naturen, finn ein hjå den medisinkunnige Muhammed Salim Khan. Khan hevdar at ein innafor islamsk-medisinsk filosofi ser ein på skaparverket som noko som er gjennomstråla av livskrafta utstråla frå Gud (Khan 1986:23ff). Antropologane Good og Good syner òg til noko liknande ved å seie at i islamsk-medisinsk lære graderar ein skaparverket i ein skala mellom himmelske reine sfærer og den jordiske sfæra som er karakterisert av forureining og formering (Good og Good 1992:259f). Khan syner òg til at den jordiske sfæra har ulike nivå med sine særskilte kvalitetar. I den jordiske sfæra, hevdar Good og Good, er mennesket eit eineståande vesen, då mennesket er det einaste vesenet som speglar kosmos som eit mikrokosmos. Tilhøvet mellom det jordiske mennesket og det kosmiske mennesket kan ein såleis skildre som ein analogi, seier Khan (jmf. kapittel 3).

#### **4.2. *Dawa yunani***

Samtidig med den spirituelle haldninga til skaparverket, er informantane pragmatiske i si haldning til medisin. Fleire fortel at om ein får ein alvorleg sjukdom som ein sjølv ikkje kan bote med *dawa yunani*, går ein til ein lege innafor biomedisin. Derimot om legen ikkje kan hjelpe ein, tenkjer ein at årsaka ligg i den ikkje-fysiske sfæra.

Fleire av informantane skildrar heimlandet før krigen, med flotte sjukehus og fabrikkar som produserte biomedisin med god kvalitet. Men fabrikkane vart øydelagde i dei lange krigsåra, og det var dyrt å importere medisin frå Europa. Nabolanda Iran og Pakistan, forsynte landet med dårleg medisin, fortel informantane. Denne medisinen var ofte gått ut på dato, eller var ei falsk etterligning av medisin som difor ikkje virka. Likevel, fortel dei, har *dawa yunani* både no og tidlegare vore den medisintradisjonen som står sterkast hjå folket. Informantane seier til dømes at *dawa yunani* er eit hundre prosent effektiv og at den

---

<sup>40</sup> Menneske med meir guddommeleg kraft, kjem eg attende til i kapittel 5.

ikkje har biverknader, slik som biomedisinen har.

#### **4.2.1 *Dawa yunani*, gresk medisin og spesialistane**

*Yunani*-tradisjonen har dei fått i frå grekarane, fortel Kamran. Han refererer her til Sokrates og Platon og seier: ”Sokrates og Platon var de mest kjente *hakimene* [vismenn, lærde, legar] og det de skrev om, det kom også til Afghanistan. Derfor kaller vi denne medisinen for *yunani* [jonisk], (Kamran Za8,s2).” Informantane fortel at det både er kvinner og menn som har kunnskap om *dawa yunani*, men spesialistane *hakim* eller *tabib*, er alltid menn.

Fleire av informantane hevdar at dei indiske *tabibane* er dei dyktigaste av dei to. Det er mange av dei i Kabul, fortel dei, og fortel at spesialistane har sine egne medisinbutikker i basaren i byen. Nokre fortel at i gamle dager sa alle *tabib* om legar generelt, og at dette er noko ein framleis gjer ute på landsbygda. Fleire seier at ein *tabib* og ein *hakim* er den same spesialisten. Ein eldre mann meiner at ein *tabib yunani* har arva denne kunnskapen frå fedrene sine eller har kunnskapen sin frå bøker. Ein spesialist lager dei vanskelege medisinane, fortel fleire av kvinnene, men fortel at dei sjølve òg lagar ulike medisinblandingar heime. Ei av kvinnene meiner derimot at ein må vere ein boklærd mulla for å lage slik medisin.

Kvinnene fortel at spesialistane går ut i naturen og hentar inn dei vekstane dei treng for å lage medisinen, og seier at spesialistane er som legar. Desse spesialistane har sine praksisar i byen, der dei tillreier medisinen og der dei tek i mot pasientane sine.

Det er interessant at ei av kvinnene seier at ein må vere ein bokkyndig mulla for å lage medisin. Opplysninga syner at denne kvinna ikkje skil mellom ein religiøs medisintradisjon og *dawa yunani*, noko Khan heller ikkje gjer når det gjeld islamsk medisin, ved å hevde at ein *hakim* er eit symbol for einskap og difor gjer nytte av heile skaparverket (1986:29). Penkala derimot, seier at ein mulla i Afghanistan, ofte er den som gir ein *hakim* lov til å heile utifrå religiøs medisin og amulettar (1980:206).<sup>41</sup>

#### **Ein indisk *hakim***

Saher fortel om ei nyleg hending i Pakistan der systra hennar og hennar barn bur i

---

<sup>41</sup> Religiøs medisin er nærmare er tema i kapittel 5.



dag. Eit av systra sine barn hadde blitt sjuk og fått ein sjukdom som uttrykte seg i sinne og sjølvskading. Ho fortel at guten skar seg til blods overalt på kroppen og at mor hans har teke han med til ulike legar som han gitt guten sovemedisin. Guten ville ikkje ta til seg verken mat eller drikke, fortel ho, men satt apatisk i mange timar og berre stirde ut i lufta og var trøyt. Mora klarte ikkje å kommunisere med han, fordi han ville ikkje snakke. Ho har teke han med til legen i fire månader og den sterke sovemedisinen guten fekk hjalp han litt, men sjølv problemet gjekk ikkje vekk. Saher har nyleg snakka med systra si over telefonen, seier ho, og ho fekk vite at endeleg hadde guten fått hjelp. Systra hadde vore med guten til ein *hakim* som laga ein medisin til han og no er guten veldig bra. Alle problema er ferdig, seier ho. Guten snakkar og ler, drikk og et mykje. Men ho fortel at denne *hakim* var verken afghanar eller muslim, han var indisk. På mitt spørsmål om det ikkje finnes *hakimer* i Afghanistan også, seier ho at det finst, men det er svært få av dei (Sa13,s6).

Ifølgje Saher, kunne ikkje den biomedisinske legen heile guten, berre lindre plagene hans. Spesialisten var inder, fortel ho, og meiner at det ikkje finst så mange *hakimar* i Afghanistan. Penkala hevdar òg at dei fleste afghanske *hakimane* blir utdanna i India, medan nokre lærer av andre *hakimar* i Afghanistan (Penkala *ibid*). Dei fleste av informantane nyttar òg omgrepet *tabib* for ein *yunani*-spesialist, og ikkje *hakim*.

Sjølv om mange av kvinnene seier dei kjøper medisinurtene i ein spesialbutikk i basaren, eller får tilreidd medisin av ein *hakim* eller *tabib*, har kvinnene sjølv stor kunnskap om dei medisinske urtene. Den medisinen kvinnene lager sjølv, kallar dei for heimemedisin, men alle seier at den tilhøyrer *yunani*-medisinen.

### **Heime *dawa yunani***

Heimemedisinen innanfor *dawa yunani* tilhøyrer det kvinnelege ansvarsområdet og kunnskapen er i hovudsak overført frå dei eldre kvinnene som mødre, svigermødre og bestemødre. Mirijam fortel at mor hennar er svært dyktig i bruken av *dawa yunani*, ho fortel: "Det var sjelden at vi gikk til lege. Da vi ble syk, laget hun medisin selv og det var en medisin som hjalp veldig godt (Mi22,s6)". Dei fleste kvinnene kjøper urtene hjå spesialistane i basaren, men nokre er flinke til å gå ut i naturen og finne dei sjølv, fortel ho. Nasima fortel til dømes at når ho var barn kom

bestemor hennar til henne, og gav henne eit eksemplar av ei plante, og sendte henne og dei andre barna ut i naturen for å finne den (Nasima Za5,s1). Fleire av kvinnene påpeikar òg av det var vanskeleg å kome til Noreg der urtene hadde heilt andre namn. Det tok lang tid før dei fann ut kva dei norske namna på urtene var. Ei anna kvinne, Fatima fortel at dei urtene ho ikkje finn her i Noreg, sender mor hennar til henne (Fa5,s3). Alle informantane roser naturmedisinen og nokre held den for å vere mykje betre enn biomedisin. Nasima (ibid) fortel at bestemor hennar meinte at *dawa yunani* var betre for helsa, enn andre medisinar. Nokre av kvinnene påpeikar at dei ikkje går til specialistane for slik medisin, men tilreier den sjølve. Ei av kvinnene fortel at mor hennar, som er død no, hadde svært god kunnskap om *tibb yunani* og at ho i tillegg var ei dyktig jordmor. Ho forklarar at kvinner i Afghanistan, som er sterkt religiøse, ikkje kan gå til dei mannlege legane i sjukehusa, då ei kvinne ikkje skal blottleggje seg og la seg undersøke av ein framand mann. Kvinnene nyttar seg heller av jordmødrene som har kunnskap om *dawa yunani*, fortel ho. Kvinna fortel at dei eldre kvinnene lærer dei yngre i medisinkunnskapen (X67,s26). Den er såleis ein munnleg tradert tradisjon, i tillegg til å vere ein sjølverfart kunnskap.<sup>42</sup>

### **Garm og sard, som kjemi i magen**

Som i humoraltradisjonen, nyttar kvinnene òg kvalitetane *garm* (varm) og *sard* (kald) om ulike urter og ulike fødevarer. Kvinnene kan å klassifisere desse sjølve. Mirijam fortel at ho lærte om skilnadane på kva mat som er *garm* og kva mat som er *sard* frå ho var lita jente. Ho stadfestar at dette er ein del av *yunani*-medisinen. Ho fortel at *barg spand* er ei plante som er *garm*. Ho fortel at dette er blada til planta *espan* / *spēlanē*<sup>43</sup>, (*espen*) *peganum harmala*, og at ein nyttar blada som medisin mot kalde sjukdomar, til dømes å ha vondt i halsen (MiR2,s1). Malie fortel at om ein et for mykje av mat som er *garm*, til dømes egg eller potetgull, så får ein problem med levra. Ein kan få den farlege sjukdommen hepatitt, seier ho, og då må

---

<sup>42</sup> Jmf professoren frå Kabuluniversitetet, kapittel 3.2.

<sup>43</sup> Eg gjengir her namnet på planta både på dari og pashto (jmf. anonymisering kapittel 1). Planta er òg kalla syrian rue. Den er ei vanleg fleirårig plante langs vegkantar og forlatte jorder i Afghanistan og er giftig, hevdar Volk (1961:236). Planta er òg av nokre kalla for "wild rue". Eg har ikkje funne eit norsk namn på planta.

ein ete mat som er *sard*. Mat som er *sard* er til dømes vannmelon, sitron og all slags frukt. Ho seier at ho må passe på sonen sin, som er svært glad i potetgull, slik at han ikkje får hepatitt. For at han skal oppretthalde balansen gir ho han youghurt som er *sard*. Kjøtt er derimot veldig varmt seier ho. Kjøtt er den varmaste matvara som finst. *Garm* og *sard* er som kjemi i magen, fortel ho, og om ein et for mykje *sard* mat kan ein få reumatisme, ein *sard* sjukdom. Då må ein ikkje ete dei *sarde* matvarene som sitron eller youghurt, men ete mat eller urter som er *garm*, til dømes ingefær. Alle krydder er *garm* fortel ho, slik som svart pepper som òg er veldig god mot reumatisme. Det er slik ein bruker dette med *garm* og *sard* [innafor medisin og fødevarer], fortel ho. Men ein nyttar orda òg om bråe skifte mellom inne og utetemperatur. Om ein til dømes har det veldig varmt inne og ein så går ut i kulda, fortel ho, kan dette raske skifte frå varmt til kaldt, gjere at ein blir forkjøla (MaO23,s13f). Fatima fortel at forkjøling er ein *sard* sjukdom. Ein god medisin mot dette er å lage ei kjøttsuppe, seier ho, og seier som Malie at kjøtt er den varmaste av alle matvarer. Fatima meiner at tradisjonen kring fødevarer som *garm* og *sard*, er det dei eldre kvinnene som kjenner best. Ho seier at ho er redd for at denne kunnskapen vil gå i gløymeboka (Faa7,s1). Nasima trur derimot at kunnskapen vil bestå då den er så vanleg i heimlandet (Nasima Za6,s2).

Det viktige i ”heime-*dawa*” er læra om matvarer, eller urter, og sjukdomar som er *garm* og *sard*. Ei ubalanse mellom dei to ytterpunkta kan leie til sjukdom. Ein skal difor alltid forsøke å ete balansert. Det same synspunktet synte læra til både Ibn Sina og al-Razi, ifølgje både Khan og andre spesialistar i islamsk medisin (jmf kapittel 3). Penkala (1980) synte òg til at humorallæra i Afghanistan er tufta på dei to kvalitetane *garm* og *sard*, og ikkje dei fire som i den greske tradisjonen. Kvinnene sin ”heime-*dawa*” kan såleis korrellerast til dei lærde sin medisinske kunnskap.

### **Ulike medisinurter, blandingar og tilreiing av medisin**

Aisha fortel at ho brukte å kjøpe medisinurtene i *yunani*-butikken, så malte ho den sjølv og laga dei ulike blandingane. Medisinen tilreia ho heime, ved å koke den før ho gav den til barna sine (Ai16,s5f). Susan fortel at om ein skal gi medisin til barn, må ein male urtene til pulver fyrst, men at vaksne kan ete dei som dei er. Vanlegvis så tørkar ein urtene og lagar blandingar av dei, men ho seier at ein ikkje blandar medisinurtene i maten. Vanlegvis tek ein denne medisinen med vatn, seier ho, men

det finst mange andre måtar å ta medisinen på òg, legg ho til (Sub1,s1).

Kvinnene fortel om mange ulike urter som dei nyttar som medisin. Mange av dei same urtene, og sjukdommane dei blir brukt til, går att hjå fleire av informantane. Urtene inngår i ulike blandingar eller blir nytta som eit middel åleine. Sreia fortel om at ho nyttar tannkrem som basis i ei salveblanding mot pusteproblem. Ho blandar tannkrem, anna krem og litt salt og gnir det inn på brystet til den som er sjuk. Så dekker ho til dette med plast så der ikkje kjem luft til. Ein skal ha det så varmt at ein sveittar fortel ho. Sreia seier at om ein har feber [*garm*] nyttar ho kalde [*sard*] omslag (Sr,s3). Her nyttar Sreia og *garm* – *sard* distinksjonen som kald og varm temperatur, slik ei anna kvinne gjorde om skifte mellom inne- og utetemperatur.

Dei ulike urtene og blandingane blir ofte fortalt om utifrå kva sjukdom dei heilar, ikkje utifrå kvalitetane *garm* og *sard*. Informantane fortel om mange ulike urter og deira heilingsegenskapar. Eg kan her berre syne til nokre få døme på korleis *dawa yunani* blir brukt og mot kva.

Frå planta *zuf / kayān* (*zuf*, groblad) nyttar dei frøa til planta mot mange sjukdomar, men òg til ernæring som morsmelkerstatning og babymat. Frøa er mykje nytta mot invollsparasittar, halsproblem, babykolikk, som laksativ og mot byllar av ulike slag. Meheraban fortel at om eit menneske har mange problem og bekymrar seg mykje, kan ein få ein byll på fingrane, særleg på tommelen fortel ho. Dei kallar byllen for *khasmār*<sup>44</sup>, og ho seier: ”Byllen har lag på lag av hud og den er vanskelig å helbrede for legene, her er det bare *yunani* som hjelper.” Meheraban fortel at *zuf* òg blir nytta som eit laksativ (Me2-7,s1). Eit anna laksativ fortel Nasima om. Ho ler og fortel at svigerbror hennar er vant til å bruke *djulāb*<sup>45</sup>, eit avføringsmiddel:

Han bruker noen planter, han tar veldig mange av de opp i en kjele og koker dem veldig godt. Han spiser de for magen slik alt kommer ut, da føler han seg så lett og frisk! Fordi han bruker dette veldig mye så har han ikke stor mage, men er veldig tynn og veldig frisk. Han er hele tiden sterk og dette hjelper (Nasima Za13,s4)!

Malie fortel at der er mange ulike remedier innanfor *yunanitradisjonen* som ein

---

<sup>44</sup> Ho fortel at *mar* betyr slange, men at byllen ikkje har noko med slangar å gjere.

<sup>45</sup> Nasima seier ikkje kva planta heiter, men det er fleire laksativ som er vanleg i følge Younos m.fl. (1987).

nyttar som laksativ. *Djulabi* er eit svært sterkt remedie, seier ho og ein må springe på do opptil fleire gongar den dagen. Men ein kan òg bruke magnesiumsulfid, eit par skeier med dette i eit glas vatn, og problemet blir løyst, seier ho og ler (MaO21,s13).

### ***Dawa yunani* overgår engelskmedisinen**

Dei afghanske kvinnene refererer til *dawa yunani* òg som heimemedisin då kvinnene ofte har urtene lagra heime til bruk mot sjukdomar. Mange av informantane seier at *dawa yunani* er betre enn biomedisin, då biomedisinen har biverknader som kan skade kroppen. For om *dawa yunani* ikkje skulle virke, så skadar den ikkje kroppen din heller, seier Mirijam (Mi21,s6). Sreia hevdar at denne medisinen virkar eitt hundre prosent. Ein blir heilt frisk ved å bruke *dawa yunani* seier ho, og den er ikkje farleg og den hjelp med ein gong (Sr7,s4). Susan refererar òg til den heimelaga medisinen og seier: ”Den hjelper deg veldig fort, bedre enn medisiner fra legen (Su2,s1).” Malie fortel at *yunani*-medisin er noko som alle har i heimen i Afghanistan. Alle afghanarar veit at medisinen frå urtene er veldig bra og at ein får ulike medisinar frå ulike medisinsplantar frå ulike stadar i naturen, fortel ho (Ma4,s2).

### ***Shikastaband* / beinheilaren**

I tillegg til spesialistane *tabib* eller *hakim*, finn ein òg andre spesialistar som nyttar *dawa yunani*. Nasima og Parvin fortel at dei har spesielle ”kiropraktikarar” i Afghanistan. Spesialistane heiter *shikastaband* som tyder ”leddsamler” eller ”leddknekker”, fortel dei.<sup>46</sup> Desse er beinspesialistar og har ikkje studert emnet på nokon skule, men lært kunsten av andre. Legekunsten har med skjelettet og med beina i kroppen å gjere, fortel dei. Parvin fortel at ein gong ho brekte handa, tok mora henne med til ein *shikastaband*. Han rørde handa hennar fram og attende og rista den litt og så kom den på plass att. Veldig mange trur på kunsten deira, seier dei begge to, og legg til at dei hjelper ein mykje betre enn det legane kan. Parvin fortel at nokon seier: ”Jeg skal ikke til legen, jeg skal kun til de *shikastabandene*. De har også spesielle *yunani*-medisiner. De har alt sammen og de er helt slik som

---

<sup>46</sup> Danuta Penkala (1980:205) hevdar at slike *šekastaband* er erfarne ”bonesetters”, dvs ulærde mennesker som kan spjelke brotne bein eller få ledd som har glidd ut på plass att.

legene, de er veldig flinke også (Nasima og Parvin Za11,s3)!”! Aisha og Mirijam fortel òg om desse spesialistane, som ein oppsøker om ein har brekt ei arm eller ein fot:

En går til disse folkene og de gjør noe på en spesiell måte. De tar også på noe medisin, slik som *yunani*, og etter en uke eller sånn blir en helt bra. En blir helt frisk igjen, uten at en går til en lege for å ta bilde og sånn. Det er også bedre å gå til *shikastaband* enn å gå til legen! For eksempel om en går først til legen og ikke får et godt resultat, kan en etterpå gå til en *shikastaband* og da blir en fort helt frisk igjen (Aisha og Mirijam Mia19,s7).

Ei kvinne fortel om fetteren sin som brente føtene på ein spesiell omn ein tilreier mat på og der ein bruker olje. Han brente seg så stygt at legane, etter at dei hadde teke røntgenbilde av føtene hans, råda familien til at han måtte amputere begge føtene. Om foreldra ville at guten skulle overleve var dette den einaste måten, sa legane. Kvinna fortel vidare at hennar far hadde ein onkel som fortalde at dei skulle ta guten heim, så skulle han kome og hjelpe han. Denne mannen laga ein spesiell *yunani*-medisin som han tok på føtene til guten kvar dag og det gjorde så vondt at guten skreik kvar gong. Men etter ein månad var guten like god som før og legane var svært forbausa då dei fekk vite dette, fortel ho. I dag er han gift og har tre barn. Ho fortel òg at mora eingong falt ned frå fyrste etasje og fekk eit djupt kutt over auget. Ein såg rett inn på beinet. Ho fekk hjelp at ein *yunani*-spesialist og i dag kan ein ikkje sjå noko arr (X68,s27).

### **Ein spesialist med arv**

Saher og Aria fortel om ein svært spesiell kunnskap som berre ein familie har i Kabul. Om ein til dømes kjem i skade for å få kokande vant eller olje over seg, kan han lage ei spesiell medisinsk salve, fortel Saher. Ein bruker denne i to til tre dagar og så er problemet over. Derimot om ein går til legen med dette såret, vil ein ha problema lenge. Denne mannen tar seg ikkje betalt for den hjelpa han gir, legg Aria til. Han har ein butikk der han sel ulike ting, men medisinen lager han gratis for folk, fortel Aria og Saher (Sa15,s7-9). Mange folk har prøvd å lage den same medisinen, men det er berre denne familien som har denne kunnskapen. Dette er ein kunnskap som går i arv frå far til son, fortel Saher. Ho kallar dei for *rōshen fe'kr*, klårtenkte eller opplyste folk og dei er høgt utdanna, ofte i utlandet. Det er berre ein

familie som kan dette og det er veldig bra medisin, understrekar dei. Aria og Saher fortel at disse menneska er heilt andre menneske enn mullaer og *saiyidar* (Sa10-15,s5ff).

### ***Panj-i Bibi Maryām, Marias fingre***<sup>47</sup>

Ei av plantene som informantane sjølve kategoriserar som *dawa yunani* synes å ha ein spesiell plass blant fleire av kvinnene. Det er ein vekst dei nyttar til barnefødsler og som i tillegg har ei spesiell mirakel forteljing knytt til seg. Tamim fortel:

Denne planten fremkom i Saudi Arabia. Det var en plass der det var folketelling, slik som det også står i Bibelen. Maria gikk sammen med mannen sin til folketellingen, men på veien blir Maria veldig syk og hun skulle få Jesus, men de fant ingen sted å være. Maria sa til mannen sin at hun var veldig tørst. De var i en ørken der det ikke finnes vann, så mannen hennes sa at han skulle gå for å finne vann til henne. Da Yusuf [Josef] hadde gått ble Maria mer og mer syk, og hun var veldig sulten også. Hun hadde ikke spist på tre eller fire dager. Nå skulle hun føde sitt barn. Hun var helt alene, det gjorde veldig vondt og der var ingenting rundt henne som hun kunne holde seg i. Hun grep med hendene sine ned i sanden, og da kom det en plante i hendene hennes. Maria sparket ifra med føttene sine i sanden, for det gjorde sikkert veldig vondt da Jesus ble født. Og på det stedet som Maria gjorde sånn med føttene sine, så hun at det kom vann opp. Over henne var det et daddeltre. Nå fikk hun spise seg mett på dadler og hun fikk drikke fra vannet. Dette vannet finnes ennå. Det er ikke i nærheten av *Ka`baen*, men er et godt stykke derfra, på et fjell i en ørken. Når folk går til *Ka`baen* så går de dit for å drikke fra dette vannet, fordi en tror at det gjør kroppen veldig rein. Etter dette, heter disse plantene "*Marias Fingrer*". Fingrene er sånn samlet, men Hvis du legger planten i vann så åpner den seg som en hånd. Det blir som en veldig fin blomst. Så når kvinnene får vanskeligheter med å føde barn, bruker de denne planten. En legger den i vann slik at den åpner seg og så drikker den fødende av vannet og da fødes barnet lett. Dette tror folk på (Ta15,s5f).

Fleire av kvinnene fortel om denne planta, både sjia- og sunnimuslimar kjenner *panj-e bibi Maryam* godt. Mirijam fortel at om ein har problem med å føde på ein vanlig måte, brukar ein *panj-e bibi Maryam*. Ei av kusinene hennar fekk problem under fødselen og brukte planta. Mirijam fortel:

---

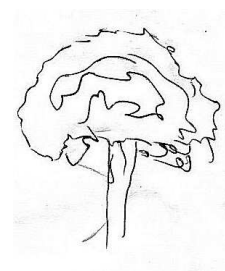
<sup>47</sup> *Panj-e bibi Mirijam*: Marias hand / Marias fem fingre. Latinsk: Cyclamen (jmf alpefiol) nyttast òg i vestleg homøopati.

Min kusine var gravid og hun var veldig dårlig. Legene sa at hun ikke kunne føde barnet på en normal måte. Da gav moren min henne en veldig spesiell ting fra et tre. Det så ut som en hånd og mamma fortalte at det heter fingrene til Maryām eller som dere sier Maria. [Mirijam trekk fingrane saman og syner meg handa si og seier] Det er veldig rart, for den ser ut som en ekte hånd etter at mamma har lagt den i vann. Den retter seg ut til en hånd og mamma sa at visst gravide kvinner drikker vannet den ligger i så føder de veldig lett. Min kusine fikk barnet sitt på en helt normal måte etter at hun drakk dette. Når en har brukt den må en ta godt vare på den, slik at andre gravide kan fortsette å bruke den senere. *Panj-e bibi Maryam* er veldig sjelden i Afghanistan og den er vanskelig å få tak i. Etter at en har brukt den så knytter den seg sammen igjen [Mirijam demonstrerer for meg ved å opne og knytte handa] (Mi11,s2f).

Mirijam fortel at etter at kusina fikk bruke den, veit dei ikkje kvar den har blitt av. Mor hennar Aisha bekymrar seg for at ho kanskje har mista denne planta. Aisha fortel at denne planta er god å ha til dømes om legen seier at ei kvinne må ta keisarsnitt, kan planta forhindre ein slik operasjon. Aisha fortel at kvinnene i eit nabolag kan dele på denne planta fordi den er så vanskelet å få tak i. Planta er difor høgt skatta og ein er svært redd for å miste den. Aisha fortel at ho fekk denne planta av mor si (Ai13,s5). Sreia fortel ei liknande historie. Ho fortel at den har form som eit tynnt spiralforma tre og når du legg den i vatn opnar den seg som ein stor vakker blomst og ser ut som ei hand. Når du drikk vatnet så kjem barnet fort ut. Når fødselen er over og ein tek planta ut av vatnet, trekk planta seg saman att. Det er ei tørka plante som kan nyttast fleire gongar og Sreia fortel at ho brukte å låne den ut til nabokvinnene ved behov. I og med at den ikkje veks i Afghanistan, men i Saudi Arabia er det ikkje alle kvinnene som har den, fortel ho. Det er difor ofte dei eldre kvinner som har denne planta (Sr4,s2).

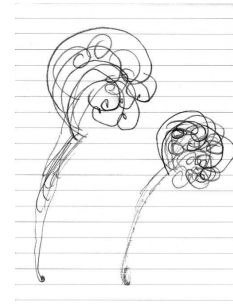
### **Marias fingrar, eit tre av cyclamen familien?**

Malie fortel at *panj-i bibi Maryam* ser ut som eit lite tre og veks opp frå rota på treet. Den tørka planta er lysebrun og treaktig, omlag sju til åtte cm stor. Ho skisserar den opp for meg (MabU5,s2). Mirijam fortel liknande, at *panj-i bibi Maryam* kjem frå rota til eit blomstrandende tre. Ho fortel òg at planta er treaktig, er lysebrun og ”tynnt”, slik Sreia fortel (MiU1,s1). Ein





gong eg vitjar Aisha og Mirijam, tek eg med meg ein alpefiol som tilhøyrrer cyclamenfamilien. Eg gir dei planta og seier at eg har lest at alpefiolen er i slekt med *panj-i bibi Maryam*. Mirijam ser på den skjøre planta og ser litt undrande på meg. Ho fortel at dei ikkje kan vere i slekt. Marias fingre er frå eit tre og kan aldri bli oppbrukt seier ho. Aisha syner meg med handa si korleis planta er, ho vender handa oppover og held fingrane halvt samla som ei smal skål. Når ein legg denne i vatn åpnar den seg heilt, fortel ho og sprikar med fingrane. Mirijam teiknar den opp for meg (Mirijam og Aisha AiU7,s1). Susan fortel òg at ho trur planta kjem frå eit tre, og at i tørka tilstand ser den ut som ei rot. Ein kan oppbevare rota så lenge som oppi ein femti til seksti år, seier ho, og den blir ikkje oppbrukt. Eg forsøker å teikne den slik eg har forstått korleis den ser ut, men Susan korrigerer meg. Planta er samankrølla i tørka tilstand, fortel ho og når den opnar seg som ei hand, så er den ikkje flikete som fingrar, men er meire bølgeforma (Sub22,s12).<sup>48</sup>



Informantane fortel mest om dei heilande urtene innafor *dawa yunani*, der *panj-e bibi Maryam* òg inngår. Denne rota seier dei er svært rein og har ei mirakelforteljing som grunnlag for den heilande krafta.

### ***Dawa yunani*, psykisk og andelege verknader**

Bekymringar kan òg leie til sjukdom som ein heilar med *dawa yunani*, fortel ei kvinne. Ho seier at slike bekymringsbyllar kan ikkje ein vanleg lege hjelpe menneska med. *Dawa yunani* er i følgje informantane ikkje berre eit middel mot fysiske plager med fysiske årsaker, men har òg ein ikkje-fysisk dimensjon i seg, slik til dømes *panje-bibi Maryam* syner til med mirakelforteljinga. Mange understrekar òg at det er mykje biomedisinen ikkje kan klare å heile, som *dawa yunani* kan. Nokre av informantane lyfter fram ein særskilt spesialist i Kabul, som tilreiier ulike

---

<sup>48</sup> Bess Allen Donaldsen (1973 [1938]:27) fortel om ein liknande praksis i Iran på slutten av 1930-talet. Praksisen er likevel ulik, då den iranske kvinna held sjølve planta *panj-i-Maryam* i handa si når ho føder. Ho synes òg å referere til den same forteljinga som informanten her har fortald. Planta er i følgje Donaldsen det ein på engelsk kallar "sow-bread" eller ei cyclamen plante, og ho seier at planta veks i Palestina og i Saudi-Arabia. Namnet syner til Maria sine fingrar, seier ho.

remedier frå naturen. Denne kunnskapen har spesialisten som ein overført kunnskap innafor familien. Ein anna spesialist som har lært via overføring av kunnskap er ein *shikasteband*. Denne spesialisten nyttar òg urter i behandlinga. Kvinnene sin kunnskap om *dawa yunani* er òg ein munnleg overført kunnskap via eldre kvinner.

Kvinnene fortel at dei nyttar både einskilte urter og blandingar i medisinen. Det er òg noko som ein kjenner innafor profetens medisin (al-Suyuti) og islamsk medisin. Muhammed S. Khan (1986) poengterer til dømes at ein innanfor islamsk medisin føretrekk å bruke enkle remedier. Vidare seier han at sjølv om islamsk medisin kan innehalde substansar frå både mineral, plante og dyreriket, er det mest medisin frå planteriket som blir brukt i praksis, slik informantane òg gjer (Khan 1986:82f).

Kvinnene fortel òg om korleis ein passar på å ha eit balansert kosthald, fordi ein overdriven bruk av matvarer som er *garm* eller *sard* leiar til sjukdom. Dei fortel vidare at dei utliknar sjukdomar som er *sard* med medisinar som er *garm*. Ei av kvinnene kaller ernæringa for ein kjemisk prosess i magen. Danuta Penkala (1980) hevdar at inndelinga i *garm* og *sard*, er ein folkeleg variant av humoralmedisinens firedelte inndeling (sjå òg Doubleday 1990:85). Innanfor *garm – sard* tradisjonen, som i den øvrige humorallæra, er gjenoppsetting av balansen i kroppen det som utgjer heiling frå sjukdomar, der kalde sjukdomar botast med varme remedier og omvendt, slik kvinnene fortel. Danuta Penkala seier at òg den afghanske *hakimen* nyttar eit meire forenkla humoral-medisinsk system enn det gamle greske, ved å klassifisere fødevarane i berre to kategoriar, *garm* og *sard* slik kvinnene òg gjer (1980:201ff). Forenklinga som Penkala syner til, gjenspeglar seg i det informantane fortel. Fleire fortel at dei er godt kjent med klassifiseringa av fødevarer som varm og kald, og ei kvinne fortel at dette lærde ho alt frå ho var omlag seks år.

Det kvinnene fortel har såleis samklang med den ”lærde tradisjonen” til *hakimane*. Sjukdom oppstår når dei to ytterpolane er i ubalanse, og ein utbalanserer kalde sjukdomar med varme remedier og omvendt. I tillegg fortel ei kvinne om måtehold for å oppretthalde eit balansert kosthald, noko som dei lærde, slik som Ibn Sina synte til.

Ein av informantane fortel at i *dawa yunani*, gresk medisin, er dei mest berømte greske *hakimane* Platon og Sokrates. Sjølv om dette ikkje har vore eit hovudtema i intervjuet, er det likevel ei interessant opplysning i høve til opplysningane frå forskarar som Danuta Penkala. Ho påpeikar at gresk kultur var

tilstades i Afghanistan lenge før det greske tekstmaterialet vart oversatt til persisk og arabisk (1980:204f). I tillegg er påverknaden frå ayurvedisk medisin implisitt hjå dei greske lærde, til dømes Platon, hevdar Charles Leslie (1976:5). Leslie og Young (1992) påpeikar òg at både lokale og tidsbestemte tradisjonar er dynamiske og ikkje faste storleikar i ein kultur. Dette syner seg òg i det informantane fortel, for sjølv om dei fortel at *dawa yunani* i Afghanistan er ein gresk tradisjon, plasserar fleire av dei heilage planter, som *panj-e bibi Maryam*, innafør den same medisinen.

Som Khan (1986) òg fortel, fortel informantane mest om dei heilande urtene i *dawa yunani*. Sjølv om mineral er noko som blir nemnd, er det framst som helsebringande metall og steinar i smykke, informantane fortel om. Om informantane innlemmar denne læra i *yunani*-tradisjonen, veit eg ikkje. Dei er likevel del av ein afghansk helsepraksis og kosmologi, slik ulike planter òg er ved å bli framheva som særskilt reine. Eg vil i teksten, og etter det informantane har fortalt, flette inn ulike lærde røyster både frå tradisjonen og frå forskarar på islamsk medisin.

#### 4.2.2 Helsebringande mineral

Afghanistan er rikt på mineralar, fortel informantane. Informantane skildrar kvar ein finn dei ulike mineralførekomstane i landet. Ein av mennene fortel at om ein går i dei ulike fjellområda, kan ein lett kome over kostelege mineral som ligg lett synlege på bakken. Badakhshan er eit område som er rik på både *lall*, ametyst og *lajaward*, lapiz lazuli. Denne steinen blir nytta både medisinsk og kosmetisk. Lajaward og gull er òg nytta i dei mest kostelege utgåvene av Koranen, fortel ei kvinne. Panshirområdet har store førekomster av ametyst, i tillegg til mineralet *zamarod*, smaragd. I Kabul finn ein *djakut*, rubin. Chafique Younos m.fl. (1991) fortel at både *lajaward* og *zamarod* er nytta medisinsk. Malie (MaMo2) fortel òg om ein svært dyr stein, *shamaksut*,<sup>49</sup> som i tillegg til å bli nytta medisinsk, og blir nytta til bønnekransen. Steinen er veldig dyr, fortel ho, og er i fargane gul og grønn. I tillegg til å inneha heilande kvalitetar, og vere vakre smykkesteinar, har ulike mineral sine profylaktiske kvalitetar. Dei ulike steinane er forbundne med ulike krefter som kan ha ulik påverknad på menn og kvinner. Det gjeld særskilt metall

---

<sup>49</sup> Eg har ikkje funne ut kva stein dette er, men Younos m.fl. (1991:175) nemner ein stein med namnet *sang-e šāh maqsūd* (shah maqsud) som er nytta mot diaré og mot sår hals.

som gull og sølv.

### **Gull til kvinnene, sølv for menn**

Sjølv om gull i ulike smykker blir nytta av både kvinner og menn, meiner Tamim at Koranen gir rettleiing til menneskja om kven som skal bruke dei ulike metalla. I Koranen, seier Tamim, står det at menn skal bruke sølv og kvinner skal bruke gull. Om ein mann bruker gull, spesielt under bønn, seier han, får han ein dårleg "maliculli" i sitt blod. Dette tyder, seier han, at mannen sin blodkrets går seinare (Ta0,s.1). Seinare spør eg han om han kan forklare nærmare til meg kva *maliculli* i blodet tyder. Tamim skriv:

Dette var noe som var vanskelig for folk å forstå, fordi Koranen ikke har gitt noen grunn for dette. Men ny forskning viser at mannfolk har andre hormoner enn kvinner og at gull hos menn ikke er bra fordi det påvirker disse hormonene. Om menn bruker gullsmykker påvirker dette blodkretsen slik at blodet i kroppen går mye seinere enn om en ikke har gullsmykker på. Det samme er det hos kvinner hvis de tar på seg sølv (Ta,1.Ebrev4,s.2).

Tamim fortel at han trur informasjonen skriv seg ifrå Koranen, men han er usikker på kvar i Koranen dette står (Ta,1.Ebrev10,s.3). Ei av kvinnene stadfestar ordet si tyding og seier det er som ein kjemisk substans, som til dømes H<sub>2</sub>O er ein kjemisk substans, forklarar ho (X69,s27). I praksis, fortel fleire informantar, blir likevel metalla meir eller mindre brukt av begge kjønn.

Det Tamim og kvinna fortel, finn gjenklang både innafor profetens medisin og i humorallæra. I ei hadith etter Abu Musa, seier as-Suyuti [1445-1505] (i Thomson 1994) står det at Allah har gjort det *halal* for kvinner å bruke gull og silke, men *haram* for menn. Gull er av ein jamn og balansert kvalitet, seier han, og inneheld ein subtil varme (as-Suyuti, i Thomson 1994:52, 62). I humorallæra, fortel Manfred Ullman, seier ein at blodet vert produsert i levera, utifrå den maten ein har fordøydd. Under denne prosessen har levera ein moderat eller låg varmekvalitet. Om varmen blir for sterk, seier Ullmann, vil blodet bli gjørmete og grovt. Eit friskt blod i arteriene balanserar mellom kvalitetane fin og grov (1978:58). Kanskje tyder dette at ei kvinne treng den balanserte krafta frå gull, medan menn står i fare for å bli for varme. Om *garm* er ein kvalitet hjå kvinner eller menn, er eit aspekt eg kjem attende til i kapittel 5.3.2. Det ein kan slå fast, er ein tydeleg tendens til at den

såkalla lærde tradisjonen, har gjenklang hjå informantane òg på dette feltet.

### Mineral med reine krefter<sup>50</sup>

Tamim (Ta,1.Ebrev3,s1) fortel om steinane som er gode for menn, sjølv om kvinner òg kan bruke dei. Men desse steinane, seier han, har ingen *barakat* slik som *ayatene* frå Koranen (kapittel 5.2).



Det er to steinar som gir mannen stor lukke, fortel Tamim (Ta0, s1) då dei er særskilt reine. Ein av desse er *La hakik* eller *Aqiq*. Den har ein tung mørk rødfarge og er innfatta i ein sølvring. Krafta i ringen, seier han, er ”ærligdom og sanning” slik namnet òg tyder.

Den andre særskilt reine steinen er *lajaward* (lapiz lazuli). Fargen er klar blå og denne er òg innfatta i ein sølvring. Det gir mannen stor lukke å bere denne, seier Tamim (Ta0, s1).



As-Suyuti (Thomson 1994) er ikkje særleg opplysande om *lajaward*, men seier at '*aqiq*' er det same som steinen kornelian. Ein kornelian er skildra som ein rødbrun halvedelstein, slik som steinen Tamim syner meg. As-Suyuti (Thomson 1994:82) syner til ein tradisjon som seier at den som ber ein ring med steinen kornelian vil aldri oppleve fattigdom, noko som kan jamførast med det Tamim fortel.

Metall, mineral og eldelsteinane har såleis ein helsebringande innverknad for menneska som ber dei på seg, slik som *dawa yunani* verkar heilande, tilhøyrer både planter og mineral ein helsetradisjon som går ut på å ha eit balansert og harmonisk liv.

Nokre av urtene og minerala er omtala som særskilt reine. Manfred Ullmann syner til at i medisinallære til at-Tabari og ar-Razi, held dei ulike planter og mineral for å innehalde okkulte krefter (Ullmann 1978:107ff). Det som Tamim skildrar over, kan liknast med ei slik dold kraft som innverkar på menneska sine liv. Det Tamim fortel står i samklang med både ei lære om okkulte krefter i mineral og planter, om gull sin innverknad på blodet, og med tradisjonen der gull er *haram* for menn, men *halal* for kvinner.

---

<sup>50</sup> Fotoet av lykkesteinen *La Hakik* er bearbeidd av meg i paintshop pga svært uklårt foto

## Reine krefter frå ein levande natur

Innleiingsvis i kapittelet, skildrar nokre av informantane via einskilte utsagn, korleis naturen har eit indre liv. Good og Good (1992) synte til mineral-, plante- og dyreriket som eigne distinktive ontologiar, og at mennesket er det unike levande vesenet som speglar kosmos som heilskap. I lys av dette, og utifrå det informantane fortel, kan eit menneske som imam Ali samtale med vatnet i skaparverket. Veggen forblir stumm fram til dommedag, då veggen ikkje er tildelt ein munn, fortel ei kvinne. Skaparverket er guddommeleg og mennesket som skapt vesen kan òg sjåast som guddommeleg, fortel informantar. Slike menneske er haldne for å vere særskilt reine og gode mennesker. Ei kvinne understrekar derimot, at om ein taler om ein korrekt islamsk lære, er der ingen hierarkiske skilnader mellom menneska.

Helsebringande remedier frå naturen, kan i den afghanske konteksten både ha ein humoral medisinsk kvalitet i samsvar med kulturarven, og inneha ei særleg kraft utifrå å vere del av Guds skaparverk. Kanskje kan islamsk medisinfilosofi vere med å klarlegge korleis ein ser på skapinga innafor ein lærd islam relatert kontekst. Khan seier at for å forstå prinsippa i den islamske medisinfilosofien må ein kjenne dei grunnleggande kjerneverdiane i islam. Mennesket og kosmos er eitt, seier han, og det er viktig å forstå korleis sjølve skapinga føregjeng, kva slags posisjon mennesket har i skaparverket og veggen til velvære. Universet er fylt med ulike krefter og kvalitetar, der livskrafta spring ut frå Skaparen og penetrerar heile skaparverket, heilt inn i kroppen sine organ og celler. For å forklare dette nyttar dei lærde seg av eit symbolspråk og analogiar, seier han, til dømes at universet er eit makrokosmos av *Al-Insan-Al-Kabir*, det kosmiske mennesket, og utgjør ein analogi til det jordiske mennesket. Den universelle livskrafta og mennesket si livskraft er såleis analoge. Den naturlege tilstanden til mennesket, hevdar Khan, er at det har god helse og er lukkeleg. Men for å oppretthalde denne tilstanden, seier han, må mennesket rette seg etter dei grunnleggande lovene i skapinga (Khan 1986:26f).

Å sjå på skaparverket slik informantane skildrar det, som ulike krefter som kan tale til menneska på ulike vis, har i følgje det dei fortel, ein samklang med islamsk medisinsk tenkning i seg. Veggen har liv, slik klippa utanfor Kabul har liv. Dei ulike minerala har meir eller mindre gunstig innverknad på menneska si helse, slik òg dei ulike urtene har. Skaparverket sine krefter kan, ifølgje informantane og Khan, vere ei kjelde til heiling og utbalanserende krefter for menneska.

Kategoriane informantane fortel om kan samanfattast i å kvalitetane *garm* og *sard*,

rein, livskrefter, måtehald og balanse, *halal* og *haram*. Alle kategoriane synes å vere velkjende innafor ein større muslimsk kontekst, slik Khan, as-Suyuti og tradisjonen syner. Vatn kan ha reinande kraft utifrå sin mirakel-kontekst slik som kjelda som sprang fram under Maria sine føtter når ho fødte Jesus, og rota *panje-bibi Maryam* er forløsende ved vanskelege fødsjar.

Ein *hakim*, bruker dei same kategoriane for dei ulike kvalitetane *garm* og *sard*, fortel Penkala, og liknar det informantane fortel om distinksjonen. I heilinga, seier Khan, nyttar *hakimen* prinsippet om at kvart menneske er ein refleksjon av heile skaparverket ved å nytte eit vidt spekter av substansar. Såleis konstituerar analogien mikro-makro ein biologisk realitet og har breie applikasjonar i den medisinske praksisen, seier Khan. Som informantane syner til er heilinga knytta til å utbalansere dei to motpolane varm og kald. Om legen [hakimen], seier Khan, til dømes finn at eit organ som er sjukt har eit varm temperament og sjukdommen er kald, indikerar det ein stor abnormalitet som vil kreve sterke, varme doser. Men om det opprinnelege temperamentet er kaldt og sjukdommen er av same kvalitet, vil eit mildt kjølande remedie igjenopprette den tapte balansen (1986: 84f). Utifrå det Khan her seier, framkjem det ein indikasjon på at det ikkje alltid er motsatsar som må utbalanserast, men òg at likt kan kurere likt, slik det siste dømet syner. Kvart organ, seier Khan, har òg interrelasjonar med andre organ som er med for å bestemme heilinga.<sup>51</sup>

I tillegg til spesialistane *hakim* og *tabib*, finst der andre spesialistar som arbeider med menneske sitt skjelett, ein *shikesteband*, "beinsettarar". Slike spesialistar nyttar òg *dawa yunani*. Danuta Penkala hevdar at ein *hakim* òg nyttar mineralsk medisin, psykoterapi og diett-behandling utifrå motsatsane "varm og kald" (1980:205f). Andre spesialistar har ein medisinkunnskap som går i arv frå far til son, og som nokre av informantane har særskild age for.

Elles er det kvinnene i den afghanske heimen som har den medisinske kunnskapen heime. Denne blir tradert frå dei eldre til dei yngre kvinnene, innanfor familien eller frå andre kvinner. Dette er såleis òg ein kunnskap som går i arv, slik spesialisten over. Fleire av kvinnene har stor kunnskap både om kva planter som

---

<sup>51</sup> Khan (1986:85) hevdar at dei hovudorgana eller dei vitale organa som hjarte, hjerne og lever må ein handsame med varsemnd ved å nytte milde medisinar då noko form for forstyrringar kan få alvorlege komplikasjonar.

hjelp mot kva sjukdom, og korleis ein best sett saman eit sunt kosthald utifrå kvalitetane *garm* og *sard*.

### 4.2.3 Konklusjon, gjeldande eit både òg.

Kategoriane frå teksten som ein kan bringe med seg vidare er *garm* og *sard*, rein, livskrefter, måtehald og balanse, *halal* og *haram*.

Kategoriane *garm*, *sard* er velkjende kategoriar innafor humoraltradisjonen. Naturen har usynlege heilage krefer. Vatn er ei reinande kraft (kjelda frå Maria sine føter). Rota *panje-bibi Maryam* er forløsende ved vanskelege fødsjar og ulike metall og mineral, har meir eller mindre gunstig verknad på menneska si helse. Mykje av det informantane fortel synes å klinge saman med islamsk medisinsk filosofi og tradisjon, slik både Khan, as-Suyuti og tradisjonssamlinga syner.

Informantane held sin medisin for å ha greske røter, Good og Good har synt til at mykje av den greske tradisjonen er vidareført i gresk-islamsk medisinlære. Og dei syner, som Khan, til at mennesket sin natur er ei spegling av det kosmiske, og at mennesket si ånd og er del av den medisinske læra. Mennesket si sjel, *ruh*, er tema for kapittel 7.1.

*Dawa yunani*, både som spesialistmedisin og kvinnene sin medisin, og i ernæringslæra, er *garm* og *sard* ei lære der ”motsatsar utliknar kvarandre”. Men som Khan (1986:84f) peika på gjeldande eit sjukdomsdøme over, framstår det òg ein indikasjon på at det ikkje alltid er slik. Om eit organ er kaldt og har ein mild kald sjukdom, kan ein mild kald medisin vere løysinga. Den lærde humoraltradisjonen er såleis meir nyansert enn det som har kome fram her.

I kapittel 3 synte eg til at Muhammed S. Khan seier at den islamske medisinen er grunna på ei syntese mellom klassiske medisintradisjonar og profetens medisin, men at dei grunnleggande filosofiske konseptane er henta frå Koranen og hadithene, i tillegg esoteriske tenkarar som Al-Ghazali og Ibn Arabi (Khan 1986:24). Khan (1986:86) hevdar som Danuta Penkala, at medisinlæra vart vidare utvikla, fyrst av Al-Razi (841-926) og seinare av Ibn Sina (980-1036), i tillegg til esoterikarane Al-Ghazali og Ibn Arabi. Dette er framleis teorigrunnlaget for *hakimane* sin praksis i dag, hevdar Khan.

I Al-Razi si læra om å oppretthalde ei god helse er det sju viktige prinsipp. Dei viktigaste omgrepa i desse er ”balanse”, ”moderasjon” og ”gode vaner”



(Abouleish 1993:28).

Dette gjenspeglar det som ei av kvinnene fortel om sonen sine matvaner, at et han for mykje potetgull, blir han sjuk. Moderasjon er difor viktig. Livskraft, moderasjon og balanse, gjenspeglar seg i informantane sine forteljingar, i tillegg til kvalitetane klippe som reinande for tidlegare synd, det reinande vatn i Mekka, den barneforløyysande krafta i *panj-e bibi Maryan*, og kvalitetane *garm, sard, halal* og *haram*.

I det komande kapittelet vil informantane fortelje om *djinnar* og deira hjelp eller trugsmål mot menneska si helse.



## 5. MENNESKET SI HELSE, *DJINNAR* OG KORANEN

Kapittelet er delt inn i tre del-kapittel med sine del-analyser. Tema for kapittelet er den problemfylte samlivnaden mellom *djinnane* og menneska. I fyrste delen av kapittelet fortel informantane om menneska og *djinnane* utifrå skapinga og korleis dette resulterte i at *djinnane* og menneske bebur den same jorda. *Djinnane* er som menneska, troande muslimar eller fylgjesvener til djevelen, *shaytān*. Dei vonde *djinnane* kan vere årsak til at menneska råkar ut for ulukker, sjukdom og død, medan dei gode *djinnane* kan bistå menneska på ulike vis. I del to, fortel informantane om korleis ein *djind* kan besette eit menneske og korleis menneska kan bruke Koranen for å verne seg mot trugsmåla frå dei vonde *djinnane*. Dei fortel òg om ulike spesialistar som nyttar Koranen som heilande kraft. I siste delen av kapittelet fortel informantane om ein særskilt kvalifisert heilar som har utført ritualet *qasida pokhtan*. Dette ritualet kvalifiserar mellom anna utøvaren til å heile eit mennesket som er besatt av ein *djind*.

### 5.1. Menneske og *djinnar* i same livsmiljø

Informantane fortel om ulike andevesen som lever i det same livsmiljø som menneska, og dei nyttar samleomgrepet *djinnar* for desse skapnadane. Eg har difor valt å presentere dei i hovudsak som ei gruppe, med unntak av det tvetydige kvinnelege vesenet, *shishsak*.

Informantane fortel at *djinnane* er aktive ”medborgarar” i det same livsmiljøet som menneska. Eg nyttar her ordet ”livsmiljø” i staden for det mykje nytta ”livsverd”, då eg finn ordet meir spesifikt forklarande for den fysiske omgivnaden, som òg har ein ikkje-fysisk dimensjon ved seg, slik informantane fortel. I denne samlivnaden fortel dei, har *djinnane* og menneska ei gjensidig påverknadskraft, noko som kan skape vanskar eller lukke for menneska sine liv og helse.

*Djinnane*, som tidvis kan vere synlege og oftast usynlege, blir skildra som eld- eller lysvesen som menneska kan kome i kontakt med. Fleire av informantane fortel at i og med at *djinnane* er skildra i Koranen, trur ein på deira eksistens. Ali (Fa13,s6) peikar på at menneske og *djind* er skildra i samanheng med kvarandre i fleire av surene og ei av kvinnene, Parvin fortel at *djinnar* er ein av Allah sine

skapnader slik som menneska er det, men ho vart derimot overraska når ho fekk høyre av mor si, Zarin, at *djinnane* vart skapt føre menneska (Parvin,Za29,s11). Parvin gjenfortel og kommenterar det Zarin seier:

Dette er noe som jeg ikke har visst om før. *Djinnene* ble skapt før menneskene og de er - jeg vet ikke om dere tror på det eller ikke - men vi sier at menneskene er skapt av jord og *djinnene* er skapt av ild eller flammer. Så *djinnene* var på jorda før menneskene og dette står i Koranen (Za30,s11).

Tamim skildrar som Zarin, at før Gud skapt Adam hadde han allereie skapt *djinnane*, både dei gode og dei vonde:

De vonde *djinnene* skulle teste menneskene, men mennesker som hadde et dårlig [svakt] hjerte fikk vere i fred. Det var fordi *djinnene* ikke var ute etter å skade eller drepe menneskene. Gud brukte også de gode *djinnene* i sin teneste. *Shaytān* (shaytan) [djevelen] var en av de beste englene som Gud hadde. Men når Gud hadde skapt Adam, som er den første profeten innenfor islam, skapte Gud ham av jord. Så sa Gud til alle englene at de skulle vise sin respekt for Adam og bøye seg ned for ham. Det gjorde alle englene, men ikke *djinnene* som nektet fordi de var laget av flammer. *Shaytan* spør Gud hvorfor han som er en så vakker skapning skal bøye seg for en dukke laget av jord? *Shaytan* hadde mange *djinner* under sin kommando som han brukte for å utføre de oppgavene han fikk av Gud. Så sier *Shaytan* til Gud at han vil konkurrere med ham. *Shaytan* synes nå at han er bedre enn Gud. Men Gud minner *shaytan* om at det er han som har skapt ham og at *shaytan* derfor aldri kan konkurrere med han. Men djevelen sa at 'det får vi se på', så tar han alle sine mester-*djinner* som han har i sin kommando med seg til jorden. De vonde *djinnene* tilhører *shaytan*. De gode *djinnene* er de som hjelper mennesker som har problemer, de tilhører Gud og viser sin respekt til ham (Ta1,s1).

I dei to forteljningane ser ein at kvalitetane jord (*sard*, kald) som Adam er skapt av, og eld (*garm*, varm) som englane og *djinnane* er skapt av, er motsatte kvalitetar (jmf. kapittel 3 og 4). *Djinnane* var i utgangspunktet ikkje ute etter å skade eller drepe menneska, men å teste dei som kunne tåle denne testen. *Djinnane* vart fyrst farlege for menneska si helse etter at *shaytan* hadde teke sine ”meister *djinnar*” med seg ned til jorda. Det er såleis i det jordiske at maktkampen utspelar seg mellom Gud og *shaytan*, og denne kampen syner seg i livsmiljøet som menneska lever i.

Uifrå det Tamim fortel, er *shaytan* ein engel, men blir identifisert med *djinnane*, då både han og dei vonde *djinnane* nektar å lyde Guds påbod. Forteljinga har sitt grunnlag i Koranen, mellom anna i sure 15:26-42 (Berg [1989] 2002). Her framkjem ein avtale mellom *shaytan* og Gud, som ein kan forstå som ein slags konkurranse dei imellom, slik informanten fortel. I Afghanistan er det vanleg mellom folk at *shaytan* var ein engel, medan dei ortodokse Koranlærde held *shaytan* for ein *djind*, seier Samuelsson (1975:68). Over tid, hevdar Jacqueline Chabbi, er *djinden iblīs* og engelen *shaytan* blitt identifisert som ein og same skapnad (2003:44ff).

Sreia fortel at englane, *fereshteh*, held til i den øvre himmelfæra nærmed Allah, og at dei vanlegvis ikkje har kontakt med menneska (Sr20,s11). I blant, seier Tamim, kan *fereshteh* òg kome ned på jorda for å vaske dei vakre vingane sine i elvane (Tama11,s2). *Fereshteh* er som *djinnane*, fortel fleire av informantane. Dei er skapa av lys, men menneska kan ikkje kan sjå dei. Derimot kan menneska sjå *djinnane*, og Aria og Sreia fortel at *djinnane* og *fereshteh* har kontakt med kvarandre (Ar27,s12, Sr20,s11). Sreia meiner at *djinnane* bur i himmelrommet nærmed menneska, medan Fatima meiner at det berre er *fereshteh* som lever i himmelrommet (Fa11,s6, Sr20,11). Derimot er informantane samde i at *djinnane* held til der menneska bur og ferdast.

### ***Djinnane* i livsmiljøet**

Nokre av informantane fortel at *djinnane* syner seg som små lys eller små menneske. Susan fortel at årsaka til problema kring *djinnane* er at dei er som små lys, eller på storleik med ein finger, og at dei difor er svært vanskelege å få auge på. Dette valdar problem for menneska, for sjølv om menneska ikkje kan sjå dei, fortsett ho, så kan *djinnane* alltid sjå menneska (Su20,s7). Sreia fortel at *djinnane* ser ut som små menneske: ”En dag hjemme i Afghanistan, hørte jeg på en mann som snakket med *djinnene*, med en bitteliten mann og en bitteliten dame.” Dei er som små dukker, fortel Sreia (Sr18,s10). Fleire fortel at *djinnane* er veldig små og at dei er svært stygge å sjå til. Aria meiner derimot at det finst både store og små *djinnar*, og at nokre av dei er skitne (Ar4,s11). Saher utdjuar utsjånaden til *djinnane* og fortel at dei har pupillar som er ”motsette” til menneska sine ved at dei er smale og nedovergåande. Ho fortel at dei skitne *djinnane* har lange negler og har hår over heile kroppen. Slike ureine *djinnar*, fortel Saher, priser ikkje Allah eller les

i Koranen [jamfør seinar omtale av *shishak*] (Sa1,s1). Det Saher fortel syner attende til Tamim si forteljing om *djinnane* og *shaytan* som nektar å lyde Gud når Adam er skapt. Desse *djinnane* er såleis ikkje muslimar, slik Saher skildrar det.

Fleire av informantane hevdar at *djinnane* for det meste syner seg for menneska ved å ikle seg ulike hammar. Ofte som eit dyr eller eit menneske. Nokre av informantane fortel at dei har sett *djinnar* i båe desse hammane. Tamim fortel at både *shaytan* og dei vonde *djinnane* hans kan ikle seg menneska sine ansikt. Dette kan ein lese om i *Qisas al-anbiya*<sup>52</sup>, Historia om profetane, fortel han. Her les ein om *shaytan* og *djinnane* hans som gjekk til menneska i skapnad av familiemedlemmar, og om *djinnar* som gjorde reine jomfruer gravide. Menneska klaga si naud til Gud og Gud gav Muhammed ei kanne for å ta djevelen til fange. I ein situasjon der to menn gjorde krav på den same kvinna som si kone, kom Muhammed for å fange djevelen. Men mennene såg heilt like ut og Muhammed kunne ikkje sjå kven som var kven. Difor freista han djevelen med ein konkurranse om kven av dei to som kunne gå inn i kanna gjennom den eine opninga for så å kome utatt gjennom den andre. Djevelen som var svært ivrig etter å konkurrere, var snar til å vere fyrstemann til å prøve og derved vart han fanga. Tamim fortel at *shaytan* hadde sitt hus rett ved Guds hus, *Kabaen*, fordi han var ein av dei mektigaste englane til Gud. Men fordi *shaytan* motarbeidde Gud, kastar folk steinar på huset hans under *hadj*, pilgrimsferda (Ta2,s1f).

Igjen påpeikar Tamim *shaytan* sin konkurranseiver, slik *shaytan* ville konkurrere med Gud om menneska sine sjeler på jorda. Dei ureine *djinnane* som då fylgde *shaytan* ned til jorda, synes å framstå som *shaytan* sine agentar i denne konkurransen. Tamim meiner her at både *djinnane* og *shaytan* kan ikle seg menneske sin skapnad. Parvin og Zaher meiner derimot at *djinnane* berre kan syne seg på jorda i skapnad av fuglar og dyr, ofte som ein svart katt, men aldri som eit menneske (Za31,s11). Mehraban fortel at det finnes mange ulike *djinnar* og at nokre av dei er reine og ærlege. Dei reine *djinnane* seier ho, respekterer Gud, Koranen og *saiyidane*, seier ho (t-Me6,s2).

---

<sup>52</sup> *Qisas al-anbya* / Profetane si historie. Denne omhandlar profetane frå og med den fyrste, Adam t.o.m. den siste, Muhammed. Annemarie Schimmel (1975: 222) fortel at desse forteljingane danna ein eigen genre litteratur, *Qisas al-anbya*, som vart svært populær hjå almogen.

### **Kvar finn ein *djinnane*?**

Fleire av informantane fortel at *djinnane* ofte held til ved vatn, i skogen og i djupe fjellkløfter. Nokre seier at *djinnane* held til ute på landsbygda. Ali og Fatima fortel at dei har høyrd at *djinnane* held til oppe i fjella, inne i skogane, i vatn og på fleire ulike stader. Men, seier Fatima, mor hennar brukte alltid å seie at no hadde alle *djinnane* flytta opp i fjella på grunn av krigen og alt bråket i Afghanistan. Likevel kjenner Fatima seg ikkje heilt sikkert på kvar dei held til, men er glad at dei ikkje finst i Noreg (Fa8ff,s4ff). Eg har fortalt dei om synet på dei underjordiske i Noreg, og ei forteljing om at ein ikkje måtte kaste heitt vatn utfor dørhella, då ein var redde for hemn. Parvin omsett for mor si og kommenterar:

Det er akkurat slik som du fortalte, det er sånn at en må vere forsiktige [i forhold til *djinnene*]. Men *djinnene* finnes ikke bare [i fortellinger som de fortalte] i gamle dager, der er enda historier om dette. Ute på landsbygda tror folk på *djinnene* enda. Men i byene og der det er industri eller sånn, der finnes de ikke. På landsbygda tror de på *djinner* og at de må vere forsiktige når de er ved hus som er ødelagt, i ruiner. Mange tror at *djinnene* finnes der (Za26,s10).

Andre meiner at *djinnane* òg finst i byane og at *djinnane* kan halde til i nærleiken av, eller inne i menneska sine hus. Aria fortel om kva problem som kan oppstå når ein har *djinnar* i huset:

Av og til kan *djinnene* hjelpe menneskene, men av og til steller de bare istand problemer. For eksempel om du har laget mye mat som står på kjøkkenet, så flytter du deg inn i stuen. Der sitter du og nå kan du ikke se hva som skjer der ute på kjøkkenet. Fordi nå er det noen som går inn på kjøkkenet og spiser opp all den maten du nettopp har laget. Når du etterpå ikke finner maten din så begynner du å lete. Ikke finner du risen i gryta og ikke finner du igjen noe av det kjøttet du har tilberedt. Så tenker du at kanskje har du glemt at du satte all maten inn i skapet og du leter der, men du finner ingenting. Dette er typisk for *djinnene*, de spiser opp all den maten som du har laget (Ar29,s13).

Men Aria legg til at dette er berre historier ho har høyrd, verken ho eller mor hennar har opplevd noko slikt sjølv. *Djinnane* kan såleis opptre som tjuvar inne i folk sine hus, men forteljingar som fortel om *djinnane* der dei utgjer den største faren for menneska sine liv og helse, er likevel forteljingar der *djinnane* oppheld seg ute i

naturen, og i nærleiken av menneska sine hus.

*Djinnane* blir òg skildra som å opphalde seg på reine og ureine stadar. På ureine stadar finn ein dei ureine *djinnane*. Ein urein stad kan til dømes vere ein bar eller utestad som serverer alkohol. På slike stader lever *djinnar* som gjer menneske vondt, fortel Sreia (Sr18,s10). På stadar som er reine, fortel Susan, finn ein dei reine *djinnane*, til dømes på ein gravlund til ein heilag person, ein *ziyaret*. Ho fortel at nokre menneske har bygd hus over ein eldre *ziyaret* utan å vite om dette. Då blir bolighuset svært reint og trekk til seg dei reine *djinnane*. Men dei reine *djinnane* kan òg påføre menneska skade og då kan då utføre blodhemn på menneska, fortel Susan (Su20,s6). Sreia skildrar eit samband mellom reine mennesker og reine *djinnar*:

De reine *djinnene* de ødelegger ikke noen ting for menneskene, mens de dårlige *djinnene* de ødelegger deg. Disse reine *djinnene* de kan beskytte deg, for eksempel om du vil gjøre noe [neste dag], men så vet du vet ikke hva som hender med deg i morgen. Da kan de gode *djinnene* gi deg beskjed om ting du ikke bør gjøre denne dagen. Men de dårlige *djinnene* de ødelegger deg (Sr15,s8).

Trass i at *djinnane* alltid kan sjå menneska frå si verd, slik Susan fortalde over, blir dei tidvis likevel eit offer for menneska. Og sjølv om menneska ikkje har som hensikt å skade eller drepe *djinnane*, er det ofte det som aktiverer trugsmålet frå dei. Å drepe ein *djind*, utgjer det aller største trugsmålet mot menneska. Om skaden skjer, må ugjerninga hemnast.

### **5.1.1 Blodhemnd, sjukdom eller død**

Ali fortel at nokre menneske trur at der er ulike slags *djinnar*, nokre er ”positive” og andre er ”negative”. Ali fortel: ”En tror at noen av *djinnene* skader menneskene, mens andre *djinner* støtter og hjelper en. Men menneskene kan også skade *djinnene* og det er veldig farlig. Da vil *djinnene* hevne seg og de sier: Jeg skader dere fordi dere skadet min sønn (Fa12,s6)”. Aisha fortel likeins, at om ein skadar *djinnane* er det svært farleg. Om til dømes ei kvinne som har eit nyfødt barn går ut av heimen og så sett føtene sine på eit *djind*barn, må drapet hemnast av *djinden* sin familie og kvinna sitt barn blir drepe, fortel Aisha (Ai4,s2).



Mirijam fortel at fordi *djinnane* lever der menneska ferdast, kan ein alltid kome i fare for å skade ein *djind* og pådra seg blodhemn (Mirijam, Ai4,s2). Drap eller skade blir hemna med drap eller skade, fortel Mirijam. Då *djinnane* ofte er usynlege, utgjer dei eit konstant problem for menneska, fortel ho. Sjølv om eit menneske ikkje har sett at det har trakka på ein *djind*, er det likevel ansvarleg for det som skjer. Mirijam fortel at eitt av barna til ein kvinneleg slektning av henne, vart drepen på grunn av blodhemnd frå *djinnane*. Denne kvinna hadde trakka på ein *djind* uten å vite det, men ein mulla forklarte til kvinna etter barnet hadde døydd, kva som var årsaka til dette. Om familien hadde visst kva som hadde skjedd og oppsøkt ein mulla med ein gong, kunne mullaen kanskje ha lese noko frå Koranen eller snakka med *djinden* [sin familie] om at kvinna var uskuldig. Då hadde det kanskje gått bra, fortel Mirijam (Mirijam, Ai4,s2). Susan fortel om det same problemet og seier at *djinnane* kan vere kvar som helst der menneska ferdast. Ho forklarar: ”*Djinnene* kan for eksempel vere rett ved siden av et tre som du går under, men du ser dem ikke! (Su20,s7)” Sreia utdjupar problemet:

Du går her og du går der, og du vet ikke – kanskje er der en liten dame eller en liten mann der og om du trækker på denne *djinden*, da kanskje dreper du den eller påfører den sykdom. Om du ikke trår på den og ikke skader den, da gjør den ikke noe vondt mot deg. Kanskje den heller hjelper deg, men om du skader en *djind* da hjelper den deg ikke og da blir du selv syk (Sr15,s8).

Ei slik fare gjeld *djinnar* generelt, og kva slags hemn som *djinnane* vil utføre, vil bli målt utifrå kva skade som har blitt påført *djinden*, fortel dei. På same måte som at reine menneske trekk reine *djinnar* til seg og dårlege menneske trekk vonde *djinnar* til seg, blir lik skade utlikna med likt.

### **Besetjing av *djind***

Sreia fortel at *djinnane* kan skape ulike problem for menneska, til dømes ved å gi menneska hovudverk.

Susan fortel om ein mykje verre sjukdom frå *djinnane*. Ho seier at når eit menneske blir besatt av ein *djind*, vil *djinden* ta over kroppen til mennesket og mennesket mistar si røyst. No er det *djinden* som talar. Om ei kvinne blir besatt, kjem det ei mannsrøyst frå munnen hennar. Susan var sjølv vitne til at ei av

kusinene hennar vart besatt av ein *djind*. Kusina ville berre sove og låg med gjenletne auger, samstundes som ei mannrøyst tala utifrå munnen hennar, fortel Susan (Su13ff,s4f,Sr15,s8).

Mirijam fortel om korleis eit menneske forandrar utsjånad når det er besatt. Augene venger seg innover, lippene venger seg innover i munnhola, og armar og føter blir stive, fortel ho. Nokre byrjar å slå seg sjølv, og det kjem skum ut av munnen. Ho fortel at mennesket sjølv ikkje forstår kva som skjer med dei, og når dei blir friske eller normale att, må ein ikkje skremme den som har vore besatt og fortelje om kva som har skjedd. Dei vil heller ikkje tru det var sant, fortel Mirijam (Mi2,s1). Mirijam fortel at ho har sjølv vore vitne til besetting av *djind* då ho var lita, og ho fortel:

(...) jeg husker veldig godt når en fetter av meg ble ett år. Mamma og jeg var på besøk hos tante og familien. Akkurat på bursdagen hans blir han syk. Han ble veldig unormal og vi kunne ikke se på ham. Og øynene gikk helt bort, munnen også, og armene og føttene ble veldig stive (Mi 8,s2).

Fleire fortel liknande forteljingar. Aria fortel om ei kvinne som vart besatt i eit bryllaup. Aria var omlag sju år og var saman med far sin. Kvinnan var høgt utdanna og ei svært flott dame, fortel Aria og ho var gjest i bryllaupet. Dei sit og et, og brått fell kvinna bakover. Aria satt nærmed og faren seier at ho skal hjelpe kvinna, men Aria byrjar berre å le og svarer: ”Hva er problemet? Hun bare tuller!” Då kjem ei hand frå kvinna, seier Aria, som slår henne hardt i ryggen. Kvinnan hadde ein *djind* i seg, og det var kanskje *djinden* som fekk handa til å slå henne, seier ho. Aria syner meg med grimaser korleis kvinna såg ut. Alt ho hadde i munnen falt ut. Så vengdes munnen innover, som om ho svelgde både lipper og tunge, og det kom lydar frå henne. Munnen var samanknipen og ho laga ein sterk lyd. Hendene var hardt knytta. Aria sin far var kyndig i Koranen og han resiterer frå Koranen over kvinna lenge. Plutselig er kvinna helt frisk og set seg opp og undrar seg over kvifor ho vart så trøytt. Aria seier ho forstår ikkje sjølv at ein *djind* har vore inne i henne (Ar25,s11f). Alle kvinnene fortel at det er viktig å ikkje fortelje til ein som har vore besatt av ein *djind* om det som har skjedd. Når ein er kvitt *djinden* er ein ikkje medviten om kva som har funne stad, fortel fleire av informantane. Fleire understrekar at ein heller ikkje skal fortelje noko til vedkommande etterpå, for då blir personen berre skremd. Dette poengterar, dels at *djinden* heilt skyv mennesket

sitt sjølvmedvit bort, og dels at redsle er noko ein vil unngå i samband med *djinnane*. Kanskje opnar redsle og frykt opp for større fare for dei vonde *djinnane* sitt nærver og mulig ny besetting.

Mehraban fortel korleis eit menneske ter seg om ein ikkje blir kvitt *djinden*. Ho kjenner ei kvinne som vart besatt av ein *djind* når ho var ung. Kvinna låg til sengs veldig lenge og sov med opne auger. Ho var òg veldig aggressiv, veldig lei seg og sint, fortel Mehraban. Denne kvinna har enno eit svært skiftande humør, forsett ho, og seier at kvinna enno skiftar brått frå å vere glad, til å bli sint eller veldig lei seg. Kanskje vart ho aldri kvitt *djinden* som kom inn i henne, avsluttar Mehraban (t2-Me6,s2). Det Mehraban fortel her, kan tyde på at det å ha eit skiftande humør ikkje blir sett på som ein ”normaltilstand”. Å vere balansert er eit uttrykk for god helse, ifølgje *dawa yunani* Å pendle mellom ulike sinnsstemningar kan difor tyde på at ein ikkje er frisk.

Fleire fortel at dei gode *djinnane* ikkje gir seg til i menneska, men går fort ut att. Mehraban seier at både gode og vonde *djinnar* går inn i menneska, men at det er dei vonde *djinnane* som gjer stor skade. Dei gode *djinnane*, seier ho, dei skader ikkje menneska (t2-Me5,s2). Sreia skildra tidlegare sambandet mellom reine mennesker og reine *djinnar* og seier liknande om tiltrekninga mellom vonde menneske og vonde *djinnar*: ”Noen mennesker er veldig dårlige personer, så når de får en *djind* inni seg, da det er en dårlig *djind*. Men de menneskene som er veldig reine, de får bare slike reine *djinner* inn i seg (Sr15,s8)”. Sreia seier at å bli besatt av ein *djind* kan skje frå det eine augneblinket til det neste: ”En *djind* kan plutselig komme inn i hodet til et barn – sånn!” fortel ho. (Ho illustrerar hendinga for meg ved å slå seg i hovudet når ho seier ”sånn!”) Barnet byrjar å slevje og det kjem underlege lydar ut av munnen (Sr15,s8).

Ali var vitne til ei slik kortvarig besetjing av *djinnar* då han var ti år gammal. Det var eit tilfelle der det var mange jenter som hadde ”fått ein *djind*” i seg. Desse *djinnane* gjekk inn i jentene nokre minutt og då oppstod det ein unormal situasjon, fortel Ali, der jentene lagde merkelege lydar. Han illustrerar lyden for meg av vokalane ”oåoå”. Etter omlag femten minutt var *djinnane* gått ut av jentene igjen. Ali har aldri sett at ein *djind* blir verade inne i eit menneske over lengre tid, men han har høyrd om det (Fa26,s11f). Både Ali og Mirijam poengterar at det finst ein sjukdom som har liknande symptom, *mergi*, epilepsi, som ikkje må forvekslast med besetjing av *djind*. Dette er ein vanleg sjukdom som ikkje har noko med

*djinnar* å gjere, fortel dei, til dømes ved at det kjem skum frå munnen og at ein får kramper i armar og bein (Mi34,s10).

Mehraban fortel at ein i eldre tradisjon meinte at nokre handikap hadde si årsak i *djind*. I dag veit ho, seier ho, at slike sjukdomar kan oppstå utifrå sjukdomar i mennesket sine indre organ og at det ikkje er *djinnane* som er årsak til dette (t2-Me6,s2). I forteljingane over blir det understreka at *djinnane* er årsak til sjukdomar som har med hovudet å gjere og med mennesket sitt medvit. Sjukdom frå *djinnane* synes å vere sjukdomar av ein andeleg-sjelsleg karakter, og ikkje sjukdomar som har ei fysisk årsak, slik eg forstår informantane. *Djinnane* som årsak til sjukdom, er noko Muhammed S. Khan indirekte syner til, og han seier at slike sjukdomar er psykisk-andeleg sjukdomar (1986:87).

Å bli sjuk av ein *djind*, forklarar informantane, kan gi alt ifrå hovudverk til langvarig besetting. Om *djinden* besett eit menneske, tek *djinden* over den mentale styringa eller medvitet til dette mennesket. Den verste sjukdomen som *djinnane* er årsak til, har fleire fellesdrag med sjukdomen *mergi*, epilepsi. Men epilepsi er ikkje ein andeleg sjukdom, fortel informantan, slik som *djind*-sjukdomar er.

Slik ei av kvinnene fortel at ho tidlegare har høyrd at *djinnane* òg kunne vere årsak til fysiske sjukdomar, fortel dei fleste at sjukdom frå *djinnar* gir seg mest utslag i menneska sin mentale tilstand.

### **Redsle for *djinnane***

Aisha (Ai3,2) fortel at det er mange *djinnar* i svært gamle hus i heimlandet. Ho har opplevd mykje kring *djinnane*, men ein gong vart ho svært redd då ho og andre kvinner såg eit hovud utan kropp i eit vindauge. Då svogeren hennar prøvde å bortforklare det dei hadde sett som ein katt, vart dei enno reddare. No mistenkte dei at svogeren var ein *djind*, då han hadde vore besatt av *djinnar* fleire gongar. Den same redsla for *djinnane* syner Ali (Fa12,s6). Han seier at på grunn av at han har vakse opp med forteljingar om *djinnane*, har redsla for *djinnane* satt djupe spor i han.

Om det er folk i stuen når jeg legger meg, da går det greitt og jeg får sove selv om jeg er alene på soverommet. Men om det ikke er andre mennesker i huset når jeg legger meg, da kan jeg ikke sove. Jeg blir redd. Jeg har hørt om *djinnene* fra jeg var tre år gammel, og all den angsten og redselen som jeg har for *djinnene* skriver

seg fra dette. Vi fikk høre om *djinnene* igjen og igjen og derfor så blir vi så redde for dem. Om jeg går i fjellet alene, da blir jeg også redd på grunn av *djinnene*. Vi fikk alltid høre om *djinnene*. Derfor forteller jeg ikke om *djinner* til mine barn, de vet ikke hva *djinner* er og derfor er de heller ikke redde (Fa16,s7).

Fatima fortel òg at før ho kom til Noreg var ho redd for å gå ut åleine etter det var mørkt. No er ho ikkje redd lengre, fortel ho og fortsett: ”Hvorfor? Jo, for i Norge er der ikke noen slike ting! Alt dette finnes der vi kom fra (Fa16,s7).”<sup>53</sup> Her blir *djinnane* sitt liv stadfesta til det eige heimlege kulturområde, men det er det ikkje alle som gjer. Ei sjiamuslimsk kvinne verkar ukomfortabel når eg spør henne om *djinnane*. Ho seier at ho er glad for at hennar born er friske og legg til at ho ser fleire born i Noreg som har ein *djind* i seg, enn ho gjorde i heimlandet (X45,s18). Sjølv om kvinna ikkje grunngir kva ho meiner, kan ein utifrå kva sjukdomar informantane fortel at *djinnane* er opphav til, oppfatte kvinna slik at ho meiner mentale lidingar. Men det kan òg vere utifrå ei eldre haldning til *djinnar* og sjukdom, der nokre fysiske handikap òg kunne vere årsaka av *djinnar*. Det fysiske og det andelega slik informantane skildra det i kapittel 4, kan vere to sfærer som er tett forbunde med ein annan. Det kan òg vere ei glidande overgang mellom kva ein ser som fysiske årsaker, og kva som tilhøyrrer den andelega sfæren. Sjølv om informantane her meir eller mindre skil mellom sjukdomsårsaker, fortel fleire at for å finne fram til kva som er årsaka, kan ein utelate det kroppslege fyrst. Det gjer ein fyrst ved å bruke *dawa yunani*. *Dawa yunani* heilar sjukdomen eitt hundre prosent, fortalte ei kvinne, om sjukdomen ikkje er svært alvorleg. Er den det, oppsøker ein alltid ein biomedisinar fyrst, men om dette ikkje hjelp, veit ein at årsaka ligg i den usynlege verda og *djinnane*, fortalte fleire av informantane i kapittel 4.2.

Saher fortel at *djinnane* berre er farlege når mennesket ferdast åleine, til dømes i fjellet. Ho fortel at når ein er ute i naturen kan dei ureine *djinnane* vere bakom deg. Då kan dei kaste stein på ryggen din eller få deg til å snu deg ved at dei klappar i hendene (Sa1,s1). Å vende seg om og sjå dei ureine *djinnane* kan synast å utgjere ei fare for menneska. Om ein ser *djinnane* uten å få løyve til det, kan òg vere ei fare for den som ser. Malie har høyrd frå far sin om ei slik hending, der katten hans eigentleg var ein *djind*. Kvar gong mannen utførde *namaz* (bønn) kom katten

---

<sup>53</sup> No oppstår det ein situasjon som leier til latter, då eg nettopp har fortalt om trua på både ”hulder” og ”underjordiske” i vår kultur.

og sette seg ved sidan av han. Ein gong måtte mannen legge ut på ei lengre reise og han måtte difor overnatte på turen. Han fann eit skur og fann ein dold plass der han kunne sove. Ved midnatt kom ei mengde kattar til skuret og rulla rundt og vart til små menneske. Hans eigen katt kom òg. Dei små menneska musiserte saman og katten hans spela vakkert på ein gitar. Ved solrenninga rulla alle rundt og vart kattar att. Mannen vart redd og tenkte at på grunn av det han hadde sett, ville katten hans bli ein fare for han. Neste gong når mannen utførte *namaz* kom katten som før. Då strauk mannen katten sin over ryggen og rosa gitarspelet hans. Men då sprang katten i augene på han og klora dei ut. Sidan var mannen blind (Maa1,s1).

Kanskje syner forteljninga til at menneska ikkje skal kunne avsløre *djinnane* sine eigentlege liv, eller korleis samlivnad *djinnar* imellom er? Frykta for *djinnane* er etablert frå barneåra, fortel Ali, og Saher skildrar ei redsle for å sjå ein urein *djind*. Fleire av informantane fortel om å bråvakne om natta. Då tenkjer dei med ein gong på at det er *djinnar* i rommet. Frykta for *djinnane* syner kor stor innverknad *djinnane* kan ha på det einskildra mennesket sitt kjensleliv og førestillingsverd.

Susan fortel om redsla for *djinnar* under den reinaste tida i året, den tjuesjuande *ramazan*. På denne særskilt reine tida er det mange som inngår *nekka / wādë*,<sup>54</sup> (ekteskap), fortel ho, fordi då vil ekteskapet bli særskilt reint og alt det dårlege som ein har hatt tidlegare i livet sitt, vert vaska vekk. I denne reine tida, fortel ho, vil *djinnane* oppsøke menneska. På grunn av redsle for at bruda skal bli besatt av ein *djind* denne natta, må andre kvinner vake og verne om henne (Sub12,s13f).

Som Saher indirekte fortalte at når menneska er saman, er der ingen fare for å bli utsatt for *djinnane*, fortel Susan at kvinnene vaktar den unge brura denne natta. Mennesket synes såleis å utgjere eit vern for kvarandre når dei er saman.

### **Hjelpande *djinnar*, kven kan sjå dei?**

Mehraban fortel at dei gode *djinnane* vernar ofte dei gode og reine menneska som er svært vakre. *Djinnane* går etter slike menneske og er saman med dei heile tida, men gode *djinnar* kan òg vere farlege, fortel Mehraban (t-Me3,s1). Mirijam fortel at eldre folk har fortalt henne at dei gode *djinnane* er svært glade i gode og reine menneske. *Djinnane* vil hjelpe slike menneske, seier ho, både når det gjeld sjukdom

---

<sup>54</sup> *Dari / pashto*

og ulukker. Dei reine *djinnane* hjelper dei gode menneska i det skjulte, seier ho, men ein kjenner på seg at dei er der (Mi6,s2). Sreia fortel at det berre er menneske som er veldig reine som kan sjå *djinnane*. Slike reine menneske er etterkommarane av profeten Mohammed, *saiyidane*. Både kvinnelege og mannlege *saiyidar* er reine menneske, fortel ho, og kan difor sjå *djinnane* (Sr15,s8). Aisha fortel òg at det finst fleire kvinner som kan sjå *djinnane* og at slike kvinner er særskilt reine (Ai17,s6). Mirijam formidlar til meg det mor hennar fortel: ”Mamma sier at noen [mennesker] har arv, og noen [mennesker] lærer fra andre mennesker, for eksempel fra disse folkene som har mye kunnskap og erfaring (Mirijam, Ai17,s6)”. Slike menneske er svært reine, fortel Mirijam og seier at særskilte heilingsspesialistar kan både sjå og tale med *djinnane* (Mi5,s1f). Små born kan òg sjå og tale med *djinnane*, fortel Aisha. Det er fordi born som er under åtte år er heilt reine og uskuldelege menneske (Ai19,s7). Mehraban forklarar dette litt annaleis. Ho meiner at det berre er born og menneske med særskilte personlegdomar, som kan sjå *djinnane*. Ho seier vidare: ”*Djinnene* går ofte til mennesker som er snille og vakre, og til svake folk. En *shaykh* (*sjeik*) som har en god fortid [har levd et fromt liv] og er et trofast menneske, kan se *djinnene* og snakke med de (t2-Me12,s3).” Mirjam fortel at òg vanlege menneske utan særskilt kunnskap eller arv kan sjå *djinnane*, der er ikkje berre imamar og mullaer, som kan dette. Menneska kan sjå *djinnane* når dei er ute og går på vegen, eller når dei er heime, fortel ho. Mirjam fortel at mor hennar, Aisha har sett *djinnar* fleire gongar. Desse *djinnane*, fortel Mirijam, var veldig reine og gode *djinnar* og dei ville berre hjelpe henne (Mi39ff,s12f). Aisha fortel om då ho såg ein *djind* som barn. Ho var omlag sju eller åtte år og var åleine heime medan mora hennar var ute for å gjere innkjøp. Aisha ser at mora kjem heim og spring mot henne og ropar ”Mamma!”. Mora forsvant ned kjellartrappa og Aisha sprang etter. Der såg ho at mora gjekk tvers igjennom kjellarveggen. Aisha leita etter henne, men ho var borte. Etter to timar kom mora heim frå marknaden. I ettertid forstod Aisha at det var ein *djind* som hadde teke mora sin ham på seg. Ho vart ikkje redd, fortel ho, fordi denne *djinden* såg heilt lik ut som mora. *Djinnane* kan forvandle seg, fortel Aisha, og kan kome til deg i form av nokon du er glad i. Ho har òg sett ein *djind* som tok ham av eit lite barn som låg og sov. Når Aisha bøygde seg over barnet, forvandla det seg til ein katt og sprang sin veg. Ho var omlag fjorten år då dette hende. Aisha fortel at fordi ho ikkje slo etter katten, gjorde *djinden* ikkje noko

vondt mot henne. *Djinnane* vil heller hjelpe menneska om dei ikkje gjer dei noko vondt, fortel ho (Ai2f,s1f).

### 5.1.2 Oppsummering *djinnar* generelt

Fleire av informantane syner til at *djinnane* er svært glad i snille og vakre mennesker. Vakre mennesker er såleis skildra på same måten som reine og gode mennesker, som trekk dei reine og gode *djinnane* til seg. Gode *djinnar* og menneske tener Gud.

Dårlege menneske derimot, trekk til seg dei dårlege eller vonde *djinnane*. Dei er skildra som svært stygge og skitene. Desse *djinnane* priser ikkje Allah eller les i Koranen, fortel ei av kvinnene. Dei ureine *djinnane* er farlege for menneska og kan bli verande i menneskekroppen om *djinden* fyrst har teke den som bolig. Ei kvinne skildrar at ein *djind* kanskje kan bli verande i mennesket som har vore besatt, noko som kan syne seg i eit ubalansert sinn. I *yunanimedisinen*, og i islamsk medisin, er balanse eit mål for heilinga, då balanse er sett på som mennesket sin naturlege tilstand. *Djinnar* kan såleis vere årsak til ubalanse. Og om eit menneske skadar ein *djind*, og det gjeld *djinnar* generelt, pådreg mennesket seg ei utlikning av hendinga.

I motsetnad til *dawa yunani* synes det å vere ei felles haldning blandt informantane at når det gjeld *djinnar* og mennesker, er det likt som trekk likt til seg. Det same gjeld ved skade eller drap påført *djinnane*, då må likt utliknast med likt. *Djinnane* blir forklart som enten å tilhøyre Gud ved å vere gode, reine og vakre muslimar, eller *Shaytan* ved å vere vonde, stygge og skitne. Som eg synte til i kapittel 3 og 4, hevdar Khan (1986) at å forstå skapinga, er viktig for å forstå helse og sjukdom innafor islam. Kanskje kan ein sjå dette som ein analogi mellom *shaytan* sin konkurranseiver for å vinne menneska sine sjeler, som eit kosmologisk drama i menneska sitt indre, men òg til det ytre livsmiljøet. Her er dei vonde *djinnane* skildra som at dei forsøker å overta menneska sine medvit, medan dei gode *djinnane* prøver å åtvare menneska mot komande farer. Og om dei går inn i eit menneske, går dei fort utatt, fortel informantane, for dei reine *djinnane* vil hjelpe menneska og gjer vanlegvis ikkje noko vondt mot menneska. Slik som dei reine menneska trekk til seg dei reine *djinnane*, fortel informanten at reine stadar òg tiltrekk seg dei reine *djinnane*. Rein tid, derimot, synes å vere ein meir uklår



tiltrekningskategori. Om rein tid trekk til seg dei farlege *djinnane* eller ikkje, og i tilfelle kva som kan sjåast som ei årsak til dette, er eit spørsmål eg kjem attende til om litt.

Alle syner til *djinnane* som andevesen av ein varm kvalitet, som små lys eller små flamar. Ein kan såleis seie at motsetnaden mellom *djinnane* og menneska i eit felles livsmiljø, syner seg i at *djinnane* er skapt av eit material som er *garm*, og menneska er skapt av eit material som er *sard*. Ein annan motsats mellom dei to skapnadane, er at menneska vanlegvis berre ser den fysiske verda og difor ikkje alltid kan sjå *djinnane*, medan *djinnane* som oftast er usynlege, alltid kan sjå menneska. Det er derimot eit andevesen som synes å overskride skilnaden mellom den synlege og den usynlege verda. Ho er ein av dei farlegaste *djinnane* og ho er alltid ei kvinne.

### ***Shishāk*<sup>55</sup>, ei urein kvinne, ei heks eller ein kvinneleg *djind*?**

*Shishak* er ein urein *djind*, fortel Saher og seier at ei *shishak* er alltid ei kvinne. Ho vaskar seg ikkje verken på kroppen eller i håret, seier ho (Sa1,s1). Aria fortel likeins og legg til at slike kvinner heller ikkje byter klede eller klipp neglane sine, verken på føtene eller hendene. Om ein held fram slik, fortel Aria, blir kvinna ei *shishak*. Aria fortel at heime brukte ein alltid å seie at ei kvinne som sov med mange menn var ei *shishak* (Ar28,s12f). Her framstår ei *shishak* som ei prostituert, men både Aria og Saher vektlegg at det er fråver av reining som omskaper ei kvinne til ei *shishak*. Ei av kvinnene fortel at far hennar møtte ei *shishak* når han var oppe i fjellheimen. Her var *shishak* saman med ein *djind*katt. Faren fortalte henne at *shishak* lever inne i djupe fjellkløfter i fjella saman med *djinnane*. Ho var kjempelang, med lange neglar og hår og han var svært redd, fortel kvinna. Kvinna skildrar henne omlag slik som andre skildrar ein *deu*<sup>56</sup>, men ingen talar om dei to skapnadane i samanhang med kvarandre (X12,s4f). Parvin (Za27,s10) fortel at *shishak* er det same som *djind*, men at ho trur at *shishak* er ein fantasi og

---

<sup>55</sup> Fleire ulike informantar bokstaverar ordet slik: *shin yā shin hē kāf / qāf* = *shishak* Eg har ikkje funne dette ordet nokon stad, men finn eit liknande ord *sihāk* hjå Juynboll (1997:565f, *E.I.* bindIX) som blir nytta om ei anna ”skitten” kvinne, ei som utøver ei lesbisk kjærleiksakt.

<sup>56</sup> *Deu* er ein svært farleg mannleg *djind*, men informantane fortel ikkje så mykje meir om karakteren til denne *djinden*, men skildrar han omlag som dei skildrar den fysiske utsjånaden til ei *shishak*. *Deu* blir skildra som å vere ein av dei *djinnane* som opptre i rita *qasida pokhtan*, sjå kapittel 5.3.

samanliknar henne med vår heks.<sup>57</sup> Det finst ingen verkelege *shishak* meiner Parvin. Kamran fortel at *shishak* er det same som ein *djind*. Kamran seier: ”*Shishak* er det same som noen syke damer som ikke har vasket seg. De har lange negler og er helt ville og de dreper. (...). De er akkurat slik som *djinnene* som finnes i ruiner og ute på landsbygda (Kamran, Za27,s10)”. Sreia legg til at ei *shishak* har veldig mykje hår på kroppen. Ho er stor som eit troll og gjer vonde ting mot menneska. Om ei kvinne ikkje vaskar seg på førti dager, seier Sreia, då er ho ei *shishak*, og etter eit år blir ho som *madare balla*, understrekar ho (Sr16,s9).<sup>58</sup> Susan fortel at *madare balla* er alle *djinnane* si mor og at ho er den største og farlegaste av alle *djinnane* (Sub23,s12f). Susan og Sreia fortel at farbror til Susan møtte ei *shishak* ein gong han var ute på jakt i Afghanistan. Då han prøvde å skyte henne, forvandla ho seg til hundrevis av *shishaker*, fortel Susan. Fordi onkelen hennar fekk tak i håret til *shishaken*, kunne han tvinge henne til å framseie ein lovnad om aldri å skade menneska (Susan og Sreia,Sr17,s9-10). Krafta til ei *shishak* ligg i håret hennar og når ein har fått tak i dette, har ein kontroll over henne. Susan fortsett og seier at kanskje dette er eit litt gammaldags syn eller noko som gamle damer tenkjer på, men at mor hennar understrekar at det er svært viktig å vaske seg:

Mamma sier at det var sånn i gamle dager, at de gamle sa at en må passe på barna sine. De skal vere rein på kroppen, de skal bare spise reine ting, og klærne deres skal vere reine. Så skal en alltid vere rein når en ber. Dette er for at *djinnene* ikke skal ødelegge barna. Det var slik mamma forklarte dette (Sr17,s9f).

Reinleik er såleis viktig både for å unngå dei ureine og vonde *djinnane*, og for ikkje å ende opp som ei *shishak*. Mehraban fortel at ei *shishak* er eit menneske og alltid ei kvinne, men ho trur at det var i gamal tid folk trudde at ei *shishak* var ei sjuk dame som kan drepe menneska (t2-Me13,s3). Som Parvin, fortel Mehraban at ei *shishak* liknar ei heks, og ho er svært gamal. Meheraban fortel: ”Vi sier at et nyfødt barn de første førti dagene ikke kan vere alene, men at der alltid må vere to eller tre som passer på det. Det er fordi vi er redde for at *shishak* kommer. Vi tror at hun kommer og tar barna (t2-Me13,s3).” Eg fortel at eg har høyrte at *Madare balla* var farleg for

---

<sup>57</sup> Samanlikninga med ei heks er informantane sine eigne samanlikningar, og er ikkje oppstått gjennom kulturspeglung.

<sup>58</sup> Informanten bokstaverar namnet slik, men uttalar det som ”madare bela”.

nyfødte, og Mehraban meiner at dei to er den same skapnaden. Ho fortel at desse forteljingane er vanlegast ute på landsbygda, ein høyrer ikkje slike forteljingar frå byen, seier ho (t2-Me14,s3).

Det uklart for meg kva informantane meiner at ei *shishak* er. Mehraban seier ho er eit menneske, men at *shishak* og *madare balla* er den same skapnaden. Ho fortel òg at forteljingane om *shishak* er forteljingar frå ei gamal tid. Sreia fortalde at *madare balla* er alle *djinnane* si mor. Dei fleste av informantane synes å vere einige i at ei *shishak* tilhøyrer gruppa ”*djinnar*” og fortel at ei *shishak* held til i ruinar og i fjellkløfter. Når barn blir født, er ho skildra som eit trugsmål ved å ville stjele barna ifrå foreldra sine. *Shishak* er skildra som ei av dei farlegaste *djinnane*. Men det er ikkje alle i Afghanistan som trur at *djinnane* utgjer ein reell fare for menneska og at dei kan besette eit menneske.

### **Finst *djinnane*?**

Ali (Fa25,s11) fortel at trua på *djinnar* er ulik i Afghanistan. Det finst afghanarar som ikkje aksepterer at det finst *djinnar* og dei sier: ”Jeg aksepterer ikke *djinner*, spør du meg hvorfor? Ja, hvor er *djinnene*?” Men så er der mange i Afghanistan som seier at dei har sett *djinnar*, fortel han (FA10,s5). Verken Ali eller Fatima er heilt sikre på kva dei sjølve meiner om *djinnane*. For som Ali seier så står det i Koranen at både menneske og *djinnar* er Allah sine skapnader.

Ei sunnimuslimsk kvinne<sup>59</sup> fortel at der er folk som er *roshan fekr*, klårsynte, som held det for feil å tru at eit menneske kan bli besatt av ein *djind*. Dei seier at det er feil og at personen berre er *asāb*, deprimert eller nervøs. Men seier ho, sjølv om slike klårsynte folk ikkje tenkjer så mykje på *djinnane*, tyder ikkje det at ein ikkje trur at *djinnane* finst, seier ho. For *djinnane* er omtala i Koranen, difor finst dei. Saher fortel at i Koranen kan ein lese om *djinnar* og menneske på same stad, at det står skrive om dei saman, så *djinnane* finst, seier Saher (Sa24,s13). Malie fortel at det er menneske som tenkjer mykje på *djinnar*. For eksempel at det ikkje er bra å la eit barn sove åleine, for då kan *djinnane* kome. Om det skjer, fortel ho, vil barnet få problem. Det står om *djinnane* i Koranen, seier ho, at dei skaper

---

<sup>59</sup> Her anonymiserar eg på denne måten, på grunn av fare for attkjenning og oppkopling mellom pseudonym og hending. Jamfør kapittel 1. 3. 4. 3. og 1.3.7.2. Det eg vann på denne forma for anonymisering, er at eventuelle dikotomiar mellom sjia- og sunnimuslimar vil bli tydelege.

problem for menneska og ho fortsett: ”Men jeg tenker på Gud, ikke på *djinnene*. Om menneskene ikke lager problem for *djinnene*, lager ikke de problemer for menneskene (Maa6,s3).”

Det framkjem tydelig at nokre av informantane er ambivalente til *djinnane*, og særskilt til skapnaden *shishak*, og nokre avfeier alle sær-gruppene av *djinnar*, men ikkje *djinnane* i seg.<sup>60</sup> *Djinnane* er akseptert innafor offisiell islam og trua på *djinnane* spring ut frå ein arabisk før-islamsk kultur (Macdonald ([Massé] 1965:547f). Denne trua er ikkje spesifikk for Afghanistan, men er ei tru som har fylgd utbreiinga av islam til nye ikkje-arabiske kulturområder. Her erstatta *djinnane* dei heimlege andevesena, eller vart ein del av den heimlege vesensgruppa (Chabbi 2003:49). *Djinnane* kan såleis ha fått verdi som hovudgruppe i Afghanistan, der dei eldre heimlege vesena, som til dømes ei *shishak*, vart innordna denne kategorien.

### **Menneske og *djinnar* i same livsmiljø.**

*Djinnane* er som oftast usynlege for menneska. Nokre fortel at ein kan sanse at dei gode og hjelpande *djinnane* er i nærleiken, medan dei vonde *djinnane* er forbunde med til dømes ei brå oppvakning eller å brått falle inn i sjukdom. Fleire av informantane fortel at dei er redde for *djinnane*. Nokre legg redsla til dei mange forteljingane dei har vakse opp med, samtidig som dei synes å vere sikre på at *djinnane* finst.

Samlivnaden mellom menneske og reine og ureine *djinnar*, slik informantane fortel har sitt opphav i skapinga av Adam, då *shaytan* og hans meister*djinnar* gjorde opprør mot Guds påbod og den etterfylgjande konkurransen mellom *shaytan* og Gud. I kapittel 3 og 4 synte eg at om ein vil forstå islamsk medisin, må ein sjå heile skaparverket som eitt. Utifrå skapinga, er både *djinnar* og menneske Gud sitt skaparverk. *Djinnane* si opprinnelege oppgåve var å teste menneska, men ikkje meir enn menneska skulle klare å handtere, då det skulle ikkje gå utover menneska sine liv og helse. I og med *shaytan* sitt opprør og *shaytan* sine følgjesvener, *djinnane* og dei vonde menneska som let seg influere av desse, kan ein spørje om ein frå ein slik synsvinkel kan sjå på menneska sitt livsmiljø som eit avvik frå den opprinnelege intensjonen. Godt og vondt, reint og ureint, vakkert og stygt, er omgrep informantane nyttar til å lage skilje mellom dei ulike skapnadane.

---

<sup>60</sup> Ulike særgrupper i tillegg til *shishak* er *deu* og *pari*.

Reinleik kan såleis vere det gode og det vakre, som karakteristika ved den opphavelige røyndommen. Medan menneska og *djinnane* i det jordiske fellesmiljøet, er skild ut som anten å vere reine eller å vere ureine. Dei ureine *djinnane* er både skitne og stygge. Ikkje vaskar dei seg, ikkje les dei i Koranen og ikkje prisar dei Allah, fortel ein informant. Dei reine *djinnane* derimot respekterer Allah, Koranen og reine menneske, som *saiyidane*, fortel ein annan informant.

*Saiyidane* er skildra som å vere svært reine menneske då dei er etterkomarar av profeten Muhammed. Likeins, seier nokre, at born under åtte år òg er uskuldige og reine menneske. Men menneske utan profetisk genealogi, kan òg leve eit reint og godt muslimsk liv, og såleis trekke dei gode og reine *djinnane* til seg.

I lys av skildringane kring reine og ureine *djinnar* over, er det å vere rein noko som inneber både reining via vasking, det vil seie fysisk reining, og reining ved å overhalde Gud sine påbod, som ei meir andeleg eller sjelsleg reining.

### **Rein og urein tid**

*Namaz*, tidebøna, er rein tid. I denne tida er det fare for at *djinnane* kjem. Ei kvinne fortel at kvar gong ein mann utførte *namaz* kom *djindkatten* og sette seg ved sidan av han under bøna. Sjølv om forteljinga hadde ein dårleg utgang for mannen, syner denne delen av forteljinga at det måtte vere ein rein *djind*, då rein tid trekk reine *djinnar* til seg. Reine *djinnar* er òg muslimar. Ei anna rein tid er den heilage natta under *ramazan*, som er den reinaste tida i heile året, fortel ei kvinne. I denne natta kan alle tidlegare synder bli vaska vekk. I denne reine tida er faren for *djind* stor. Ei ung brud må difor vakast over av fleire kvinner. Men i forhold til formelen ”likt tiltrekk seg likt” så ville den reine tida berre trekke reine *djinnar* til seg, så kvifor er faren så stor?

Kate Ø. Jacobsen syner til at *djinnane* er lenka under fastemånaden, men at i denne heilage natta, *laylat al-qadr* er det mulig for særskilt fromme [reine] menneske å få kontakt med andre sfærer, anten den guddommelege verda eller med *djinnane*. Ofte går dette galt, seier ho, då det er vanskeleg for menneska å kontrollere denne kontakta (1997:52). Tap av kontroll, skjer mellom anna når mennesket søv, seier islamforskarer A. Kevin Reinhart. Han tek opp temaet i forhold til reiningsføreskriftene i lovtekstane. Medan ein søv blir ein urein, seier han, ved at ein i tilstanden søvn taper sitt medvit. Å tape medvitet blir oppfatta som forureinande (Reinhart 1990:12). Kanskje kan dette gi ei tilleggsforklaring på kvifor

ei brur under rein tid må vakast over av andre kvinner, i tillegg til at menneska vernar kvarandre ved å vere saman. Om brura søv, blir ho urein då ho er umedviten, og dei ureine *djinnane* kan kome. Fleire informantar fortel om redsle for *djinnane* under søvn, og om ein vaknar brått, tenkjer ein på at *djinnane* er tilstades. Dette kan òg vere ei forklaring på at nyfødte born må vakast over av to til tre personar dei fyrste førti dagane av sitt liv. I denne perioden er livet prega av å pendle mellom mat og søvn.

Det Reinhart påpeikar om tap av medvit, kastar òg eit lys over mennesket sitt tap av medvit under besetting av ein *djind*. Reinhart seier at fordi mennesket taper medvit og dermed sjølvkontrollen under søvnen, må ein reine seg når ein vaknar. Profeten var ikkje trongd om ei slik reining om morgonen, då sinnet hans alltid var vakent sjølv om auga var attletne. Reinhart har ein interessant parallell mellom eit tap av medvit og eit tap av sjølvkontroll, som årsak til at mennesket treng reining etter søvnen (Reinhart 1990:11f). Å tape sitt medvit er å tape kontroll over seg sjølv. Dette synes å vere særst tydeleg når eit menneske blir besatt av ein urein *djind*. I lys av reiningsføreskriftene kan då tap av medvit med ein er "vaken" difor vere ekstra forureinande.

Sjølvkontroll og medvit kan òg korrelerast til ord som måtehald og balanse som er helseidealet i *dawa yunani*. Mennesket må vere vaken for kva slags kosthald ein har, og kor mykje ein et av ulike matvarer som er *garm*, varm og *sard*, kald. For å ha ei god helse må ein halde ein balanse mellom dei to motsatte kvalitetane. Sjølvkontroll og medvit er såleis tilstandar som bringer helse til menneska, medan tap av sjølvkontroll og av medvit, er forureinande tilstandar som kan gjere mennesket sjukt. I lys av denne teorien, kan eit menneske som er forureina, trekke til seg dei vonde *djinnane* og såleis utsette seg for stor fare. Sjølvkontroll og medvit er her helsebringande tilstandar. Likevel synes menneska i det afghanske livsmiljøet alltid å vere utsatt for sine motsatsar. Motsatsar som kjem fram i mitt materiale, er motsatsane mellom rein og urein, både når det gjeld menneska, *djinnane*, stader og tid. I tillegg syner tilstandar med medvit og kontroll (å vere rein, vakker, god, muslim) vere motsats til umedvit og tap av kontroll (urein, stygg, vond, ikkje-troende). Dei siste tilstandane er då indikatorar på forureining. Det synes å vere ein viktig indikator på eit godt muslimsk liv, at ein reinar seg både fysisk og sjelsleg.

### 5.1.3 Overskriding av grenser

Mennesket kjem i ulike situasjonar over i motsatte tilstandar, slik ein til dømes gjer ved å pendle fram og attende mellom søvn og vaken tilstand. Ulike tilstandar kan skiljast ved ”grenser” og ”grenseovergangar”. Slike grenseovergangar skildrar antropologen Mary Douglas som òg tek føre seg kategoriane ”rein” og ”urein”. Sjølv om mykje av Douglas sine synspunkt og hennar forskarståstad skil seg frå mine, er nokre av dei teoriane ho presenterar interessante analytiske modellar for mitt materiale. Men, dei må modererast og omtolkast litt for å passe som reiskap på mitt materiale.

Mary Douglas taler om menneskekroppen sine ytre grenseområder som hud og opningar til kroppen sitt indre, som ulike møtepunkt mellom potensielt farlege krefter i grenseområda. Ho liknar faren med farer knytta til eit samfunn, eller som i sitatet under, yttergrensene til ”sosiale strukturer.”<sup>61</sup> Ho seier:

Kroppen er en modell som kan stå for et hvilket som helst avgrenset system. Kroppens yttergrenser kan representere alle slags grenser som er truet eller som befinner seg i faresonen. (...). Vi kan umulig greie å fortolke ritualer omkring avføring, morsmelk, spytt og så videre, dersom vi ikke er villige til å se kroppen som et symbol på samfunnet, og se de krefter og farer som kjennes fra sosiale strukturer, reproduert i miniatyr i menneskekroppen (Douglas 1997:121-122).

Kroppen representerer her eit mikrokosmos av det makrokosmiske samfunnet. Forureining blir såleis noko som overskrid grensene som konstituerar dei to kosmosmodellane i seg. Dette omgrepsparet nyttar både Khan (1986) og Good og Good (1992) i forhold til menneske som eit mikrokosmos av det kosmiske menneske. I dette kapittelet derimot, ser eg på menneske og *djinnar* innafor ein fellesarena. Mitt fokus i oppgåva er mennesket sitt tilvere i eit livsmiljø der usynlege krefter kan ha særskilte betydningar for menneska sine liv og helse. Og eg spør i tillegg om muslimsk praksis og kosmologi kan sjåast som eit både òg i forhold til dikotomiane, til dømes ”stor” og ”liten” og ”folkeleg” og ”normativ” som eg tok opp i kapittel 2. Mitt fokus er såleis ikkje kring kroppen i seg eller

---

<sup>61</sup> Douglas (1997:108) seier at ho nyttar ”sosiale strukturar” på ulike vis, til dømes om særskilde situasjonar der individuelle aktørar er medviten seg sjølv romsleg sett, innafor eit større eller mindre område.

kroppen sine indre substansar som forureinande, men korleis kvalitetar som "rein og urein" og "garm og sard" kan påverke menneska sine liv og helse. Sjølv om eg tek føre meg menneska sitt livsmiljø, er eg ikkje ute etter ei samfunnanalyse slik Douglas er. For å kunne nyttegjere meg hennar modell, må eg difor modifisere Douglas sine omgrep "kropp" og "sosiale strukturer" eller "samfunn".

Om ein erstattar den fysiske "kroppen" i Douglas sin teori med "menneske", utvidar ein omgrepet til òg å omhandle meir enn dei fysiske substansane. Mennesket omhandlar såleis både den fysiske kroppen, men òg den sjelslege og andelegje dimensjonen. Vidare må eg spesifisere Douglas sitt omgrep "sosiale strukturar" ved å definere det til å omhandle "det afghanske livsmiljøet". Dette livsmiljøet er felles for menneska og *djinnane*. Dermed blir modellen ein reiskap som kan hjelpe til å synleggjere kva slags krefter og verknader som er innvolvert mellom menneska og *djinnane* i eit felles livsmiljø. Grensene mellom mennesket og *djinnane* vil her vere både mennesket sitt indre liv, og grensene mellom den synlege og den usynlege verda. Grenseområdet kan nokre gonger vere det fysiske miljøet, då *djinnane* til dømes kan halde til under eit tre, inne i husa, i og ved ruinar eller i og ved gravlundar. Andre gonger kan dei vere ikkje-fysiske, sett frå menneska sin ståstad, då *djinnane* ofte er usynlege. Dei usynlege *djinnane* er ei av årsakene til at menneska kan kome til å skade ein *djind* fordi ein ikkje ser dei.

Douglas skildrar grenseområda mellom kropp og samfunn, som eit område som både har ei potensiell kraft i seg og ei potensiell fare (1997:127). Forureiningsfaren i mitt materiale er kontakta mellom dei to vesensartane, utifrå kvalitetane "rein" og "urein". Dei gode og reine *djinnane* fortel informantane, kan hjelpe menneska på ulike vis. Dei gode *djinnane* kan såleis representere ei potensiell god kraft, medan dei vonde og ureine *djinnane* kan representere potensielle farer. Likevel er alle *djinnar* farlege om dei blir utsette for overgrep frå menneska. Skiljet mellom den usynlege og den synlege verda kan òg forståast slik Douglas gjer når ho framsett teorien om kontrastar mellom form og det formlause omkring forma. Denne dikotomien kan forklare ei oppdeling av symbolske og psykiske krefter, hevdar ho. Ho seier: "ytre symbolikk opprettholder den eksplisitte sosiale struktur, og indre, formløse psykiske krefter truer den fra ikke-strukturens side (Douglas 1997:108)." Douglas sitt omgrep "ytre symbolikk" blir i materialkonteksten "kosmologi", og "form" blir både mennesket i seg, og det



synlege livsmiljø, medan ”ikkje-form”, eller ”formlause psykiske krefter”, vil utgjere *djinnane* som trugar menneska sitt balanserte og helsesame liv. Rituell ureinheit, seier Douglas, oppstår når forma, her menneska sin kropp, blir angripen av det formlause, her *djinnane* (Douglas 1997:112).

Douglas hevdar òg at forskjellen mellom indre og ytre krefer, ofte heng saman med krefter ein kan kontrollere eller ikkje (1997:107). Indre og ytre krefer utgjer både fysiske og moralske krefter i mitt materiale, der ”likt tiltrekk seg likt”. Sjølv om tiltrekningskrafta kanskje ikkje direkte kan kontrollerast, har menneska likevel ein viss kontroll ved å leve liva sine som reine og gode muslimar. Ein god muslim trekk reine *djinnar* til seg, og nokre skildrar forholdet mellom dei, ved at dei reine *djinnane* fyl det gode mennesket overalt der det ferdast, og kan hjelpe det om mennesket får behov for deira hjelp. Eit godt og reint menneske er likevel i fare om det skadar ein *djind*. Her overskrid mennesket, om enn umedvite, den gode samlivnaden, ved å påføre motparten skade. Skaden blir hemna etter prinsippet ”likt utliknar likt” alt etter skaden sin alvorsgrad. Det er såleis gjensidige trugsmål og farer mellom menneska og *djinnane* i det same livsmiljøet. Trugsmålet er symbolisert ved ei brutalisering av kontakta mellom dei to vesensartane, og kan difor indikere at dei to delane av livsmiljøet, det usynlege og det synlege skal vere separate for menneska, men ikkje for *djinnane* som kan krysse grensene og ikle seg kva form dei vil. I tillegg har *djinnane* i utgangspunktet ein større kontroll over livsmiljøet enn menneska, då *djinnane* alltid kan sjå menneska og det fysiske livsmiljøet.

Informantane skildrar *djinnane* sin natur som små lys eller flammer. Innafor muslimsk kosmologi er dei òg skildra som flamme-eim (Macdonald 1965:547f) og som røykkvervlar, solvarma luftspeglingar, eller uforma vesen skapt av gjenklang av varme (Chabbi 2003:48).<sup>62</sup> Alle desse kvalitetane har til felles at dei er bivrande og flyktige, og har ein ”immateriell” konsistens. Om ein ser på *djinnane* utifrå ein slik konsistens, kan det vere det som gjer *djinnane* i stand til å innta mennesket sin jordiske natur. I denne substanskonteksten kan ein halde *djinnane* for å vere *garm*, varm og menneska for å vere *sard*, kald. Ein kan såleis sjå livsmiljøet som eit miljø mellom *garme* og *sarde* substansar. Som substansar burde dei to kvalitetane kome i

---

<sup>62</sup> ”Wreaths of smoke”, speglingar av ”the burning air of the solar day” eller ”unformed beings created from the reverberated heat”. Jacqueline Chabbi (2003:48).

ein harmonisk balanse for å kunne leve godt i det felles livsmiljøet. Men slik er det ikkje, og difor oppstår forureining og blodhemn. Årsaka til ubalansen finn ein i skapingsforteljinga av Adam, der *shaytan* gjer opprør mot Gud og innleiier ein konkurranse om menneska sine sjeler, slik ein informant fortel om innleiingsvis i dette kapitlet. *Shaytan* sin konkurranse om makt over menneska kan såleis sjåast som eit kosmologisk drama i mennesket sitt indre når mennesket er besatt av ein vond *djind*, i dette drama står *shaytan* i posisjon til å vinne konkurransen. I skaparverket skal ikkje *djinnar* leve i menneska sin kropp. Dei gode *djinnane* aksepterar dette, går fort ut att og gjer ingen skade.

Teiknet på at eit menneske har ein vond *djind* i seg syner seg fyrst kring mennesket sin munn. Det fyrste som skjer er at mat eller spytt renn ut av munnen. Armar og bein blir stive av kramper, og mennesket taper sitt medvit. *Djinden* tek no over styringa av heile mennesket og skyv menneske si røyst til sides for å tale sjølv. Ei kvinne fortalde kor raskt dette kan gå, om ein *djind* entrar eit barn, er det som eit raskt slag mot hovudet. I slike sjukdomstilstandar må mennesket oppsøke særskilte spesialistar, som er tema for neste kapittel-del.

Menneska og *djinnane* skal difor ikkje intervenere i kvarandre sine liv, men halde seg til sine områder av livsmiljøet for å oppretthalde ei god helse og eit godt liv. Reining står sentralt i denne oppretthaldinga. Om ei kvinne ikkje reinar seg på førti dagar, blir ho ein *djind*, ei *shishak*, fortel to av informantane. Om ho held fram på same viset eit heilt år, blir ho som *madare balla*. Fara med ei *shishak*, fortel ei kvinne, er at ho kan stjele eit nyfødt barn, difor er dei særskilt vakne kring barnet dei fyrste førti dagane. Eit lite barn er særleg utsatt for *djinnar*, noko som kan ha samanhang med at eit lite barn søv mykje. Likevel, det informanten syner til her, er at ei *shishak* kan kome i fysisk forstand og fysisk røve til seg barnet. Difor kan vakthaldet syne til eit fysisk vern, og ikkje berre det medvitne i seg. Informanten si skildring liknar den afghanske skapnaden *mader'Ol* som Louis Dupree skildrar, som kan stjele eit barn bort frå foreldra sine (1973:106). Robert A. Canfield syner til ein liknande skapnad som har kraft til å stjele eit menneske sine organ, ofte levera, særleg frå eit nyfødt barn (Canfield u.å.).

Andre informantar skildrar ei *shishak* i samband med menn, og som ei fare for menn. Om ei *shishak* går frå å vere eit menneske og til å bli ein *djind*, så skjer kvalitetsendringa ved at ho ikkje reinar seg sjølv. Fokuset på reininga synes å ligge i ei fysisk reining.

Kate Ø. Jacobsen som forskar på islamske ritual, hevdar at den rituelle reininga er omtala i Koranen og hadithane, men mest systematisk i lovsamlingane, *fiqh*. Her står det detaljerte skildringar om korleis menneska skal reine seg. I reiningsritualet blir alle forkastelege handlingar vaska vekk frå kvar einaste kroppsdel, sjølv frå tåneglane (Østergaard Jacobsen 1997:46). Reiningsfokuset ligg her på å reine vekk forkastelege handlingar. Å ikkje vaske seg er ei forkasteleg handling og å vere skitten er forkasteleg. Om ein ser på konsekvensen av å ikkje vaske seg over lang tid i det afghanske livsmiljøet, kan ein kanskje sjå ein parallell til å halde fast på sine forkastelege handlingar. Om eit menneske såleis ikkje overheld reinleiksreglane, taper det sin status som menneske og blir ein vond *djind*, ei *shishak*. Kan ein då seie at ei *shishak* er ei som har teke vare på sine forkastelege handlingar, og at ho difor har skifta ontologisk status frå å vere eit menneske til å vere ein *djind*? Ei slik forkasteleg handling knyt ei informantkvinne til at ei *shishak* har vore eit menneske som har hatt seksuell omgang med mange menn. Om ho held fram med slike forkastelege handlingar, blir ho ei *shishak* som er ei fare for andre menneske. Ved at ho blir likna med ein urein *djind* kan ho òg vere forureinande. Kanskje er ho eit vesen som lever i grenselandet mellom den synlege og den usynlege verda, og utgjer her ei potensiell forureiningsfare for menneske som kjem i kontakt med dette grenselandet på ulike vis. Som eit grensevesen er ho kanskje både eit menneske og ein *djind*. A. Kevin Reinhart hevdar derimot at det berre er ulike ting som er forureinande, aldri eit menneske. Om levande vesen er involvert, seier han, må vesenet sjåast utifrå eit genetisk eller sosio-historisk lys (Reinhart 1990:6-8). Frederic M. Denny (1985) bruker omgrepet ”natur”, og seier at ulike ting har ulik status, der nokre ting, til dømes dyr som gris og hund, er urein av natur (Denny 1985:69).

Det synes ikkje å vere ein særskild genetisk arv som leiar eit menneske til å bli ei *shihak*. Ein kan heller ikkje sjå overgangen mellom menneske til *djind* utifrå ein sosio-historisk prosess, men det er eit tidsaspekt involvert med førti dagar utan reining. Om ei *shishak* skulle ha endra sin ontologiske status, har ho endra sin natur. Eit slikt ontologisk skifte i samband med forureining, stiller Reinhart seg tvilande til (1990:22f). Forsking kring reinleikslovene, slik eg forstår Reinhart, har ofte ontologiske endringar som ein underliggande tone, men utan at dette blir sagt beint fram. Han seier òg at det er uklart om dei islamske rettslærde meinte at så var tilfelle, og held fram at om ureinheit var forureinande, var det berre å vaske den

vekk.

Spørsmålet blir likevel ståande, meiner eg, for kva skjer når eit menneske ikkje vaskar desse forureinande substansane vekk? Reinhart både spør og svarar, og seier: "What's wrong with being impure? And I believe the Islamic answer is, Nothing at all" (Reinhart 1990:21). Eg han ikkje svare for dei islamske rettslærde, men informantane mine ville nok protestert kraftig på hypotesa til Reinhart. Ureinskap, moralsk og fysisk, står sentralt i oppretthaldinga av eit godt og helsesamt liv. Frederick M. Denny bekrefter informantane sitt syn då han hevdar at å unngå forureining har ei uvurderleg betydning for alle muslimar og er eit av dei mest framstående indikasjonane på den generelle bipolaritet som ein finn innafor islam (1985:70).

### **Det sjelelege i rein og urein**

Når det gjeld vern mot *djinnane* er det i tillegg til fysisk reinleik, ein indre reinleik, ein indre moralsk kvalitet som ofte synes å vere i fokus. Ein god muslim trekk dei gode muslimske *djinnane* til seg, og ein dårleg muslim trekk dei dårlege og ureine *djinnane* til seg. Denny hevdar at reinleiksomgrepet *tawhīd* er knytta til dei fem pliktene ein muslim må utføre, og at rituell reining i seg er ein omfattande prosess som krev ei detaljert utgreiing, men han seier at Muhammed skulle ha sagt at reining er halve trua, og at nøkkelen til paradiset er *namaz*, og nøkkelen til *namaz* er reining (1985:64). Som ei av kvinnene sa om dei ureine *djinnane*: Ikkje vaskar dei seg (fysisk reining), ikkje prisar dei Allah eller les i Koranen (andeleg reining).

Som eg tidlegare har synt til, er skapinga sentral i heilingstradisjonen når ei tek føre seg tema kring islamsk medisin (jmf kapittel 3, og islamsk medisin). Ein informant fortel innleiingsvis i dette kapittelet, at bakgrunnen for at *shaytan* og dei vonde *djinnane* hans kom inn i verda, ligg i *shaytan* sin inngåtte avtale med Gud. Eit menneske er likevel reint når det blir født og blir halde for reint fram til ein viss alder. Når mennesket er eit barn, er det ikkje ansvarleg for sine handlingar, men etterkvart som ein veks til, veks mennesket si tenkeevne og ein blir ansvarleg for det ein tenkjer, seier og korleis ein handlar, fortel ein mannleg informant. Nokre av informantane seier at eit barn er reint og uskyldig fram til omlag åtte år, andre seier at endringa og ansvarleggjeringa av mennesket sine handlingar skjer i alderen tolv til fjorten år. Det er såleis interessant at ein informant fortel at då ho var åtte år og såg ein *djind* var ho ikkje redd, for *djinden* ville henne ikkje noko vondt. Seinare då

ho såg ein *djind* som fjortenåring, legg ho vekt på i fortejinga at på grunn av at ho ikkje slo etter *djindkatten*, fekk ho ingen problem. Ho er no fjorten år og ansvarleg for sine handlingar. Andre informantar fortel òg at om ein ikkje gjer vondt mot *djinnane* gjer ikkje *djinnane* noko vondt mot ein sjølv.

## 5.2 Koranen som vern og heiling

I kapittel 4.2 *Dawa yunani* fortalte informantane om ulike heilande og vernande middel frå naturen. I dette del-kapittelet er det den religiøse heilinga som står i fokus. Andelege sjukdommar med årsak i *djinnane*, må heilast med andelege middel, ofte i form av ein *tawiz*. Ein *tawiz* er ein amulett med ulike surer eller *ayater* frå Koranen. Krafta i *tawizane* er nytta som eit profylaktisk middel mot *djinnane* og andre vonde krefter. Koranen er ikkje berre ei bok med eit skrifteleg innhald, men skrifta er halden for å vere ei levande kraft, overlevert frå Gud til profeten Muhammed. Koranen er alltid rein og er fylt med den signande krafta *barakat*.<sup>63</sup> *Barakat* er ei velsignande og godgjerande kraft som er utstråla frå Gud til skaparverket. I kapittel 4 fortalte informantane om særskilt reine krefter både i urter og mineral. Muslimar generelt meiner at *barakat* er ei velsignande kraft som etterkomarane til profeten Muhammed, *saiyidane* har, men *barakat* kan òg vere ei gåve til menneske som er særskilt reine og gode. Koranen er alltid halden for å vere fylt med denne krafta. Difor kan Koranen òg verne menneska mot det vonde.

### Koranen som vern og kraft



Opningssuren i Koranen

Lovet være Gud, all verdens Herre, Ham, den Barmhjertige, den Nåderike, Ham,

<sup>63</sup> *Barakat* er eit overnaturlig (supernaturleg) potensiale (Colin 1960:1032).

Herren over Dommens dag. Deg tilber vi, vi søker hjelp hos Deg. Led oss på den rette vei! Deres vei, som Du har beredt glede, ikke deres, som har vakt Din vrede, eller deres, som har valgt den falske lei (Koranen sure 1).

Tre kvinner fortel om korleis særskilde surer vernar heimen som bilde. Ei sunnimuslimsk kvinne fortel at veggbildet ho har av opningssuren, vernar heimen mot alt som er vondt og gir heimen si signande kraft (X28,s11).<sup>64</sup>

Ei sjiamuslimsk kvinne har *ayater* frå sure *Yā sīn* på sin vegg, som gir heimen ei vernande og signande kraft (X43,s17), og ei anna sjiamuslimsk kvinne har *āyat-e kursī*, tronverset som veggbilde (X27,s11). I tronverset står det:

Gud! Der er ingen Gud uten Ham, den Levende, Den som Er. Ham griper hverken tretthet eller søvn. Ham tilhører alt i himmel [himmeler] og på jord. Hvem kan vel utøve innflytelse hos Ham, uten Hans tillatelse? Han kjenner det som var før dem, og det som etter dem kommer, men av Hans kunnskap griper de intet, unntatt det Han vil. Hans trones herredømme omfatter himmel og jord, og å bevare dem koster ham intet besvær. Han er den Opphøyde, den veldige (Koranen: sure 2: 255).

Aisha fortel korleis ein kan nytte Koranen til å verne seg mot *djinnane*. Når ein er ute etter at det har blitt mørkt og kjenner på seg at noko er vondt, kan ein resitere ein *ayat* frå Koranen eller seie ”*Bism-illāh – Rahim* (Ai5s2f)”.<sup>65</sup> Sreia fortel òg at Koranen held alle *djinnane* vekke. Om ein les i Koranen eller om har ein Koran heime hjå seg kan ikkje *djinnane* kome (Sr18,s10).

Både sjia og sunnimuslimar bruker *ayat-e kursi* som vernande bøner eller amulettar. Saher seier at om ein resiterar *ayat-e kursi* når ein går åleine i fjellet, held alle *djinnane* seg vekke og ein får ingen problem. *Ayat-e kursi*, seier Saher er den sterkaste *ayat* i Koranen. Ho kallar den for Koranen sitt hjarte og kvar gong ein resiterer denne, held ein alle problem unna (Sa2,s2). Fleire fortel òg at dei bruker eit smykke med denne *ayaten* inskribert. På same måte som *ayat-e kursi* vernar heimen, vernar dei små inskripsjonane som smykke rundt halsen den personen som ber det.

---

<sup>64</sup> Alle bilda som er brukt i teksten er tekne av meg heime hjå dei respektive informantar.

<sup>65</sup> *Basmala: bi-smi llāhi r-raḥmāni r-raḥīm* (in the name of God, the Merciful, the Compassionate) Helmut Gätje (2000 [1996]: 26).

Tamim syner meg eit smykke med inskripsjon av *ayat-e kursi*. Det er ei lita flat gullplate i ei lang gullenke som vernar brukaren mot alle slags negative ting: *djinnd*, ulukker, alt negativt som kan hende eit menneske (Ta0,s1).



Susan fortel at både barn og vaksne, gutar og jenter bruker slike smykker som vern. Susan fortel: "(...) vi sier det er en *ayat* som passer på personen, f.eks. nå som det er krig, beskytter den meg mot krigen. Det er slik betydning den har for oss (Sr11s6)".

Mirijam fortel at mange bruker slike smykke av gull med ein *ayat-e* frå Koranen inskribert. Ho seier at dette smykket har ein med seg heile tida, anten som eit smykke kring halsen eller kring arma (Mi24,s7). Når eg fortel at eg òg har sett enkelte ha ein skriven *ayat* i lomma, stadfestar Susan det og seier at det er mange som har slike Koranvers i lomma (Sr11,s6). Om ein ikkje har ein *ayat-e* i lomma, vernar den like godt om ein resiterar den: Saher fortel at ho resiterar<sup>66</sup> *ayat-e kursi* ofte:

En resiterer den hele dagen og om natten også. Jeg resiterer den hver dag. Og når en er ute og går resiterer en den om og om igjen, da får en ingen problem. Om jeg går alene i fjellet og resiterer denne *ayat-e* hele tiden mens jeg går, vil det ikke hende meg noe galt. Ingen *djinmer* vil komme, alle holder seg borte. *Ayat-e kursi* er Koranen sitt "hjerne" og er den aller sterkeste *ayat-e* (Sa2,s2).

### **Koranen som ei levande bok**

Eg spør Sreia om der er noko spesielt ein må gjere for å verne det nyfødte barnet. Sreia fortel at ho nyttar ein liten Koran som ho legg oppå puta til barnet. Då vil der ikkje oppstå noko fare for barnet medan det søv, seier ho. Eg spør henne om det ho legg på puta er eit utskrift frå Koranen, men det er det ikkje. Det er Koranen som bok, men i ei miniutgåve. Sreia (ibid) fortel: "Alle familier har mange Koraner, en liten Koran og en stor (Sr9,s5)". Denne vernar barnet mot *djinnane* og andre onde krefter. Susan utdjupar dette:

---

<sup>66</sup> Informanten nytta ordet "leser", men både her og i andre informant skildringar kjem det tydeleg fram at det er resitasjon som er meint. Eg har difor endra ordet "leser" til "resiterer".

Vi sier at når det er tid for bønn, så skal barnet ikke vere alene. En person skal gå ut å passe på det. Da sier vi, slik som mulla forteller oss, at under bønnetiden da skal barn ikke vere alene. I denne tiden kommer *djinnene* inn i huset fordi nå er det en ren tid. For å beskytte barnet mot *djinnene*, legger vi Koranen opp på puta til barnet (Susan, Sr9,s5).

Susan fortel at dei bruker å legge ein Koran på puta til barnet utenom bønnetida òg, fordi Koranen er eit vern for barnet (Sr10,s5). Eg spør Sreia om ho òg bruker å feste noko frå Koranen på barnet sine klede for å verne det. Jo, seier ho, men dette er det ein mulla som gjer. Mulla festar ein *tawiz*, amulett med eit sitat frå Koranen i (Sr10,s5).

Malie fortel at om ein har Koranen, så treng ein ikkje nokon andre vernande ting mot *djinnane*. Ho fortel at når borna hennar vart fødde la ho ein Koran i senga der borna sov. For om ho gjekk ut av rommet, så var barna ikkje åleine når Koranen var der. Men ho fortel at nokre menneske meiner at Koranen ikkje er nok vern mot *djinnane*. Det er fordi dei trur at *djinnane* kjem, seier ho og kommenterar at det finst litt ulike tradisjonar i Afghanistan (Ma20,s12). Mirijam fortel at om ein har ein Koran heime, då har heimen stor *barakat* (MiU5f,s1).

Islamspesialisten professor Seyyed Hossein Nasr seier at ein kan sjå på Koranen metaforisk sett som fylt med ein slags guddommeleg magi. Fordi formlane kjem frå Gud, har dei ei kraft som går utover det ein fornuftsmessig kan forstå ved å lese og å resitere dei. Dei er meir som ein talisman, seier han, som vernar og rettleiar menneska. Difor utstrålar Koranen ei stor velsignande kraft, *barakat*, ved at Koranen er tilstades fysisk (1972 [1966]:51).

### **Mor og *barakat* i naturen**

Ei mor har òg *barakat*, fortel Mirijam. Ho seier at innanfor familien er det mora som har mest *barakat*. Uten henne ville dei ikkje klare seg, då ville familien hatt lite *barakat*. *Barakat* står for det som er det aller viktigaste for muslimar, fortel Mirijam, det som har aller størst betydning (MiU5f,s1).

*Barakat* er òg sett på som ei reinande kraft og ei kraft ein òg finn i Guds skaparverk, naturen. Susan fortel at ein brenn rota *borbū / ġūġan (borbo)*<sup>67</sup> ved

---

<sup>67</sup> *Borbū / ġūġan* (dari/pashto): Prangos pabularia, verknaden er antiseptisk (Younos m.fl. 1987:286f). Eg har ikkje funne det norske namnet på planta. Planta blir nærare omtala i kapittel 6.



barnefødsler både for å reine huset godt og skjerme barnet mot *djinnar*. Ein kan òg feste denne rota på kleda til barnet slik at verken *shaytan* eller *djinnane* kjem, seier ho (Sub25,s13). Mirijam fortel òg at naturen har *barakat*. Likevel nyttar ein ikkje ordet *barakat* så ofte om naturen, men ein seier til dømes at vatn har stor *barakat*, fordi mennesket treng vatn for å leve. *Barakat* nyttar ein mest for heilage ting som har stor verdi. Likeins seier ein at frøa frå *espent* og rota *borbo* er reine urter, fordi dei reinar huset for vonde krefter (MiU5f,s1). Aisha fortel at rota *borbo* inneheld særskilt mykje *barakat*, men Mirijam forklarar seinare at *borbo* ikkje har *barakat*, men er ei svært rein rot (AiU2,s1, MiU6,s1). Utifrå det kvinnene fortel, er *barakat* særleg tilstades i Koranen, som heilskap eller som utdrag av einskilde surer og *ayater*. Nokre meiner at i rolla som mor har ei kvinne stor *barakat*. Slik ein òg finn *barakat* i naturen, men oftast omtala som ting som har særskilt reinande kraft, som planter og vatn (jmf kapittel 4).

### **Respekterte heilarar**

I tillegg til at Koranen sin *barakat* vernar menneska mot alt som er vondt, er Koranen sjølv heilingsmiddelet for einskilde sjukdommar, og framst sjukdommar med årsak i *djinnane*.

Informantane kallar ofte den profesjonelle utøvaren av religiøs medisin berre for "mulla". Nokre sunnimuslimske informantar fortel at dei religiøse heilarane har sitt tilhøyre i sufismen og, eller i religiøs arv. Religiøs arv dannar òg det mest respekterte grunnlaget for heilarane utifrå ein sjiamuslimsk ståstad, slik som ein *saiyid*-mulla. *Saiyidane* nedstammer frå Muhammed og utgjør den framste heilarkategorien hjå både sunni- og sjiamuslimar. *Saiyid*-genealogien går såleis på tvers av sunni – sjia skiljet, og *saiyidane* er respekterte menneske innanfor begge gruppene. Alle informanane syner til at dei har, eller kan ha ei særleg kraft då dei er etterkomarar frå profeten Muhammed. Det er dei som er "the real muslims" seier ei sunnimuslimsk kvinne. Dei særskilte eigenskapane som ein *saiyid* har er den signande krafta *barakat* frå Gud. Colin hevdar liknande, og seier at Gud har skjenka den velsignande krafta *barakat*, særleg til profeten Muhammed og hans etterkomarar (1960:1032). Informantane understrekar likevel, at ein *saiyid*-mulla

må vise at han er dyktig og eit verdig menneske, før han får respekt.<sup>68</sup>

Heilarspesialisten kan òg vere ein imam, og ein *sjeik*, men der finst òg kvinnelege spesialistar på dette feltet, som eg kjem til om litt. Saman med dei mannelege *saiyidane*, er dei kvinnelege *saiyidane* òg svært respekterte i samfunnet, både av sjia- og sunnimuslimar. Ho er sett på som svært ”rein”, ho kler seg korrekt og ber heile tida, seier ei kvinne. Ho kan òg få ein bodskap frå Gud gjennom draumane sine, og kan rettleie andre mennesker utifrå det. Dei fleste omtalar likevel spesialisten som ein mulla eller *saiyid*-mulla.

### **Kvinnelege *tawiz*-skrivarar.**

Dei fleste kvinnene som skriv *tawizer* held til på landsbygda, fortel Zarin. Parvin oversett for mor si:

De kvinnene som skriver *tawizer*, de har ikke noe spesielt navn. Den som vil kan bli en *tawiz*skriver. Det er mange som gjør dette til et slags yrke for seg. De som skriver *tawizer* tar imot penger fra de som er syke. En kvinne kan derfor livnære seg av dette, der er som en jobb. Men i alt dette, er det Koranen som de bruker. De styrker også troen til folk (Parvin, Za16,s5).

På mitt spørsmål om desse kvinnene får noko spesiell opplæring frå ein mulla, seier Parvin at det får dei kanskje, men ho trur at kvinnene berre bestemmer seg for å bli ein slik *tawiz*-skrivar, at dei kan Koranen og kan skrive på den måten som folk har tru på (Za16,s5). Mirijam seier òg at kvinner kan gjere det samme som ein mulla, dei skriv *tawizer* og les, eller berre les (Mi3f,s1). Kvinnelege *saiyider* er òg svært respekterte i samfunnet både av sjia- og sunnimuslimar. Ho er sett på som svært ”rein”, ho kler seg korrekt og ber heile tida, seier ei kvinne, og slik kvinna over fortel, så kan Gud sende bodskap til henne igjennom draumar. Susan kallar ein kvinneleg mulla for ei *fāl-bīn* (*falbin*).<sup>69</sup> Ho er som ein mulla, seier Susan, og ho får denne tittelen fordi ho kan spesielle ting (Su10s3). Vidare har ei *falbin*, slik som mullaen òg har, fleire bøker enn Koranen som ho nyttar når nokon til dømes er

---

<sup>68</sup> Colin seier òg at innafor islam i seg, har ikkje eit menneske noko garanti for å behalde sin *barakat*, for om Gud vil kan Gud trekke den attende (1960:1032).

<sup>69</sup> Spesialisten *fāl-bīn* er ofte knytta til spådomspraksis, å lese ein *fāl*. Spådommar er mellom anna tema i kapittel 7.2.

sjuke. I staden for *tawiz* kan ho òg lese over søtsaker som kan heile den sjuke. Susan fortel:

Hvis for eksempel din mamma er veldig syk og får ikke noe hjelp fra legen. (...) Og kanskje noen eldre folk sier til deg "Kristin gå til en *falbin*", og at du skal gi litt sjokolade til *falbinen*, slik at *falbinen* kan blåse på den. Hun leser en *ayat* og blåser på sjokoladen. Når du kommer hjem, kan du gi en sjokolade hver dag til din mamma. Da vil den hjelpe henne (Su10s.3).

### 5.2.1 Den heilande Koranen og *tawiz*

Sjølv om ei *falbin* kan lage heilande søtsaker, er det fremste heilingsmiddelet ein *tawiz* med nedteikningar frå ulike skriftstader i Koranen. Ein slik *tawiz* kan ein til dømes bere på seg til ein blir frisk, eller legge den i vatn til blekket er oppløyst og drikke det. Denne forma for *tawiz* kan såleis likne måten ein nytta den fødselshjelpande planta *panj-e bibi Maryam* (kapittel 4.2).

Aisha fortel at Koranen er viktig for muslimane då det som står i Koranen er Guds direkte tale til Profeten Muhammed. "Vi muslimer tror veldig mye på Gud", seier ho "Og vi tror at desse mullaene eller en annen har stor kunnskap og kan hjelpe mennesker som er syke (Ai1,s1)". Fatima fortel at om ikkje legen kan hjelpe deg, så ventar ein på hjelp frå Allah eller går til ein mulla. Hennar mann Ali forklarar: "Det heter *tawiz* og denne får en fra en mulla eller fra andre som har en forbindelse med religion. De skriver noen ting på et papir og det er satt inn i et tøyestykke. Det er en slags medisintype (Ali, Fa1,s1)." Ein mulla kan gjere ulike heilingspraksisar for dei som oppsøker han for boting av sjukdom. Informantane presiserer at hjelpemiddelet er alltid Koranen, og at det er Allah som hjelper. I Koranen finnes mange *surer* og *ayater* som er nytta til heilingsformål, men Saher meiner at *ayat-e kursi* er den beste, då ein meiner at denne sura er "hjartet i Koranen", seier ho (Sa2,s2). Zarin fortel at det ikkje er berre *ayat-e kursi* som ein mulla les, men at der er mange slike *ayater* i Koranen. Det står i Koranen at dei som trur på desse *ayatene* kan bli friske, fortel ho (Za14,s4). Sreia fortel at ein mulla òg kan hjelpe om barna er redde: "Mullaen ber og resiterer og etterpå får kanskje barnet det helt bra. Kanskje barn som har det veldig vondt, som er veldig redde når de er i hagen eller ute, da kan mullaen hjelpe med bønn og forskjellige ting (Sr8,s4f)".

For å lage ein *tawiz* må ein i hovudsak kunne lese Koranen, det vil seie arabisk, og kjenne dei surer eller *ayater* som har heilande verknad i tillegg til å kunne skrive. Elles er der fleire som kan utføre denne heilande kunsten. Mirijam fortel:

Om leger ikke kan hjelpe folk, går de til noen spesielle folk som har veldig spesiell erfaring eller noe de kan gjøre. For eksempel kan de lese fra Koranen, eller skrive fra Koranen på et papir og gi dette til pasienten og sier at de må passe godt på dette papiret, eller at de må ha det med seg hele tiden. Vi tror på at dette hjelper veldig mye.

Mullaen skriv ein spesiell *ayat* ned på eit papir, bretter papiret saman og heng den som ein amulett kring den sjuke sin hals eller fester det på kleda til den sjuke. Zarin (Za15,s4) fortel at dei som ber ein *tawiz* på seg blir styrka i trua si. Ho seier: ”Det som står i *tawizene*, det er en *ayat* fra Koranen. De som er syke de tenker derfor at de har de hellige delene av Koranen på seg, og da tror han at han blir frisk, og derfor blir det sånn”. Ho fortel vidare at ein går med *tawizen* på seg til ein er frisk. Malie (Ma12,s7f) understrekar òg trusaspektet og seier: ”For de med sterk tro, er dette veldig bra. Om en har sterk tro på denne mullaen, og det han skriver blir en frisk”. Aria (Ar7,s7) fortel: ”Jeg har hørt at om folk blir syke, skriver en mulla en *tawiz*. Jeg tror på dette, for de skriver fra Koranen og det er veldig bra! Jeg vet at det hjelper veldig mye og hvis du har hodepine, kan du sette *tawizen* opp på hodet!” Ein mulla kan òg hjelpe ei kvinne som har vanskar med å bli gravid, fortel Mirijam (Mi12,s3). Kvinna oppsøker ein mulla som anten les eller skriv ned noko frå Koranen på eit papir og gir til kvinna, fortel Mirijam.

### **Å heile med å puste, brenne og drikke frå Koranen**

Sreia fortel at ein kan gå til ein mulla som ”ber over vatnet” eller ein kan gjere dette sjølv. Då ber ein ei bøn over eit glas med vatn og drikk det, fortel ho (Sr3,s2). Aria fortel at alle som kan lese Koranen, kan sjølv utføre denne heilingsmetoden:

En mann som er veldig bra, en imam eller min far som alltid leser fra Koranen. Han heller litt vann i glasset, holder det et stykke ut fra munnen (ho syner meg ein avstand på omlag 20 cm) og blåser mot det, ikke med spytt, men ”Tjshu-tjshu” (Ho syner meg med langsam pust mot vassglaset). Glasset er ikke i nærheten av munnen. Han bare leser og så blåser og så drikker du dette vannet. Det hjelper

veldig bra (Ar10,s4).

Mirijam stadfestar den same praksisen, men ho fortel òg at papiret med Koransitatet kan leggest i eit glas med vatn. Når blekket er oppløyst i vatnet, drikk den sjuke dette. Ein kan òg få med seg ein *tawiz* heim som ein brenn på ei særskilt tid. Eg spør henne om ein då innhalerer denne røyken? Ho seier nei, røyken stig berre ut i lufta (Mi10,s3).

Dei fleste mullaene legg handa på hovudet til pasienten når dei resiterar frå Koranen, fortel Mirijam (Mi23, s7), andre legg handa direkte på dei plassane ein har vondt. Mullaen kan òg be ei bøn og legge handa si på den sjuke sitt hovud og deretter blåse på han. På mitt spørsmål til Zarin om kva ein mulla kan gjere for den sjuke svarer ho at dei bles på den sjuke. Parvin oversett og forklarar:

Det mulla gjør, er sånn underlige<sup>70</sup> ting, kan vi si. Han leser ut noen deler av Koranen, også resiterer han det (...) og han blåser over de som er syke. Også den som er syk, som tror på de delene av Koranen og har en tro, de tenker at det er hellige sitat fra Koranen, og så de sier 'Ok, jeg blir frisk'. Så det er noe som de gir dem selvillit eller noe sånt, så de tenker at de blir frisk nå, og det blir de (Parvin, Za14,s4).

Fleire av kvinnene fortel liknande, at ein mulla resiterer frå Koranen, og bles på pasienten. Dei bruker sin *dam* / pust, fortel ein sunnimuslimsk mann.

### **Heiling via spytt er ein gamal tradisjon**

I ein uformell samtale fortalde Malie om ein tradisjon der ein mulla nytta spytt / saliv for å heile ein som var sjuk. Malie fortel at dette er ein svært gamal tradisjon, kanskje ein praksis som vart nytta for femti eller seksti år sidan. Ho tvilar på at dette blir gjort i dag, då stadig fleire veit at praksisen kan innebære smittefare. Kanskje er det ein tradisjon som lever vidare mellom fattige folk, til dømes gjetarfolket som lever oppe i fjella, seier ho. Malie trur at dei som aksepterar ein slik praksis er folk som ikkje kjenner til vanlege legar, og som ikkje har så stor kunnskap. Malie fortel:

De vet ikke om så mye og de tenker på mulla-*saiyid* og bare ber. De tenker på mulla som en veldig flott mann, en som er veldig snill og som de alle kjenner. Han leser

---

<sup>70</sup> Meiner informanten som eit "under" kanskje?

fra Koranen, og en riktig bruk av Koranen er veldig bra. En kvinne går til han, for eksempel om et barn er sykt. Hun går til *mulla-saiyid* og sier 'Vær så snill og hjelp meg, du er en veldig fin mann og vær så snill, gutten min er syk og du må hjelpe han'. *Mulla-saiyid* leser fra Koranen og tar litt spytt fra sin munn og putter i barnet sin munn. Dette er en veldig gammel tradisjon, og blir ikke brukt nå (Ma5,s3).

Dei andre informantane eg spør om denne praksisen, kjenner ikkje til den, og trur ikkje dette er ein vanleg praksis i Afghanistan.

### ***Djind* heilarar**

Aisha fortel at når eit menneske er besatt av ein vond *djind*, er det berre dei religiøse spesialistane som kan heile dette. Mirijam oversett for henne og fortel:

Mamma sier at den eneste personen som kan hjelpe barn som blir syke av *djind* er en *mulla*. Legen klarer ikke å hjelpe, og det er all makt i Koranen som hjelper dem, men disse *mulla*ene har veldig spesiell kunnskap eller arv og andre vanlige folk kan ikke hjelpe (Mirijam, Ai1,s1).

Ein kan òg få hjelp av ein *saiyid* som er eit veldig dyktig og godt menneske, fortel Mehraban, eller ein *sjeikh*:

En *saiyid*, sterk *imam* eller en *sjeikh* kommer til den som har *djind* i seg, for eksempel en kvinne. Først leser han noen spesielle ting fra Koranen og etterpå sitter han ned og snakker med henne, og han snakker direkte til *djinden* og ber den om å gå ut. Men det er ikke alltid at *djinden* aksepterer å gå ut og da blir det veldig farlig for den syke. Hun blir sint og begynner å skade seg selv. Om det blir veldig alvorlig kan hun få et spesielt handikap, der hun prater rart og hendene hennes blir rare (t2-Me6,s2).

Susan fortel at ein i enkelte høve må tilkalle fleire religiøse spesialistar når nokon er besatt av ein *djind*. Ho fortel at når ein *djind* gjekk inn i kroppen til kusina hennar, tilkalla onkelen både veldig sterke *mulla*er, ei *falbin* og mange *saiyidar* som resiterte fra Koranen. Susan seier dei gjorde mange ulike ting for å få *djinden* til å gå ut (Su13,s4f).

Aisha fortel at ein lege ikkje kan hjelpe eit barn som er besatt av ein *djind*. Ho fortel at ho var med si svigerinne til ein *mulla* med hennar eitt år gamle barn som var

besatt av ein *djind*. Familien hadde fyrst oppsøkt alle moglege legespesialistar i heimlandet, men ingen kunne hjelpe dei. Til slutt hadde ein lege sagt til familien at dei måtte oppsøke ein imam eller mulla for hjelp. Mirijam oversett for Aisha og fortel:

Mamma sier at denne mullaen ikke var en gammel mann, men var veldig ung. Han leste og leste fra Koranen og først ble fetteren min mye verre. Men mullaen sa at de ikke måtte bli redde, for først måtte *djinden* som var inne i fetteren min gå bort, derfor ble han først verre. Så skrev han ned noe fra Koranen på et papir og gav til min tante og sa at hun måtte passe godt på papiret hele tiden (Aisha og Mirijam, Mi8,s2).

Aisha fortel at papiret vart sydd inn i eit grønt klede og forma som eit smykke for å henge kring barnet sin hals. Dette måtte gutten ha kring halsen og bere innanfor kleda og måtte ikkje ta den av seg. Aysha fortel at hennar svigerinne gjekk jevnleg til denne mullaen i tre år og vidare av og til. Gutten vart til slutt heilt frisk, fortel Aisha (Ai7,s3f). Mirijam seier at i og med at ho har opplevd dette på nært hald, trur ho på at ein mulla kan hjelpe menneska som har fått ein *djind* i seg. Ho seier at dei fekk òg eit bevis på krafta i *tawizen*, for tanta hennar hadde ein gong mista den og guten vart straks veldig sjuk att (Mi8,s2). Aisha poengterar at når eit barn har blitt sjuk av *djind*, seier mullaen at ein ikkje må utsetje barnet for unødig fare, som å oppsøke nokon som nyss har fødd, eller gå til ein heim der nokon nyss har døydd. Då kan det blir svært farleg for barnet.

Malie fortel at om eit menneske går med eit sjukt barn til ein mulla-*saiyid*, tenker ein på at årsaka til sjukdommen er *djind*. Mullaen skriv så ein *djādo* (*djado*) [*tawiz*]<sup>71</sup> på eit papir. Ho seier at årsaka til at barnet har fått ein *djind* i seg kan vere at barnet kanskje har vore heime åleine og at ein *djind* har kome og laga problem for barnet. Ein mulla hjelper barnet ved å skrive ein *tawiz* og ved å be. Menneska tenker derfor at det berre er *djado* [*tawiz*] som kan hjelpe mot ein *djind* (Ma12,s7f). Aria framhevar at det er berre ein sterkt religiøse *saiyid*-mulla som kan skrive gode *tawizer* og at han ikkje brukar noko anna bok enn Koranen til dette. Aria

---

<sup>71</sup> *Tawiz* som amulett liknar *djado*, magi og er tema for kapittel 6. Informanten meiner her ein heilande *tawiz*.

understrekar at om han ikkje forstår Koranen veldig bra, kan han heller ikkje skrive bra *tawiz* (Ar21,s10).

Mirijam understrekar at det berre er mullaer eller imamer med ekstra eller spesiell erfaring og utdanning som kan drive ut ein *djind*. Ho seier at ein mulla eller anna religiøs spesialist får heilingskreftene sine frå Allah (Mi18,s5). Men Mirijam seier at det ikkje er nok å vere ein vanleg mulla eller imam, ein må ha særskilt erfaring for å klare å drive ut ein *djind* (Mi3-4,s1). Aisha utdjupar: ”Det er veldig viktig at denne mullaen eller imamen har spesiell kunnskap eller arv, alle kan ikke være de rette, en kan ikke tro på alle (Ai1,s1)”. Mirijam fortel om kva slike spesialistar kan hjelpe menneska med:

De kan hjelpe på forskjellige måter, for eksempel når en blir syk, og når en har fått *djind* i seg, da går man til *qasida pokhtan*<sup>72</sup> eller en går til en ekte *imam*. Det er mange mennesker som sier de er reine, men det er ikke sant, for eksempel Bin Laden, de bare lurer mennesker. Men der finnes noen som er ekte, som er veldig reine i hjertet (MirA7,s2).

Susan meiner at dei fleste mullaer er *saiyidar*, men seier at ikkje alle mullaene er like flinke, nokre er svake (Su6,s2).<sup>73</sup> Tamim fortel at nokre folk blir lurt av mullaer som ikkje har den kunnskapen som trengst og dei får såleis uverksame *tawizer*, eller drikk vatn med uverksam kraft. Det er berre folk som anten har utført *qasida* eller har ein profetisk arv slik som *saiyidane* som kan hjelpe folk med sjukdomar frå *djind*, seier han (Ta8,s2f). Nokre av informantane peikar på at det framst er *qasida*-spesialisten som kan heile eit menneske med *djind*. Denne kan vere ein *saiyid*, som òg fleire syner til som den beste spesialisten innanfor religiøs medisin.

### **Gode og dårlege heilarar**

Koranen sin *barakat* både vernar og heilar menneska mot det som er vondt. Den heilage skrifta i Koranen er alltid rein og fylt med *barakat* og er det framste heilingsmiddelet i religiøs medisin. *Saiyidane*, både sjia og sunni kan ha den heilage *barakat* i seg og har såleis det beste utgangspunktet for å formidle den reinande og

---

<sup>72</sup> Sjå denne heilingsspesialisten og ritualet *qasida pohtan*, kapittel 5.3.

<sup>73</sup> Fleire av informantane nyttar vendingar som ein ”sterk” mulla og ein ”sterk” muslim.



heilande krafta frå Koranen.<sup>74</sup> Ein *saiyid* kan òg overføre noko av sin *barakat* ved å ”ande” på andre. Ein *mulla* kan òg resitere og blåse over vatn, som så pasienten drikk, eller at pasienten får med seg ein *tawiz* som ein løyser opp i vatn heime, eller ein brenn den. Saliv, blir ikkje nytta lengre i heilinga, i allefall ikkje i Kabul, fortel ein informant. Resitasjon, anding, vatn, røyk og den heilage skrifta nedteikna på papir, er såleis dei heilingsmidla som informantane mest syner til.

Ikkje alle *saiyidar* har heilande krefer. Informantane skiljer mellom ”gode” og ”dårlege” *saiyidar* slik dei òg skil mellom gode og dårlege *mullaer*. Det blir òg vist til andre mennesker med ein heilag arv. Ifølgje nokre av informantane gjeld slik arv òg etterkomarar av kalifane, og av andre profetar som Isa (Jesus) og Moses. Desse mennska blir òg respekterte i det afghanske samfunnet. Respekt er likevel knytta til det gjeldande mennesket si åtferd.

Nokre av informantane syner ei ambivalent haldning til dei religiøse heilarane, men ikkje til heilingsmiddelet Koranen. Andre informantar understrekar at det er menneske med ei sterk tru som kan bli heila av Koranen og ein *mulla*. Hakim Moinuddin Chishti hevdar at det er menneska si tru, *iman*, som heilar menneska. Chisti skil ikkje her mellom ein islamsk medisin og profetens medisin (Chisti, i Athar 1993:180). Informantane som understrekar dette med å ha ei sterk tru, er tvilsam til heilingspraksien, men ei av dei legg til at der Koranen er involvert, kan dei mest underlege ting hende.

### **5.2.2 Koranen, ei barriere mot det vonde**

Koranen er både det framste botemiddelet mot sjukdom, men òg det høgste vern for menneska mot dei vonde *djinnane* i livsmiljøet. Ein kan bere *ayater* på seg i form av *tawiz* eller eit smykke, eller ha eit veggbilede av ulike surer eller ein *ayat* i heimen. Koranen i seg, vernar den som har den. Den finst i ulike storleikar og dei strålar ut sin *barakat* og vernar mot *djinnar* og andre vonde krefter. Å ha ein Koran i nærleiken, eller å bere ulike *ayater* eller surer på seg i form av smykke eller ein *tawiz* held dei vonde *djinnane* borte. Ein kan òg resitere frå Koranen sjølv for å halde dei vonde kreftene vekke. Koranen fungerer såleis som ei barriere mellom dei vonde *djinnane* og menneska. I fyrste del av kapittelet fortalte informantane at *djinnane* og menneska lever i det same livsmiljø. Når det er tid for bøn, *namaz*,

---

<sup>74</sup> Det same fortel Canfield (u.å.) og Dupree (1973).

tiltrekk denne seg dei gode *djinnane*. Dei gode *djinnane* er haldne for å vere muslimar og hjelpande, og rein tid skulle såleis fylgje det tidlegare skjemaet ”likt tiltrekk likt”. Bøn og Koranen sin *barakat* fråstøyter seg dei vonde *djinnane* på same vis som *barakat* hjå *saiyidane* gjer at dei ikkje kan bli råka av *djinnane* sine skuggar.

*Barakat* frå Koranen er òg det framste heilande middelet. Oftast er denne heilingsmetoden utført av ein spesialist. Minimumskunnskapen ein må ha for å skrive heilande *tawizer* er å kunne arabisk, og vite kva for *ayater* og surer som er heilande mot kva. Nokre Koranar har òg tilvisingar i margin for korleis ein nyttar versa som *tawiz* (O’Connor 2001:78).

Koranforskarer Kathleen Malone O’Connor seier at den viktigaste rettferdigginginga for å bruke Koranen i amulettar for å overføre den guddommelege signingskrafta *barakat* frå teksten, er teksten si gudegitte karakterisering som *shifā’un wa-rahmatun*, ”ei heiling og ei velsigning”, i sure 17:82 (O’Connor 2001:77ff). Her står det: ”I Koranen åpenbarer Vi det som er legedom og nåde for de troende (sure 17:84 i Berg 1989)”. Ein annan Koranforskar, Nasr Hamid Abu Sayd syner til at Koranen syner til seg sjølv som *shifā* for menneska sine hjarte, til dømes i sure 10:57 (Abu Sayd 2002:501f). Det står: ”Hør, dere mennesker! Der er kommet til dere en formaning fra Herren. Helbredelse for det som er i hjertene, og ledelse og nåde for de troende (sure 10:58 i Berg 1989)”. Ei av informantkvinnene fortalte at det som heila menneska var deira tru på det dei bar på seg som *tawiz*, den guddommelege skrifta. Fleire av informantane syner òg til at reine og gode menneske, har eit særskilt reint hjarte.

Muhammad Khan skil ikkje mellom religiøs medisin og bruk av naturmidlar. Båe heilingsområder høyrer til ein *hakim* sitt medisinske felt, og er kalla islamsk medisin (1986). Danuta Penkala syner òg til *hakimen* si utøving på grunnlag av den arabisk-persiske medisinkunnskapen frå Ibn Sina og al-Razi (1980:206) og delar av denne praksisen legg Manfred Ullmann inn under det han kallar for ein magisk praksis, eller medisin, og det okkulte. Ullmann hevdar derimot at ein ikkje finn noko tilvising til medisin og heiling i Koranen, men seier at heile denne læra er knytta til det som seinare utgjorde profetens medisin (1978:4).

Islamsk medisin, hevdar Khan, har mange fasettar som òg er intimt forbunde med ein høgare orden, og som står i samklang med dei ikkje-fysiske aspekta hjå eit menneske. Heile skapingsfenomenet er eit fenomen som har potensiale til å løfte og

fremje kreativitet i menneska, seier han, eller noko som kan skjemme eller degradere menneska og forringe [mennesket sine kvalitetar] (1986:87). Khan understøttar her både informantane sitt fokus på gode og vonde krefter med utgangspunkt i skapinga, og at mennesket sjølv er ansvarleg for sine handlingar. Nokre krefter er ureine og andre er reine, fortel informantane. Khan seier noko liknande når han seier at eksistensen og påverknaden frå destruktive krefter òg er anerkjent innafor islamsk medisin. Særleg i dei tilfella der sjukdom har si årsak i dei løynfulle sjukdomane av psykisk-andeleg opphav.<sup>75</sup> Koranen skildrar denne realiteten på eit levande språk ein rekke stader, hevdar Khan og syner til Koranen 113:1-5 (1986:87). Her står det at ein skal søke tilflukt hjå ”Gud, den barmhjertige og nåderike sitt namn” som eit vern mot all slags vondskap, både den som Gud er opphav til og den som kjem frå menneska. Ein *hakim* er medveten om, og forstår denne kosmologiske situasjonen, seier Khan, noko som gjer at ein *hakim* er i stand til å respondere på sjukdomar som treng ein intervensjon på eit høgare nivå. Islamske legar søker difor rettleiing og nyttar særskilte vers frå Koranen i si heiling. Koranen i seg og ulike *ayater* heilar alvorlege tilstandar som ikkje kan heilast på anna vis. Der er mange metodar for slik bruk, seier Khan, til dømes å bruke *tawiz*, som bokstaveleg tyder ”tilflukt” i dei delar av Koranen som er brukt, slik sure 113 oppmodar om. I tillegg kan ein resitere særskilte Koranvers i spesifikke sekvensar, seier han, for å påkalle eller besverge (Khan 1986:87).

I tillegg til Koranen fortel informantane at nokre delar av skaparverket har stor *barakat* eller er særskilt reine. Elva har stor *barakat*, då den er livsnødvendig, fortel ei kvinne. Nokre seier at rota *borbo* har *barakat*, andre seier at denne rota er særskilt rein, slik som *espent* som reinar vekk ureine krefter. Dette er særskilt teke opp i kapittel 6.1 og 6.2: *Djado og nazar*. Andre reine krefter, fortel informantane, er reine *djinnar*, og reine menneske som *saiyidane* eller andre med profetisk arv.

Som informantane har fortalt tidlegare, er det ei tiltrekningskraft mellom menneske og *djinnar*, som har ein tendens til å følgje oppstillinga ”likt tiltrekk seg likt” og ”likt utliknast med likt”. Dei fortel at born under åtte år er reine, uskuldige og trekk dei reine *djinnane* til seg. Born kan òg sjå og samtale med *djinnane* utifrå sine kvalitetar. Etter mennesket har nådd ein alder kring tolv til fjorten år, er

---

<sup>75</sup> ”Insidious diseases of psycho-spiritual origin”.

mennesket ansvarleg for sine handlingar. Handlingane vil no medverke til kva mennesket vil trekke til seg, og kva det utsett seg for av farer. Menneska er frå denne alderen sett på som ansvarlege og tenkande menneske som medvite må velge kva livsveg ein vil følgje. Ved å vere ein god muslim og halde seg fysisk og sjelsleg rein, trekk ein gode krefter til seg. Ureine og dårlege muslimar trekk derimot til seg ureine *djinnar*, og det er såleis truleg at det er særleg ureine menneske som òg blir besatt av ein urein *djind*, som fleire av informantane fortel om. Den vonde *djinden* som gir seg til inne i eit menneske, overtek kontrollen både mentalt og fysisk. Det er likevel ein kontradiksjon i den tiltrekningsmodellen eg har skissert. Born kan vere utsatt for dei vonde *djinnane*, sjølv om dei i kraft av å vere reine, berre skulle trekke til seg dei reine *djinnane*. Dette skjer ikkje berre med nyfødte born som søv mykje og difor ofte er i tilstandar av ”medvitsløyse” og derved opne for *djinnane*. Det skjer òg med barn som er under åtte år. Denne kontradiksjonen vil eg ta føre meg i slutten av dette kapittelet, etter del 5.3. er presentert.

Forteljingane om besetting av *djinnar* synes mest å omhandle kvinner og barn. Men i prinsippet kan nesten alle, med unntak av *saiyidane* som er særskilt reine, bli råka av *djinnane* sin skugge, slik ei av kvinnene fortel. Gud kan òg stråle ut og plassere sin *barakat* i eit menneske slik Gud vil, og trekkje den attende (Colin 1960:1032). Kanskje dette reflekterar informantane sit skilje mellom gode og dårlege *saiyidar* der ein *saiyid* som er heilar må bevise at han har denne heilande krafta.

Alvoret som framkjem hjå fleire om at ikkje alle mullaer kan hjelpe, syner til ei ”pragmatisk” haldning til dei religiøse spesialistane, der spesialistane må bevise at dei kan heile. Om resultatet er ei vellukka heiling, har ein fått sitt bevis, og ryktet om denne heilaren blir spreidd mellom menneska. Likeins er det fleire som hevdar at dei ikkje trur på nokon av desse mullaene, eller *falbinane*, men som syner til andre menneske med særskilt arv. Kvaliteten ”særskilt arv” kan syne til to underkategoriar med biologisk arv. Den eine gruppa er *saiyidane* som har profetisk arv, den andre er ein yrkesarv, der kunnskapen blir overført innanfor ein familie. Nokre syner òg ein ambivalens til slik heiling, og vandrar frå å tru til å avvise det. Koranen er likevel for alle forbunde med ei heilande og levande kraft, og ingen tvil på at krafta er ei hjelp mot sjukdom. Nokre informantar understrekar at det er sjølve trua, *iman*, som medverkar til heilinga.

Ifølgje nokre av informantane er det *qasida*-spesialisten som er best eigna til å heile meneska frå *djinnane*. Å vere ein *saiyid* gir spesialisten eit godt utgangspunkt, men det er ikkje nok i seg. Spesialisten må ha utført ritualet *qasida pokhtan*.

### 5.2.3 Tiltrekningskraft

Samlivnaden mellom *djinnar* og menneske kan ein sjå som ein framhaldande fare innanfor motsatsane ”rein – urein” og ”god – vond”, sjølv om der er nokre avvik frå denne oppstillinga. Det største trugsmålet frå *djinnane*, i tillegg til dødsfaren, er å bli besatt av ein urein og vond *djind*. Dei gode *djinnane* blir skildra som å gå fort ut av menneska igjen og dei gjer heller ingen skade under besetjinga. Om ein blir besatt av ein vond *djind* må ein oppsøke ein spesialist som kan drive denne *djinden* ut att. Dette blir då innanfor det ein kan kalle ein religiøs medisin, ein medisin som skal igjennopprette balansen.

I *dawa yunani* er balanse eit viktig omgrep for ei god helse. Å bli besatt av ein *djind* skyv mennesket sitt medvit tilsides. Reinhart skildra umedvit som forureinande på grunn av tap av kontroll. For å hjelpe eit menneske å gjenopprette ein andeleg balanse, det vil seie å få attende kontrollen over seg sjølv, må utøvaren av ritualet *qasida pokhtan* få kontroll over dei vonde *djinnane*. Å ta opp kampen med *djinnane*, for å få kontroll over dei, er ei svært farefull handling.

### 5.3. *Qasida pokhtan, djind-heilaren.*

Om ei kvinne eller ein mann har ei sterk tru, eit sterkt hjarte og eit modig sinn, kan ho eller han utføre ritualet *qasida pokhtan*. Fleire skildrar at den som har utført ritualet, kan drive ein vond *djind* ut av eit menneske, kan snakke med *djinnane* direkte og kan skrive dei beste *tawizane*.

I kapittel 5.1 Mennesket og *djinnar* i same livsmiljø, synte eg til kvalitetane rein og urein hjå menneske og *djinnar* som svarar til eit forhold mellom dei to skapnadsgruppene der ”likt tiltrekk likt” og ”likt må utlignast med likt”. Det største trugsmålet mot menneska sine liv og helse kjem frå dei ureine *djinnane*, *shaytan* sine fylgjesvener. I del to i dette kapittelet fortalte informantane at det framste vernande og heilande middelet mot dei ureine *djinnane* er den heilage og reine krafta *barakat* i Koranen.

Å ”fullbyrde *qasida*”, som fleire av informantane kallar ritualpraksisen, liknar på eit overgangsrituale slik Arnold van Gennep skildrar det (1999

[1981/1909]). Då *qasida pokhtan* har ein liknande tredelt ritualstruktur som preliminal, liminal og postliminal, kan ein i ein akademisk forstand sjå praksisen som ei innvigningsritual der initianden blir konfronter med dei farlegaste *djinnane*. Som tidlegare i kapitlet, under ”Koranen som vern og heiling”, kjem det tydeleg fram at Koranen i seg, og resitasjon av *ayater* og surer, held *djinnane* vekke frå mennesket sin omgjevnad. Når Koranen blir nytta i dette ritualet for å påkalle *djinnane*, er det logisk at den må nyttast på ein særskilt måte. Her blir delar av Koranen resitert baklengs for å trekke *djinnane* fram.

*Qaṣīda* (*qasida*) kan både innanfor persisk, urdu og arabisk tyde ”ein bodbringer” og ”å streve etter, å setje seg som mål” eller ”å ha som mål” og ”å ha som intensjon” (Reinhart 1990,n68). Alle tydingane kan gi meining til praksisen, då det er avgjerande for utøveren både å ha eit trygt utgangspunkt for ritualet og eit fast mål om kva ein vil oppnå. Ordet ”bodbringer” kan òg vise seg å vere eit treffande omgrep på den som har utført ritualet.

To av informantane seier at ein har to ulike former for *qasida* i Afghanistan. *Qasida* for dikt og *qasida* for *djinnar* som dette kapitlet omhandlar. Ei sjiamuslimsk kvinne hevdar at *qasida* for *djinnane* er det berre sunnimuslimar som gjer og ho seier det slik:

*Qasida* for *djinner* er for å trekke til seg *djinnene*. Dette er kun noe som sunnimuslimene gjør. Sjiamuslimar sier at en ikke skal trekke til seg *djinnene* med vilje! Men jeg hørte om *qasida* i skolen. Først koker de en spesiell mat. Så går [utøveren] for seg selv til midten av rommet og lager en strek for å lage en grense for hvor langt *djinnene* kan komme, en strek for å holde de borte. Denne *qasida* kaller *djinnene* inn og de sier at en må være sterk for å gjøre denne *qasida*. I Koranen står spesielle tekster for *djinnene* og jeg tror de leser disse tekstene (X21,s9).

Innanfor forskinga kjenner ein best til *qasida* som ei diktform. *Qasida* for *djinnane* er mindre kjend. Eg har ikkje funne skildringar av sjølv ritualet *qasida pokhtan* frå Afghanistan sidan Sirdar Ikbāl Ali Shah skildrar den i slutten av 1920-åra (1998 [1927]:87).<sup>76</sup> Det er likevel fleire som syner til denne praksisen, sjølv om dei ikkje

---

<sup>76</sup> Eg har funne ei skildring av det same *qasidaritualet* frå slutten av 1800-talet i Iran, av Edward Granville Browne (1970 [1893]:161f).

skildrar ritualet.<sup>77</sup> Informantane som fortel om *qasida* er verken spesialistar eller nokon som sjølve har gjennomgått *qasida*, men dei skildrar praksisen med fleire kjenneteikn frå Shah si skildring frå 1920-talet. Så langt eg har funne, er informantane sine skildringar dei einaste ritual skildringane frå Afghanistan i nyare tid.<sup>78</sup>

Informantane skildrar det dei har høyrd om *qasida* eller som dei har lese om ritualet. Nokre av dei kjenner ein *qasida*-spesialist, andre kjenner folk som har oppsøkt ein. Det er berre nokre få av informantane som fortel at dei sjølve har vore hjå ein slik spesialist. Skildringane av *qasida* er såleis skildra av ”lekfolk” eller av eventuelle brukarar av spesialisten *qasida* sine tenester. Det er denne spesialisten fleire syner til som den dyktige *djind*-utdrivaren.

Etter at informantane har skildra kva dette ritualet går ut på, vil eg sjå om der er eit samband mellom kvalitetane som er skildra i samlivnaden mellom menneske og *djind*, rein og urein, *dawa yunani* kvalitetane *garm* (varm) og *sard* (kald) og og ritualet *qasida pokhtan*. Her vil eg undersøke korleis Koranen er med å styrke forholda mellom tiltrekning og fråstøyting.

### ***Qasida pokhtan, med livet som innsats.***

Informantane fortel at både kvinner og menn kan ”fullbyrde *qasida*” og at ein kan utføre den i to vanskegradar. Den eine er ei mild form, noko Shah òg syner til (1998:89). Den andre er både vanskeleg og svært farefull å utføre. Det lengste og vanskelegaste ritualet varar i førti dagar. Ved å utføre førtidagarsritualet, eller *chilla*, førtidagarsbøna som Shah kaller den, risikerar utøvaren livet sitt, anten ved å kunne miste det eller å bli mentalt sjuk resten av livet.

Begge vanskegradane i ritualet er omtala som *qasida* eller *qasida pokhtan* og kan

---

<sup>77</sup> Robert L. Canfield (u.å.), Jan Samuelsson (1975:66f) og Veronica Doubleday (1990[1988]:207ff), Hodayun Sidky (1990:295f, 2003:371f) og Centlivres, Centlivres og Slobin (1971:163). Alle syner til ein spesialist som har konfrontert seg med *djinnane*, men ingen har så langt eg har funne det, skildra rita sidan Shah gjorde det, før informantne fortel om det i dag. Sidky (1990:295f) nyttar Shah som grunnlag for si skildring, men får den stadfesta av sufier og *malanger* på 1990-talet.

<sup>78</sup> I samtalan med to av informantane tok eg ikkje opp temaet kring *qasida*, då det var andre tema som vart sentrale. Av dei eg tok opp praksisen kring *qasida* med, var det to som ikkje kjende til denne, medan ei kvinne heldt praksisen for *haram* / forbudt, slik ho er sitert innleiingsvis i dette delkapittelet. Tre informantar hevder at *qasida* er ein gammal praksis som ikkje blir utført lengre, medan seks fortel med stor alvor og glød om *qasida*-ritualet.

utførast på ulike stadar. Tamim skildrar som kvinna innleiingsvis, at ein kan utføre *qasida* i eit rom (Ta14,s5). Ritualet er svært farleg, fortel han, difor må utøvaren ha ein stor indre styrke. Den som klarer å gjennomføre ritualet blir kalla ”Den som fullfører *qasida*” som tyder det same som *qasida pokhtan*, fortel Tamim (Ta,2.Ebrev15,s1). Tamim fortel om korleis ein kan oppnå denne kunnskapen gjennom ritualet :

Det er veldig farlig. Du må sitte i et mørkt rom og lese Koranen nedenfra og oppover og det er veldig vanskelig! Så kommer de vonde *djinnene* og gjør mange ting foran deg. Du ser for eksempel med dine egne øyne at de dreper moren eller faren din, men du må ikke bry deg om det, du må bare resitere [fra] Koranen. Hvis du blir skremt eller får sjokk eller noe sånt, vil de dårlige *djinnene* være sammen med deg hele tiden og de vil prøve å gjøre deg gal. Vi kaller denne oppgaven for *qasida* (Ta14,s5).

Både Tamim og kvinna innleiingsvis fortel at det er Koranen som blir resitert i *qasida*. Koranen blir her ikkje resitert på den vanlege måten, for Tamim fortel at den resiterast nedenfra og opp, det vil seie at ein resiterer Koranen bakvendt. Kanskje resiterar ein båe vegar alt etter kva stadium ein er i ritualet. Eit anna viktig moment i ritualet er at *djinnane* skaper illusoriske scener i hovudet til utøvaren. Desse illusjonar er så verkelege for utøvaren, at ein kunne ynskje å avbryte ritualet for å reise heim for å hjelpe familien sin. Det er her den store fara ligg, det er den liminale fasa av ritualet, som Victor W. Turner så treffande kallar ein tilstand av å vere ”midt i mellom” to verdar (Turner i Gennep 1999[1964]). Informanten seier at om utøvaren trur det ein ser er verkeleg, får utøvaren aldri fred i sinnet. Tamim refererar til at det er dei vonde *djinnane* som utøvaren trekk til seg. Tamim stipulerar ikkje noko bestemd tidslengd på *qasida*, men etter det han fortel så er det den vanskelege og farlege *qasida* han skildrar. Ei liknande skildring gir ei av kvinnene som skildrar tidslengda òg. Malie fortel at ein person som vil utføre *qasida* teiknar ein stor sirkel, *dāyera (daire)* på bakken og sett seg i sentrum av denne. Her fastar ho eller han i førti dagar. Etter ei tid vil der samle seg mange *djinnar* langs med utsida av ringen. Ho skildrar som Tamim, den farefulle liminale fasa, og seier at om utøvaren gjer eit mistak no så døyir ho eller han. Om alt går vel kan personen som har gått gjennom *qasida* sjå det vanlege mennesker ikkje kan sjå, fortel ho (Maa2,s1). Malie kallar personen som har utført førtidagars ritualet som



ein som ”er *qasida*”. Likeins seier ho at han les frå ei særskilt bok som heiter *qasida* (Ma16,s10). Eg har nyleg i eit uformelt møte med ein informant blitt vist boka om *qasida*. Denne inneheldt tilvising til korleis ritualet skulle utførast, og kva for *ayater* og surer som skulle lesast under ritualet. Eg vil kome attende til denne boka seinare. Malie seier om praksisen: ”*mā khondan qasida*”, vi resiterer *qasida*. Om alt går bra, fortel ho, vil alle *djinnane* komme til ho / han tilslutt og seie: ”Ver så god! Hva vil du at vi skal hjelpe deg med?”. Malie fortel at ein som er *qasida* alltid er veldig populær i heimlandet og alle vil gjerne at denne skal vitje heimen sin, slik dei kan legge ut om sine problem til spesialisten. For ein som er *qasida* kan tale direkte til ein *djind* som enten har besett eit menneske, eller gjer andre dårlege ting der menneska oppheld seg. Malie er ikkje sikker på om ho trur på denne praksisen, men seier at kanskje den er sann, kanskje ikkje, men ho kjende folk i heimlandet som hadde utført *qasida* (Maa2,s1). Ho fortel: ”Det var en mulla-*saiyid* hjemme som fastet i førti dager. Han satt inne i en stor ring og resiterte hele tiden, så kom alle disse *djinnene* til han” (Ma15,s9f). Malie understrekar at det er berre han sjølv som veit om det er sant det han seier, og ho fortel at det ligg pengar i dette, slik ho òg tidlegare ikkje likte at *saiyiden* framstod som ein buisnessman. Malie fortel at ho nyleg har sett eit TV-program frå Iran, der programleiaren opplyste at ein mann som ikkje klarte å gjennomføre *qasida*, døydde på staden der han utførte ritualet. *Qasida* er ein veldig farleg praksis, avsluttar ho (Ma16,s10).

Aisha kjenner òg til praksisen kring *qasida* og fortel at denne er svært vanskeleg å utføre. Mirijam formidlar til meg kva Aisha fortel:

Først må det vere en veldig spesiell mann som lærer henne eller ham. De lager en *daire*, sirkel og sitter midt i den og mamma sier at hun faster i førti dager. Hun må sitte å resitere hele tiden og hun må ikke sovne. I denne tiden kommer det forskjellige ting [skapninger] til ringen og de utfører en slags krig mot henne. For eksempel så kommer *djinnene* og vil angripe henne. Hvis hun ikke er veldig sterk, kan hun bli gal resten av livet sitt. Det er veldig farlig [å utføre praksisen] for en kan dø! Mamma sier at om en far skal gjøre dette og han sitter og resiterer, så kan han for eksempel plutselig se at alle barna i huset hjemme blir drept! Men da må han ikke gi opp, men må fortsette å resitere og gå videre. Hvis han stopper og blir veldig redd, eller trist og gråter og tenker: ”Hva skjedde med mine barn?” Da blir det veldig farlig for ham (Ai18,s6)!

Aisha seier som Malie, at utøvaren må faste i førti dagar og sit inne i ein sirkel. I tillegg må utøvaren halde seg vaken heile tida. Aisha understrekar òg den liminale fara, ved at initianden i denne tida må vere ”sterk” og halde ut dei visjonane som syner seg for han. Dette er illusjonar skapa av *djinnane* for å få utøvaren til å avslutte *qasida*. Dette syner at *djinnane* ikkje likar å bli påkalla på denne måten. Aisha fortel som Malie, at den som har utført ”oppgåva” får ein svært spesiell kunnskap. Difor kan menneska få hjelp til ulike problem hjå ein som er *qasida*. Aisha fortel at fleire av tantene hennar har vore hjå ein *qasida*-spesialist, men ikkje ho sjølv. Mirijam fortel som Malie at ein i tillegg til Koranen òg resiterer frå ei anna bok, men ho veit ikkje kva slags bok dette er (Mia25,s10). Til forskjell frå Malie og Tamim, fortel Aisha at den som skal utføre *qasida*, må bli opplært av ein ”spesiell mann”. Shah seier òg at den som skal utføre *chilla* må undervisast av sin læremeister, ein mulla. Mullaen må fyrst finne disippelen verdig før han kan bli initiert i dei hemmelege mysteria. Shah syner òg til at initianden må følgje visse fastereglar. Desse reglane varierar i dei ulike tilfella, seier Shah, og kan til dømes inneha visse matvarer som er forbudt for initianden (1998:87).

Aria kjenner òg til ritualet *qasida* og ho illustrerar praksisen for meg ved å teikne opp ein ring på bordet og fortel:

Det sitter en mann der og han resiterer hele tiden fra Koranen. Ingen andre folk er der, han sitter helt alene og det er om kvelden. Mange forskjellige dyr kommer [til ringen], for eksempel løver. *Djinnene* kommer og de som har stor nese, *deuene*, store *deuer* kommer til ringen. Når du ser at de kommer og om du har et veldig bra hjerte, da skynder du deg veldig til å resitere og resitere. Da blir det ingen problem, men blir du redd? [Aria banker hardt i bordet] Da dør du (Ar22f,s10f)!

Aria skildrar likt dei andre, men her understrekar ho at initianden har trekt seg attende frå folk, og at ritualet føregjeng om natta. Aria skildrar òg at farlege dyr kjem fram og at *deu*, som informantane liknar med dei norske trolla, kjem. Hjartet, seier Aria, må vere sterkt og som dei andre understrekar ho at ein ikkje må bli redd. Saher fortel at det kjem mykje lys over den som resiterer mykje og ofte frå Koranen (Sa10,s4f). Aria fortel at det er mange som har prøvd seg på *qasida*, men av eit dusin, er det berre ein som klarer det. Resten døyr, seier ho og understrekar at *qasida* er veldig farleg. Men ho kjenner ingen som har utført dette, ho har berre fått det fortalt (Ar23,s11). Saher fortel at dei *djinnane* som samlar seg på utsida av

ringen, ikkje har ”gode auger” (Sa9,s4).<sup>79</sup> Saher skildrar *djinnane* i kapittel 5.1 og seier dei har lodrette pupillar. I og med at det er *djinnar* med vonde auger, så meiner Saher som Tamim at det er dei vonde *djinnane* som kjem til *qasida*-utøvaren sin ring (Ta14,s5). Ho fortel som dei andre, at *djinnane* heile tida prøver å få utøvaren til å stoppe. Dei forstyrrer han, men etterpå, seier Saher, har denne personen oppnådd ein stor indre styrke og blir ein veldig god *qasida*. Saher fortel at ho hadde ein nabo i Afghanistan som er *qasida*, ho seier: ”Han er en veldig flink mann og han forstår *qasida* veldig bra. Han heter *Salam* (...) han er *Salam* (”fred”). Han sitter og leser veldig mye i Koranen og rundt han kommer *djinnene* (Sa10,s4).”

Ei anna kvinne, Parvin (Za23,s8-9), kjenner ikkje til *qasida* og spør mor si, Zarin. Både Zarin og svogeren Kamran kan fortelje om *qasida* og Parvin kommenterar og formidlar til meg:

Det er sånn med meg [Parvin], at det jeg ikke har sett med mine egne øyne, det tror jeg ikke på og slik er det med *qasida*. Jeg har hørt mye om det, men jeg vet ikke om det stemmer. Kamran sier at det er folk som leser deler av Koranen tusener av ganger, om igjen og om igjen og om igjen. Da blir de til en *qasida*, eller vi sier at de lager en *qasida* eller sånn. (...). De som er *qasida* sier at de får åpnet sine øyne! Men selvfølgelig når de leser Koranen eller tror på den, kan det skje noen underlige saker med dem. Det kan skje, men jeg [Parvin] tror ikke på dette! (...) Kamran sier at de *djinnene* kommer, eller han tror at de sier dette, men det er ingen som har sett det med sine egne øyne. Men de gjør *qasida* og det er mange fra den eldre generasjonen som snakker om dette, men han tror ikke at det finnes noen som gjør dette i dag. Min mamma sier at før var det mange som satt slik, men nå tror hun ikke noen gjør dette. Det var i gamle dager som de gjorde sånn (Za23,s8-9).

Zaher og Kamran trur ikkje at praksisen blir utført i dag, og Parvin kan ikkje tru at dette kan vere sant. Likevel, seier ho, når Koranen blir lest og trudd på, kan det hende underlege ting med lesaren.

---

<sup>79</sup> Det å ikkje ha gode auger, kan òg syne til den same negative krafta som utgår frå det vonde eller avundsjuke auget, *nazar*.

## Å koke *qasida*

Ein annan mann, Mohammed fortel om *qasida* på ein litt annleis og meir detaljert måte enn dei andre informantane. Han liknar praksisen med ein kokekunst. Han seier som dei andre at *qasida* er ein veldig vanskeleg og farleg praksis. Om ein blir redd, understrekar Mohammed, så døyr ein. Om ein klarer å gjennomføre *qasida*, får ein kontroll over alle *djinnane* og kan kommandere dei til å utføre det ein ynskjer frå dei. Mohammed fortel slik som Tamim, at utøvaren les surer frå Koranen bakvendt, men han veit heller ikkje kva for surer ein les. Den kunnskapen han har om *qasida*, er det han har lese om den, fortel han (Moh1,s1ff). Som Malie og Aisha, fortel Mohammed at den som vil utføre *qasida* går til ein mulla som forstår Koranen veldig godt for å få hjelp. Likevel, seier han, så treng ein ikkje ein lærar for å gjennomføre den. Mohammed fortel:

En må sitte i førti netter, *chilla* der ingen kan høre deg. Et stille sted langt fra alle folk. En leser *qasida* og en trenger ikke noen lærer. En leser noen bøker hvor det står hvordan en skal gjøre dette, og hvor mange netter en må sitte, og hvilke surer som skal leses. Alt står i denne boken. Det står også noen ord som en må lese 11 000 ganger hver natt. Etterpå så går en for å gjøre dette (Moh5,s1).

Mohammed seier som Kamran (Za23,s8f) at det er særskilde delar eller ord frå Koranen som blir lest tusenvis av gongar. Mohammed seier òg som Aisha (Ai18,s6) at ein lærer praksisen frå ein mulla som forstår Koranen godt, men at ein òg kan lese seg til kva ein skal gjere sjølv. Mohammed fortel at ein sit i førti netter, slik òg Aria (Ar22f,s10) gjorde. Men Mohammed fortel òg at ein ikkje treng å sitje i førti dagar i eitt strekk, men at ein kan ta det stegvis: ”En sitter en stund hver dag i førti dager, en leser elvetusen ord hver dag i førti dager og en leser kun fra Koranen, de bestemte surene som [må] leses bakvendt og det er veldig vanskelig!” Som Tamim (Ta14,s5) skildrar Mohammed òg at surer frå Koranen blir resitert bakvendt. Etter ein har sete den tida ein må, kan ein gå heim for å ete, seier han. Han fortel at ein òg kan sitte ei kortare tid enn førti dagar, men for å bli ein ”god kokk” må ein sitje i førti dagar [netter]. Mohammed kallar ritualutføringa for *chilla* (førtidagarsbøna). Mohammed seier at utøvaren har *qasida* (målet), at ein kaller den som har gjennomført rituallet for *khāles qasida*, som tyder ein perfekt *qasida*, seier han og

seier vidare: ”*qasida khondan pokhtan kardan*” (Moh7ff,s1f).<sup>80</sup> Ein sit i førti dagar då det tek lang tid å utføre *qasida*, det er som å lage mat fortel han, og forklarar:

Vi sier at ”du koker *qasida*”. *Qasida* er det same som mat og for å lage god mat må du forberede maten først. Først må du skrelle potetene, så må du vaske alle grønnsakene, du kutter de opp, du tar frem kaseroller du skal bruke, forskjellig krydder og alt du trenger for å lage maten. Det er det same med *qasida*. Hver natt resiterer en ordene elvetusen ganger. Du gjør forskjellige ting [når du lager mat], det du leser er også forskjellig, også hvor mange ganger og sånn. Etter førti dagar, kan vi si at denne mannen er som en ”sterk kokk”. Alle *djinnene* er nå under denne mannen. Etterpå kan han ikke spise mat som er *sard* / kald, slik som løk, hvitløk og grønnsaker med vond lukt. Aldri mer kan han spise dette (Moh8,s1)!

Mohammed gir her ei interessant samanlikning mellom *qasida pokhtan* og *kokekunsten* og fortel etter ein har blitt ein ”sterk kokk”, kan ein aldri meir ete mat som er *sard*, kald. Kvinna som skildrar ritualet innleiingsvis, sa òg at initianden måtte ete ein spesiell mat før han gjorde *qasida*. Dette kjem eg attende til om litt.

### **Ein perfekt *qasida***

Mirijam kaller den som har gjennomført ritualet for *qasida pokhtan*. Ho seier at *pokhtan* tyder at han har gjort alt perfekt og at han er perfekt. Vi bruker ordet ”*pokhtan*” til mange ting, fortel ho, til dømes om mat, men vi bruker *pokhtan* òg om noko som er ”ferdig”. Mirijam forklarar at ein kan ikkje nytte ordet om ei frukt som er umoden, men når den er klar til å ete, er den *pokhtan* (MirA,s1). *Pokhtan* tyder difor òg å vere moden. Ein kan såleis kalle den som har gjennomført ritualet for ein som har oppnådd det perfekte modne mål. Mirijam fortel som Mohammed og Tamim at surene frå Koranen blir lese bakvendt, men ho veit ikkje kva for surer som blir lest. Ho forklarar kvifor ein må sitje i førti dagar, omlag slik Mohammed forklarar det:

Førti dagar, det betyr at den som skal lese *qasida* må jobbe veldig hardt og må gjøre mange ting. Det tar lang tid. Vi sier at når han er *qasida pokhtan*, har han gjort alt perfekt. *Djinnene* kommer kanskje første eller andre dagen og forsøker å forstyrre

---

<sup>80</sup> Mohammed seier dette på to måtar: *qasida khondan pokhtan kardan* og *qasida pokhtan kardan khāndan*. Og fortel at *khāndan* tyder ”å lese” seier han, og *pokhta kardan* tyder ”å koke”.

han, slik at han ikke klarer å gå vidare. De vil ikke at han skal klare å gjøre dette, de vil prøve å ødelegge for han, slik at han ikke blir ferdig. Om han ikke klarer å gå vidare, er han ikke sterk nok og må avbryte dette. Derfor er det få vanlige mennesker som klarer å gjøre dette, og det er veldig vanskelig for vanlige folk (MirA,s1).

Fleire har peika på at den som skal utføre *qasida* må ha eit særskilt sterkt hjarte, eller eit sterkt sinn, eller vere veldig sterk. Mirijam understrekar at det er folk som har eit veldig reint hjarte, som kan gjere *qasida pokhtan*. *Saiyidane* eller andre mennesker med profetisk arv, seier ho, er dei som har det beste utgangspunktet for *qasida*. Eg undrar om det er fleire slags folk med profetisk arv enn *saiyidane*, og Mirijam fortel: ”Ja, det finnes mange. Fra Isa, Mosa og Ibrahim. Familier som kommer fra disse profetene finnes også i Afghanistan”.<sup>81</sup> Mirijam seier at etter *qasida*, blir personen eit spesielt reint menneske, og at *djinnane* har tapt når *qasida* er ferdig. Mirijam trur at det berre er dei vonde *djinnane* som kjem til ringen (MirA1ff,sf). Mohammed derimot meiner at det er alle slags *djinnar* som kjem i *qasida*. Og når ein har fullbyrda *qasida*, kan ein kontrollere alle *djinnane*, fortel Mohammed. Han skildrar ritualet litt annleis enn dei andre og seier at ein teiknar opp sju ringar:

Den som vil gjøre *qasida* lager syv ringer rundt seg selv. Etterpå begynner han å lese det som står i denne boken. Etter en stund ser han at det kommer noen dyr, for eksempel slanger, skorpioner, edderkopper, ulver og løver. De er der ikke, men han ser at de er der. Han ser at de kommer til sirkelen og de legger hodet sitt på sirkelen og han tenker på at de vil komme inn i sirkelen [til ham], om han nå blir redd nå, så dør han (Moh9f,s2)!

Eg spør han korleis ein veit at *qasida* er ferdig og Mohammed forklarar at etter den siste natta kjem *djinnane* sin konge og bøyer seg under utøvaren sin vilje:

Etter den siste natten kommer kongen til *djinnene*, ”*pādīshāh djinniāt*” til denne mannen og snakker med han. Kongen ber denne mannen fortelle hva han vil og kongen sier at de er klare til å bli kommandert av han. Da forstår mannen at han har klart å gjøre alt riktig. Etter denne dagen må mannen spise en spesiell mat av ris, sukker og melk. Det er fordi *djinnene* liker denne maten (Moh11,s2).

---

<sup>81</sup> Å ha profetisk arv, er å kunne knytte sin genealogi attende til ein av profetane. I boka *Qisas al Anbiya* (Ibn Kathir 2000) har heile rekka av profetar tilnamnet eller tittelen *saiyid*.

Igjen fortel Mohammed om kva mat som ein som har utført ritualet må ete. Som Mohammed fortalte tidlegare, understrekar Malie at før ein byrjar ritualet må ein halde seg unna mat som er *sard* (MaMo3,s2). *Sard* mat er til dømes kvitløk, gul løk og grønsaker med sterk lukt, fortel dei. Malie poengterar at *djinnane* hater mat som er *sard* og ville aldri ha kome om utøvaren hadde ete slik mat. Derimot, likar *djinnane* mat som er *garm*, varm fortel Mohammed. Denne maten er laga av ris, sukker og melk. Dei tre ingrediensane liknar takkseingsofferet *nazr* og *halwa* som blir gitt til andre mennesket til ære for ein helgen som har hjelpt eit menneske med problem av ulike slag eller som blir laga til særskilte festivalar. Dette vil bli nærmare omhandla i kapittelet ”Mennesket og den andre verda”.

### 5.3.1 *Qasida*, å bli ein *djind*?

Eg vil i oppsummeringa kring det informantane fortel om *qasida pokhtan* òg syne til ulike islamske lærde og til tradisjonen, i tillegg til akademisk forskning. Det er to årsaker til dette. Den eine er slik eg forstår røyster som El-Aswad, Denny og Graham, så etterlyser dei ei forskning på muslimsk religiøsitet og kategoriane ”rein” og ”urein” i lys av den eigne muslimske konteksten. Dette er noko eg prøver å ta omsyn til. Det andre er at ved å trekke ulike muslimske røyster inn i analysa, får eg kasta eit lys over påstanden eg stilte i kapittel 2, at muslimsk religiøsitet òg omfemnar synspunkt frå den mangslungne og såkalla ”normative” tenkninga. Fokuset mitt er likvel på informantane og det dei fortel.

For å tiltrekke seg *djinnane*, seier informantane, må initianden halde seg borte frå mat som er *sard*. Dette tyder på at initianden i utgangspunktet må ”gjere seg tilgjengeleg” for *djinnane* som han vil trekke til seg. Etter at ritualet er fullbyrda og det perfekte målet er nådd, og initianden er ”modna”, må *qasida*-spesialisten berre ete mat som er *garm*. Ritualet leier såleis til at mennesket overskrider balansepunktet mellom *sard* og *garm* som var sjølv målet i *dawa yunani*. Her liknar *garm* og *sard* kategoriane ”rein” og ”urein”, då initianden gjer seg lik *djinnane*, utifrå prinsippet ”likt tiltrekk seg likt” i menneska og *djinnane* sitt felles livsmiljø. I det same livsmiljøet synte det seg at motsatsane ”rein og urein” fråstøytar kvarandre. Den reine Koranen, fylt med *barakat* vernar menneska mot alt vondt, difor kan ein ikkje resitere Koranen på vanleg vis, men må resitere nokre av surene bakvendt. Ein korrekt resitasjon av Koranen ville her laga ei barriere mellom *djinnane* og menneska, slik ein ser det i den øvrige religiøse medisinen, der *tawizar*

frå Koranen er nytta som vernande amulettar. Likevel, kan delar av resitasjonen under ritualet òg innehalde korrekt resitasjon. Kanskje er dei mange tusen orda som blir resitert, noko som liknar *zikr* (*dhikr*). *Zikr*, ”å minnast (erindre) Gud”, fortel nokre av informantane at dei gjer ved å nytte bønnekransen med dei nittini perlene og dei nittini namna til Allah. Ein mann fortel at ein òg kan seie namna til Allah så og så mange gonger for å oppnå eit godt resultat på noko ein held på med og at *zikr* tyder ganske enkelt å seie heilage ord så og så mange gonger for å oppnå noko. Om *zikr* inngår i ritualet, må bli ståande som eit ope spørsmål, slik som òg når det gjeld kva surer som blir lese bakvendt. Ingen av informantane fortel om dette, men ei av kvinnene seier at ho trur det som blir lest under ritualet er surene som omhandlar *djinnane* i Koranen.

Fleire av informantane syner òg til ei anna bok som blir nytta i ritualet . I ein uformell samtale og ikkje under eit intervju, syner ein av informantane meg ei slik bok. Boka fortel om korleis ein skal utføre ritualet og i margin på boka står tilvisingar til ulike *ayater* og surer som blir brukt.<sup>82</sup> Sirdar Ikbal Ali Shah hevdar òg at ein kan resitere frå andre bøker i tillegg til Koranen. Shah kaller perioden ein sit for ”the *wazeefa*” (1998:87). Ein informant fortel at ordet *wazeefa* tyder ”plikt” og at dei nyttar ordet om dei fem pliktene, men ikkje om *qasida*. Der er likevel interessant å undersøke ei tyding av ordet innafor islamsk mystik. F. DE Jong hevdar at *wazīfa* er bønetekstar eller bønnesongar brukt av nokre sufiordenar, med ulike påkallingar og surer frå Koranen. Innhaldet kan vere ulikt for ulike sufiordenar, og er ofte forklara og trygga i profetens tradisjon eller i særskilde hendingar i livet til den som har komponert den aktuelle *wazeefa* (2002:184f).<sup>83</sup> Fleire av informantane seier at mennesker med profetisk arv, er dei som er mest kompetente til å utføre *qasida*. Både sjia- og sunnimuslimar seier at *saiyidane* har det beste utgangspunktet, men ritualet er likevel opent for den som vil prøve seg.

Ein av informantane, Saher, fortel at det kjem mykje lys over den som resiterar mykje frå Koranen (Sa10,s4f). Saher gir denne opplysninga i samband med ritualskildringa, så ein kan gå utifrå at ho meiner at dette er eit lys som kjem over utøvaren som har fullbyrda *qasida*. Igjen er dette ei opplysning som samsvarar med

---

<sup>82</sup> Boka såg ny ut og er truleg å få kjøpt enno. I tillegg til rita omhandla boka ulike *fal*, teikn og *raml*, i tillegg til illustrasjonar av englar og *djinnar*.

<sup>83</sup> Den kan til dømes vere *diktert* av profeten Muhammed når komponisten vitja grava hans i Medina, eller blitt overlevert til komponisten frå himmelen ved eit *lystavle*



Shah slik han skildrar den mildare forma for *qasida*. Shah hevdar at i den mildare ritualform har å gjere med eit eterisk eller eit himmelsk lys, og inneber ingen reell fare for utøvaren (1998:89). Likevel er der ein skilnad mellom Saher si skildring og Shah, då Saher fortel om lyset i samband med den farlege førtidagars *qasida*. I tillegg fortel Saher (Sa10,s4f) at utøvaren blir *salam*. *Salām* tyder i tillegg til "frelse" og "fred", å vere trygg eller uskada (van Arendonk [Gimaret] 1995:915).

Intensjonen utøvaren har for å utføre dei handlingane som ritualet krev av han eller ho, og utkome av ritualet kan òg samanliknast med kva profeten har sagt om menneska sine handlingar generelt. Profeten har sagt: "Actions will be judged according to intentions" (al-Suhrawardy, nr.1 1949:49). Intensjonen til initianden er å få makt over *djinnane* slik at ein kan vere ein hjelpar for menneske som er utsatt for dei vonde *djinnane* i livsmiljøet. Dei vonde *djinnane* er *shaytan* sine følgjesvener, etter han fekk dei frå å tene Gud til å tene seg i kampen om menneska sine sjeler. Intensjonen og utkome er difor knytta saman, og ein perfekt *qasida* kan såleis sjåast som ein som tener Gud. Informantane seier om spesialisten at ho eller han har blitt særskilt rein under ritualet. Ein kan såleis tenke at "å koke *qasida*" er ein reiningsprosess, på liknande måte som bønna, *namaz* er det. Frederick M. Denny seier dette om bønna: "Each performance of the *Salat* [*namaz*] is an exercise in liminality marked off by the ablution and "intention" (*niyya*) at the beginning and the "peace" (*taslīm*) at the end (1985:72)." Dette gjeld ikkje berre bønna, men òg om dei andre religiøse pliktene, seier han. Det viktige her er at intensjonen i byrjinga blir avslutta med fred, når liminaliteten er overskriden. Utøvaren sin tilstand og endelikt er avgjort av korleis ho eller han klarer seg i den liminale fasen, om hjarte og sinnet (ånda) er reint og sterkt, blir utøvaren ein perfekt *qasida*.

Muhammad Salim Khan (1986:30f) seier at hjartet, *qalb*, som eit ikkje-materielt prinsipp i islamsk filosofi og medisin, er sett som eit møtepunkt mellom *djism*, kropp og *ruh*, ånd. Khan si samanlikning om hjartet som møtestad mellom det usynlege (*ruh*) og det synlege (kropp) kan gi ein parallell attende til livsmiljøet. Kanskje kan ritualutøvaren si oppheiting av kroppen ved mat som er *garm*, styrke hans eiga ånd mot dei illusjonane som informantane fortel at *djinnane* skaper i mennesket sitt sinn (ånd) under ritualet. For om sinnet ikkje er sterk, vil mennesket bli både andeleg sjuk og forstyrra av *djinnane*, og om hjartet ikkje er sterkt og reint, vil utøvaren døye. I ritualet blir sansane skjerpa og utøvaren lærer seg å skille mellom illusjon og imaginasjon. Informantane held ein som er ein perfekt *qasida*

for å være eit særskilt reint menneske med eit særskilt reint hjarte, noko som syner til at ein perfekt *qasida* er eit særskilt fromt og religiøst menneske. ”Å koke *qasida*” kan difor òg sjåast som ei reining av hjartet. Ved at det kjem lys over utøvaren og at han er *salam*, som ei kvinne fortel, er styrkeprøven lønna frå Gud med eit reinare sinn og eit reint og fredfullt hjarte. Dette er sterke kvalitetar innafor profetens tradisjon, der det står om å vere rein: ”They will enter the Garden of Bliss who have a true, pure and merciful heart” (nr.370, al-Suhrawardy, i (red.) Cranmer-Byng 1949:108).

Å vere sterk i sinnet og rein i hjartet, kan såleis liknast med å vere ein djupt troande muslim, ein som sett sin lit til Gud under ritualet, for å finne styrke til å klare seg igjennom liminaliten. Det er òg truleg at delar av Koranen under ritualet blir nytta som vern, og resitert på vanleg måte for å tygge utøvaren samstundes som han eller ho har satt igang ei tiltrekningsprosedyre som påkallar *djinnane*. Sjølv om utøvaren er rein og djupt troande, trekk utøvaren dei ureine kvalitetane fram i lyset for å få kontroll over dei. Å vere sterk og setje si lit til Gud, kan òg syne til at om ein trur på *djinnane* sine illusjonar, trass i at ein resiterer frå Koranen, kan resultere i ei katastrofe, som galskap eller død.

Det er eit viktg aspekt ved ritualet at utøvaren sin mentale og kjenslemessige kamp mot *djinnane*. Her må utøvaren syne sin indre mentale styrke og ha kontroll over seg sjølv, ved ikkje å tape den mentale balansen. *Qasida* ritualet er modig kamp mot dei vonde *djinnane* i det usynlege livsmiljøet, som utgjør eit trugsmål mot menneska sine balanserte og gode liv. I lys av diskusjonen i kapittel 5.1, går utøvaren inn i eit farleg grenseområde mellom det synlege og det usynlege. Grenseområdet inneheld både positive og negative krefter, og ved å gå inn i eit medvite møte med dei vonde kreftene, sett utøvaren både sitt liv, sitt sinn og sine kjensler på spel. Difor må utøvaren i utgangspunktet vere sterk og kunne skilje mellom illusjonsverda og sanninga. Illusjonane blir rydda av vegen som *djinnane* sine vrengebilete. Ved at bileta ikkje får verknad på utøvaren, får utøvaren makt over dei som står bak illusjonskapinga, dei vonde *djinnane*. Lyset som kjem over utøvaren, kan då sjåast som sanningas lys, og at etter den vellukka gjennomføringa av ritualet, er utøvaren fredfull og trygg. *Djinnane* kan ikkje lengre få kontroll over dette menneske sitt liv, og ein som er ”perfekt” *qasida* kan hjelpe andre menneskjer, som er kontrollert av dei vonde *djinnane*, å få attende balanse og kontroll over eigne liv. Lyset i ritualet kan difor òg referere til eit guddommeleg lys, eit kunnskapslys

som gir eit menneske makt til å kontrollere heile livsmiljøet sitt. Eit guddommeleg nærver kan ligge implisitt i ritualet, då utøvaren må vere sterkt troende for å kome trygt ut av den, ved å ha ein sterk intensjon mot å nå målet sitt: kontroll over dei vonde *djinnane*.

Den som har utført ritualet blir klarsynt, seier fleire. Klarsynet gjer at ritualfullbyrdaren ser *djinnane*. På eit vis, blir ho eller han på likefot med *djinnane* ved at dei alltid ser menneska. Likskapen syner seg òg i maten utøvaren må ete både før og etter ritualet. Spesialisten blir ”herre over alle *djinnane*”, utøvaren går inn i grenseverda mellom den synlege og den usynlege verda. Men til forskjell frå det grenseoverskridande mennesket, *shishak*, som ved ikkje å overhalde reinleiksføreskriftene blir som ein av dei farlege *djinnane*, oppøver *qasida* spesialisten å få kontroll over dei same krefene. Likevel utfordrar utøvaren dei kreftene som kan gjere mennesket urein, dei ureine *djinnane*. Til forskjell frå utøvaren som ved sin intensjon for ritualet òg må ha eit reint og sterkt hjarte, bryr ei *shishak* seg ikkje om å vere rein, verken fysisk eller andeleg, og difor overskrid ho formene, den synlege verda, og blir lik *djinnane*.

Kan ein på liknande vis seie at den perfekte *qasida* har gjort eit ontologisk skifte? Sjølv om *qasida*-spesialisten ikkje har gått over til *djinnane* si verd, men framleis er ein del av formverda, har ho eller han likevel på eit vis endra sin ontologiske status ved å bli ekstraordinært vaken og medviten, ved at ho eller han kan sjå inn i den usynlege verda. Spesialisten har såleis full kontroll over heile livsmiljøet, både den synlege og den usynlege dimensjonen.

Dette grenseområdet, som ei *shishak* og ein som utfører *qasida* er i kontakt med, er eit område med potensielt forureinande kraft. Kanskje er det nettopp denne fara for ”forureining”, som ei kontakt med dei ureine *djinnane* medfører, som er årsaka til at nokre sjiamuslimar held *qasida pokhtan* for *haram* (forbudt). Kvinna som fortalte dette sa at ein ikkje skal trekke til seg *djinnane* med vitande og vilje. Kan ein i ei forlenging av kvinna sitt synspunkt, nytte sjølve *haram* omgrepet og seie at ein perfekte *qasida* har blitt *haram* i tydinga ultrarein, ved at ho / han har fått total kontroll over dette grenesområdet?

Frederick M. Denny understrekar at dei to omgrepa *ḥalāl* / tillete og *ḥarām* / forbode, ikkje etymologisk sett er knytta til rein og urein, men er lovomgrep som i hovudsak tyder lydndad til påboda frå Gud. *Haram* tyder òg ”heilag” i tydinga ”ting som er satt til sides”, seier han og påpeikar at *haram* både tyder ”forbudt urein” og

”forbudt ultrarein” (Denny 1985:69f). Kate Ø. Jacobsen hevdar at reiningsrituala i seg leiar til ei statusendring, ved at den biologiske kroppen blir transendert, og at ein etter reiningsrituala er istand til å oppnå forbindelse til Gud (1997:54). *Qasida pokhtan* liknar eit reiningsritual då ei gjennomføring leier til eit svært reint hjarte og sinn. Men ein oppsøker farlege ureine krefer og risikerar på eit vis å bli ”forureina” til den grad at ein døyr eller taper kontroll over sin sjelslege og mentale tilstand. Handlingane blir verdsatt utifrå sine intensjonar, seier profettradisjonen. Intensjonen til ritualutøvaren er å bli ein heilar, som kan reine menneska frå ureine *djinnar*. I tillegg til å bli ein heilar som driv vonde *djinnar* utifrå mennesket, kan ein perfekt *qasida* òg sjåast som ein ”bodbringar” mellom den synlege og den usynlege dimensjonen av livsmiljøet. I tillegg ser spesialisten inn i den usynlege dimensjonen, noko som er kalla *al-ghayb*. Koranen talar ulikt om det er forbudt eller tillete å søke etter det som Gud har gjort løynd for menneska, seier Meir M. Bar-Asher i artikkelen ”Hidden and the Hidden” i *EQ* (2002). Generelt, seier han, er kunnskapen om det løynde oftast førehaldt profetane innafor sunniislam, og imamane innafor sjiamislam. Likevel er det ein grunnleggande del av teologien, sier han, at Gud har si makt til å avdekke det Gud vil til dei Gud vil.

Kan profeten Muhammed og, eller imam Ali vere eit førebilde for ritualutøvaren? Ein som syner til imam Ali som førebilde for *qasida*-ritualet er Robert L Canfield. Han hevdar at forskerane Hachin and Kohzad (1953) gjengir ei forteljing om Ali der han utfører ei ritual som liknar *qasida pukhta kardan*. (Canfield, u.å.). Ria Hackin og Ahmad Ali Kohzad skildrar ei forteljing der ein brønn har blitt utilgjengeleg for innbygarane, ved at ein frykteleg drake og ei løve vaktar den. Ali og hans fylgje lovar å gjere noko med dette, og når dei nærmar seg brønnen høyrer dei røyster nede i frå djupna og dei besluttar å gå ned i brønnen. Fyrst prøver ein ung mann seg, men blir drepen og kroppen blir kasta ut av brønnen utan hovud. Ali og følgjet hans trekk seg attende, men engelen Gabriel roper til Ali at Gud har bestemt at han er den som kan klare denne redselsfulle oppgåva. Ali tek opp kampen med *djinnane* og får *djinnane* og deira *padishah* under sin kontroll, slik ein informant fortel at *djinnane* sin konge må bøye seg for viljen til ein perfekt *qasida*. Hackin og Kohzad skildrar ikkje noko ritual, men intensjonen og målet liknar ritualet *qasida pokhtan* (1953:15ff).

Ulike forskarar knyt òg ein kamp mot *djinnane* til ein sufi sin mystiske utviklingsveg (Doubleday 1990[1988]:207ff). Homayun Sidky (1990:295f,

2003:371f) knyt ritualet til sjamanisme og fortel at praksisen er stadfesta mellom anna av sufiar, medan Centlivres, Centlivres og Slobin (1971:163) syner til ein *qasida*-spesialist som er ein medhjelpar til ein sjaman. Jan Samuelsson (1975:66-67) syner til ein som er "Djinnarnas Herre", men knyt ikkje rolla til sufiar.

Så langt eg har funne, er det likevel berre S. Ikbal Ali Shah som har skildra sjølve ritualet i ein afghansk kontekst, før informantane fortel om ritualet her (1998). Shah, syner til ein meister, ein mulla som lærer sin elev, men seier ikkje eksplisitt at ritualet er ein del av eit sufirituale. Sharif Rahim skildrar derimot i ein nettartikkel at ein heilingskunnig *darwisch* (sufi) må gjennomgå ein "Darwisch-Klausur" med førti dagar i einsemd og faste, for å oppnå tittelen som heilar (2000).

Arthur Saniotis skildrar ein liknande praksis i Nord-India. Han seier òg at han ikkje har funne mykje forskning kring dette temaet, og meiner at årsaka til dette ligg i ei stort hemmelegald av sufien sin kunnskap kring *muwakil* (ein særskild *djind*). Vidare sier Saniotis at kunnskapen er munnleg overlevert og at der er eit hermetisk aspekt kring denne praksisen som gjer at praksisen står i konflikt med eit islamsk forbod mot magiske praksisar (Saniotis 2004:400).

### **Førtidagars periodar**

Informantane fortel om mange situasjonar med ein særskild periode på førti dagar som ein må ta omsyn til. Eit nyfødt barn må vernast dei fyrste førti dagane etter at det er født på grunn av ei fare for at *djinnane* kan kome. Barn som har hatt *djind* i seg, må vernast i førti dagar mot å kome i kontakt med ein omgjevnad der nokon nyleg er født, eller nokon nyleg har døydd. Det tek førti dagar med ureinsemd for at ei kvinne sine kvalitetar ikkje lengre er menneskelege, men overgår til å få kvalitetar som ein *djind*, ved bli ei *shishak*. Informantane fortel om fleire førtidagarsperiodar i komande kapitlar, og eg vil difor drøfte denne tidsperioden nærmare etterkvart. I slike utsatte periodar kan menneska få hjelp til å verne seg mot det vonde, ved å bruke Koranen.

*Qasida pokhtan* ritualet varar òg i førti dagar om ein vil fullføre den vanskelege rita, noko Shah kallar for førtidagars bøna, *chilla* (1998). Annemarie Schimmel hevdar at talet førti blir mykje nytta som ei symbolsk talverdi innafor persiske og tyrkiske områder. Ho hevdar at talverdien syner til ein tidskvalitet ho kallar for "Preparation and Completion." Ho seier at førtitalet er signifikant innafor den islamske lære slik ein finn talet både i Koranen og i profeten Muhammed sine

ytringar. Talkkvaliteten er ofte forbunde med ei tålmodig ventetid, hevdar ho (1994 [1993/1984]:245ff).

I lys av Schimmel si forklaring av tidslengda som førebuing og fullending, kan ein sjå på dei to resultata for eit ontologisk skifte hjå mennesket, til ei *shishak* og ein perfekte *qasida*, som to motsette ontologiske endringar hjå mennesket. For å bli ei *shishak* må eit menneske vere ureint i førti dagar, og mennesket endar opp med å blir karakterisert som ein vond *djind* som fyl *shaytan*. Eit menneske som utfører *qasida pokhtan* blir svært rein og blir i ytterste konsekvens ein medhjelpar til Gud i kampen mot *shaytan* og dei vonde *djinnane* i livsmiljøet. Kanskje kan ein sjå *qasida*-utøvaren som ultrarein, ved at han ”kokast eller modnast” over førti dagar. Rein og urein har her på eit vis nådd sine yttergrenser i to retningar. No er den perfekte *qasida* klar til å forhalde seg til den skjulte dimensjonen i livsmiljøet og kontrollere den og heile menneska som er forureina av dei. Ei *shishak* derimot er del av sjølve helsetrugsmålet mot menneska i det same livsmiljøet, slik ho til dømes som *madare balla* utgjør eit trugsmål mot dei fyrste førti dagane av eit menneske sitt liv. Førti dagars perioden har difor òg å gjere med forureinig og reining i samband med helsespørsmål i mitt materiale.

### ***Qasida* og den skjulte verda**

I tillegg til å drive vonde *djinnar* ut av eit besatt menneske, kan *qasida*-spesialisten finne svar frå den løynde verda. Men kreftene til *qasida* spesialisten synes å ligge i den makta han har over *djinnane*, og at det er *djinnane* han / ho nyttar til å utføre det spesialisten ynskjer. Mohammed fortel at heilingsspesialisten har alle *djinnane* i si makt og kan ”kommandere” dei til å innhente opplysningar om det han vil frå den skjulte verda. Han seier at *djinnane* har ein slags sjette sans, og at dei har to ord på dari som skildrar evnene til *djinnane*: *fahmidan*, ”å forstå” og *dānestan*, ”å vite”. *Djinnane* forstår og veit alt, seier han (MaMo4,s2). Mohammed seier at når *qasida pokhtan* er ferdig, kan ein kommandere alle *djinnane*, han seier: ”Du får makt over *djinnene* og kan spørre de om alt og de forteller det du vil vite. *Djinnene* kan ’se’, men ikke slik som vi ser på TV (TVN). Vi har sett [programmet ”Åndenes Hus” der] de prøver å hjelpe, [men ]de ser ikke så bra tror jeg, men *djinnene*, de ser alt (MaMo3f,s2)!”. Her framkjem det tydelig at Mohammed meiner at det ikkje er utøvaren som ”ser”, men at ein *qasida*-spesialist brukar sin kommando over *djinnane* for at *djinnane* skal kunne formidle kunnskap til spesialisten om det

løynde. Den perfekte *qasida* kan til dømes finne att stolne ting, ved å legge litt blekk på ein negel til eit barn, fortel Mohammed. Spezialiten kallar *djinnane* inn og barnet ser i blekkspegelen som om det såg ein film, og ser kven som har stole folk sine ting (Moh12,s2). Mirijam fortel ei liknande forteljing (Mia12,s5). Denne praksisen med "blekk-spegelen" kjenner ein òg til i Egypt (El-Aswad 2002:19-20,n.22) og eg finn den i to eldre skildringar frå Iran (Browne 1970:159ff, og Donaldson 1973:39f), men Donaldson skildrar ikkje sjølve ritualet). Igjen er born eit medium som *djinnane* formidlar kunnskap til. Praksisen med born som medium, er òg kjend frå Pakistan, fortel Naveeda Khan. Ho skildrar ein pakistansk familie som er velsigna med ein god *djind* som kommuniserar med familien gjennom jenta på åtte år (2006:240ff).

### 5.3.2 *Garm, sard og god, vond*

I menneska sitt felles livsmiljø med *djinnane* ser ein tendensen at "likt tiltrekk seg likt" og at "motsatsar fråstøyter kvarandre". Desse motsatsane er gitt kvalitetane "rein, god muslim" og "urein, dårleg muslim". Dei to kvalitetane er motsatsar i forhold til menneska si helse, der den eine er farleg og øydelegjande og den andre er kraftfull og heilande. Framom ritualet *qasida pokhtan* gjer utøvaren seg "lik *djinnane*" ved å ete mat som er *garm*. Her er ein parallell til *dawa yunani*, men med ei motsatt handling. Utøvaren søker ikkje å utbalansere helsa si, men gjer seg *garm* for å tiltrekke *djinnane*, inklusiv dei vonde *djinnane*. Der *dawa yunani* utbalanserar mellom varm og kald, kan ein seie at ein i ritualet ladar opp varmekvaliteten i seg. Dette er farleg i seg, både for kroppen, dei indre organa og særleg hjartet. Hjartet er det organet der menneske si ånd og dei fysiske kvalitetane i menneske møtes. Profeten har sagt at om hjartet er godt, er kroppen god og om kroppen er god er hjartet godt. I ritualet blir hjartet utfordra til sitt ytterste både kroppsleg og andeleg sett. Ei mislukka ritual vil leie til galskap (ånd) eller død (kropp). I tillegg til å ha eit sterkt hjarte, er mot og reinleik viktige kvalitar hjå den som skal utføre ritualet. Difor er det å ha profetisk arv eit godt utgangspunkt. Medisinane *dawa yunani* og religiøs medisin, *tawiz* syner såleis visse berøringspunkt.

Å lese delar av Koranen bakvent for å trekke dei (vonde) *djinnane* fram til ritualstaden synes å vere ei logisk handling, utifrå at Koranen er det framste vern mot dei vonde *djinnane*.

I artikkelen "Hot and Cold" i *EQ* seier Anthony Hearls Johns at i Koranen er kvalitetane "varm" og "kald" knytta til dårleg og god, ved at "heit" refererar til helvete og omgrepa ubehag / plagsam som straffande reiskap. Kald er derimot knytta til noko som er "avkjølande" og til omgrepa velvere og komfort. Han seier vidare at på dette skriftelege nivået er ikkje kvalitetane varm og kald knytta til sjukdomspatologi, likevel framkjem denne tilknytninga i ein hadith som seier at feber er ein eim frå helvete og må sløkkjast med vatn (2002:455f). Om det Johns seier har verdi for mitt materiale, ville det seie at alle *djinnane*, fordi dei er *garme* er knytta til helvetet. Det kan ein berre seie om dei vonde *djinnane*. Varm som kvalitet er positive kvalitetar når den er tilstades hjå dei gode *djinnane* og mennesket i forhold til kjønn, som eg snart kjem til.

### ***Garm* eller *sard*, rein eller urein**

I *yunanit*tradisjonen vart sjukdommar, fødevarer og medisin klassifisert som å inneha kvalitetane *garm* og *sard*. For å oppretthalde ei god helse var balansen mellom desse viktig, ved ein moderasjon av kvantum av dei ulike fødevarane. Ein ubalanse, slik den syner seg i ulike sjukdomar, blir utbalansert med motsette kvalitetar. Både kvinner og menn kan utføre *qasida*-ritualet, då den viktigaste kvaliteten hjå utøveren er å ha eit godt og sterkt hjarte, og å innta mat som er *garm*, som *djinnane* likar, og ikkje mat som er *sard* for det vil halde *djinnane* vekke. Her går ein vekk frå humorallæras utbalanserande kvalitetar.

*Djinnane* blir tiltrekt reine og gode mennske, slik som små born. Reinhart har peika på at kontroll er eit viktig aspekt ved å halde seg rein. Dei døma som informantane skildrar av menneske som er besatt av *djinnar* er ofte kvinner og barn. Kan kvinna som kjønnskategori, vere ei forklaring, i og med at ho omhandlar såkalla ureine substansar som barneskit og anna ureinskap? Eller er born og kvinner av ein *garm* kvalitet, slik som *djinnane*?

Danuta Penkala seier at kvalitetane *garm* og *sard* som kjønnskvalitetar ikkje er fastlagde storleikar når dei er nytta om menneska. Dei kan òg vere kvalitetar som endrar seg gjennom livet og dei ulike aldrane. Likevel peikar Penkala på at born, særleg medan dei blir brystføda, ofte er vere haldne for å vere *garm*. Det same gjeld kvinner, særleg under graviditen eller i fruktbar alder, då *garm* er forbunde med



livskraft (1980:212).<sup>84</sup> Om ein ser dei kvinnelege *djind*-skapnadane *shishek* og *madare balla* i lys at ritualet *qasida pokhtan*, kan ei kvinne bli for *garm* ved å ikkje reine seg og derved inneha ei særleg farleg kraft, som berre kan kontrollerast om ein får fatt i håret hennar (livskraft). Canfield fortel om ein skapnad som liknar *madare balla*. Ho utgjer eit trugsmål særleg mot små barn og er ute etter barnet eller den fødande kvinna si lever (Canfield u.å.). Shah hevdar at hekser i Afghanistan er haldne for å stå i samband med satan som dei får si kraft ifrå (1998:78ff). Han omtaler ei heks med eit anna namn, *kuftara* som er årsak til brå død, under eller etter ein barnefødsel. Shah nemner heller ikkje skapnaden *shishek*.

Klassifiseringa av kvinner og menn i forhold til *garm* og *sard* er likevel inkonsistent i Afghanistan, seier Penkala og synet skil seg noko hjå informantane hennar. Menn kan til dømes vere *garm*, men i mindre grad enn kvinner, eller vere *garm* fram til dei blir førti år. Etter fylde førti, reknast dei for å vere *sard*. Penkala hevdar at menn til dømes kan bli rekna for å vere *garm* fordi *garm* er halden for ein høgare og betre kvalitet enn *sard*, og menn har generelt ein høgare status enn kvinner i Afghanistan. Å behalde sin indre varme er òg noko som er knytta til om ein har eit godt liv utan større vanskar (1980:212).

*Garm* og *sard* er såleis variable kategoriar særleg når det gjeld kvaliteten knytt til mennesket sitt kjønn. Ein kan difor ikkje fastlegge kjønnskvalitetane i forhold til distinksjonen, men ein kan kanskje seie at der er ein tendens til at ”*likt tiltrekk likt*” her òg. Ved at kvinnene og borna ofte er haldne for *garm*, kan dette vere ei av årsakene til at det er flest kvinner og born som trekk *djinnane* til seg.

Skiljet mellom rein og urein, gjeld òg mellom høgre / rein og venstre / urein hand og mellom ulike fødevarer (Rahim 2000). Skilje synes såleis å gå hand i hand med distinksjonen *halal* / tillete og *haram* / forbode innanfor islam generelt. Å unngå forureining er viktig ifølgje informantane. Å vere rein og å vaske seg, slik informantane fortel om det, er ikkje berre eit fysisk reining, men like mykje ei andeleg reining. Å vere rein er òg nytta som andelege eller sjelelege kvalitetar i både menneske og *djinnar*. Dei gode og reine *djinnar* kan åtvare og hjelpe dei gode

---

<sup>84</sup> Bente Damsleth hevdar til dømes at kvinner med små born i Afghanistan er haldne for ureine på grunn av deira omgang med forureinande substansar, slik som barneurin og under den månadlege menstruasjonen (1999:110). T. Canaan hevdar at i midtausten, er den menstruerande kvinna halden for urein og farleg, fordi blod er forbunde med liv, som igjen er forbunde med sjel, noko som gjer henne var for overnaturlige krefter (1914:31f).

og reine menneska til å vere gode muslimar og derved hjelpe menneska til å få eit godt liv, ei god helse og ikkje utsetje seg for unødig helsefare.

#### **5.4 Mennesket si helse, *djinnar* og Koranen. Eit kosmologisk drama?**

Koranen inneheld ei kraft som kan verne menneska mot forureining frå *djinnane*. Denne krafta er tilstades både i form av boka Koranen, surer eller *ayater* som veggbilete, eller ved å bere på seg ein *tawiz* med ein *ayat* frå Koranen. Ein kan òg verne seg mot *djinnane* ved å resitere ulike surer. *Ayat-e kursi*, er ofte nytta i ein slik vernande *tawiz*. *Ayat-e kursi*, og andre *ayater* og surer i Koranen er òg nytta i mullaene si heiling av mennesker som er utsatt for forureining frå *djinnane*. Fleire syner i tillegg til andre heilarar som ein *sjeik* og ei *falbin*, eller ein kvinneleg mulla. Både sjia- og sunnimuslimar hevdar òg at ein *saiyid*-mulla er ein svært god mulla fordi han (eller ho) er etterkomar av profeten Muhammed og kan ha den heilage og velsignande krafta *barakat* i seg. For å drive ein *djind* ut av eit menneske hevdar fleire informantar at den beste heilaren, i så måte, er ein som har utført *qasida pokhtan*. For å trekke til seg *djinnane* gjer ritualutøvaren seg *garm* og les delar av Koranen bakvendt. Om utøvaren resiterar på vanleg måte, vil *djinnane* ikkje kome. Ein perfekt *qasida* vil oppnå makt over alle *djinnane* og derved kontroll over den usynlege delen av livsmiljøet.

*Djinnane* sine kvalitetar er forbunde med ein slags ”immateriell” konsistens, ved sin eld-natur. Denne kvaliteten kan ein kanskje kalle for ein varm og luftig eld-substans og som ein kvaliteten som gjer *djinnane* i stand til å innta mennesket sin jordiske natur. I denne substanskonteksten kan ein halde *djinnane* for å vere *garme* og menneska for å vere *sarde*. Livsmiljøet er såleis eit miljø mellom *garme* og *sarde* substansar. Som substansar burde difor dei to kvalitetane kome i ein harmonisk balanse for å leve godt i det felles livsmiljøet. Men slik er det ikkje, og difor oppstår forureining og blodhemnd. Forureininga frå *djinnane* er størst når ein vond *djind* tek bolig i menneskekroppen, då dei gode *djinnane* går fort utatt og gjer ingen skade.

Dette kapittelet opna med ei forteljing frå skapinga som skildra *shaytan* sin iver etter å konkurrere med Gud om makt over menneska. I lys av skapinga er ein vond *djind* si besetting av eit menneske eit mikro-kosmologisk drama der *shaytan*

vinn. I skaparverket skal ikkje *djinnar* leve i menneska sine kroppar, men gå fort utatt slik dei gode *djinnane* gjer. I livsmiljøet, som både har ein synleg og ein usynleg dimensjon, er grensene mellom dei to storleikane fylde av potensielt gode og vonde krefter. Eit menneske som ikkje fyl reinleiksføreskriftene, fysisk og sjelsleg, blir eit dårleg menneske og ikkje ein god muslim. Om ei kvinne ikkje fyl dei same føreskriftene blir ho ein grenseskaptad som er sterkt forureinande å kome i kontakt med. Ho utgjer difor eit trugsmål både mot menn, fødande kvinner og små barn sine liv og helse. I kampen om menneskesjelene, står *qasida*-spesialisten fram som eit menneske som har ei kosmologisk oppgåve: å hjelpe menneska til å fri seg frå besetting av vonde *djinnar* og *shaytan* si makt, og dermed få mulighet til å oppretthalde si mentale helse, og vere i stand til å utføre reinleiksføreskriftene og leve eit godt muslimsk liv. Ein som er ein perfekt *qasida*, er òg eit svært reint og godt menneske med stor tillit til Gud. I det kosmologiske dramaet i menneska sine livsmiljø, kan ein sjå denne spesialisten som ein medhjelpar til Gud i kampen mot *shaytan*.

Sjukdomskreftene frå den usynlege verda syner såleis ein kosmologisk parallell til det kosmologiske dramaet i skapinga. I dette dramaet får *shaytan* med seg fleire av *djinnane* ned til jorda. Dei gode *djinnane*, som òg lever i livsmiljøet er derimot lydige til Gud, og kan vere mennesket sine hjelparar. Forutsetninga for at menneska skal få slik hjelp, er at mennesket sjølv er godt, reint og vakkert. Då vil dei gode *djinnane* kome. Kosmologi og ei gode helse er såleis kategoriar som har ei nær tilknytning til kvarandre i det afghanske livsmiljøet.

På same måte som vonde *djinnar* utgjer eit trugsmål mot menneska si helse, er medmennesket sine intensjonar ovanfor kvarandre, gode eller dårlege, noko som verkar inn på helsesituasjonen og livskvaliteten til det einskilde mennesket. Dette er temaet i neste kapittel.



## 6. MELLOMMENNESKELEGE INTERVENSJONAR

I kapittel 4.3 synte eg til ulike mineral og urter med gunstig innverknad på menneska si helse. Nokre av dei blir òg skildra i dette kapittelet, som vern i mot det avundsjuke auget, *nazar*. *Nazar* er skildra som ei svært negativ kraft som kan forringe livskrafta hjå eit menneske som blir utsatt for dette. *Nazar*, som òg tyder ”blikk” eller ”å sjå”, strålar utifrå mennesket sine auger, medvite eller umedvite. Fyrste delen av dette kapittelet som tek føre seg mellommenneskelege krefter, omhandlar *nazar*, korleis denne krafta verkar og korleis ein kan unngå å sende ut denne krafta, og korleis ein vernar seg mot den.

Den andre delen av kapittelet omhandlar *djado* (magi). I motsetning til *nazar* er *djado* alltid ei intendert handling. Mennesket som utfører *djado* kan ha to slags intensjonar. Den eine villa handlinga er positiv, og har som intensjon å trekke andre menneske til seg som ven eller komande kjærreste. Den andre villa handlinga er negativ. Intensjonen i denne handlinga er å årsake vanskar og svekke livskrafta til eit anna menneske, eller å splitte inngåtte venskap og ekteskap. *Djado* er det persiske ordet for det arabiske ordet *sihr* (*sehr*). *Sehr* kan tyde fleire ting, som fortrolling, trollbinding, magi og trolleformular eller trolldom.

### 6.1 *Djado*

Tamim (Ta9,s3) knyt *djado* til ein praksis som òg profetane brukte når dei utførte mirakel:

Vi har 124 000 profeter.<sup>85</sup> De fem største profetene er *Yusuf, Mohammed, Adam, Ibrahim* og *Isa*. I islam står det at en profet er en person som viser et mirakel. Jesus gjorde sånn at dårlige folk [syke og døde ] kunne leve igjen og at han gikk på vannet. *Ibrahim* hadde en stokk med seg som han brukte hele tiden. Så gikk han for å konkurrere [måle krefter med / kjempe mot] med de magiske folkene i India. [Fordi] de sendte 100 000 *djadoistiske* folk [til Saudi-Arabia] som gjorde vondt mot folk. Da sa Gud til *Ibrahim* at han skulle gå til India og fange de eller gjøre slutt på magien der. Så *Ibrahim* gikk dit. Og 10 000 *djadoistiske* folk sendte en slange mot *Ibrahim*, en veldig stor slange ca 20 - 25 meter lang, for å skade

---

<sup>85</sup> Sjå John Renard (1996:255): Najm ad-Din Daya Razi: The Path of [God's] Servants: 120.000 profetar har gått den spirituelle vegen før ein.

han. Men *Ibrahim* kastet stokken sin og stokken ble en veldig stor drage som spiste alle disse slangene (Ta9,s3).

Tamim fortel her at magi er ei kraft som profetane kunne, og som dei brukte for å stoppe ein negativ magi som påførte folket lidingar.

*Djado* er ein utbreidd praksis i Afghanistan, fortel fleire av informantane, både i den positive og negative forma. Ein les *djado* over gjenstandar, som då får ei særskilt kraft, og over søtsaker eller frukt. Ein kan òg lage ein *tawiz* med *djado*-kraft, fortel Tamim. Han fortel at ein *djado-tawiz* er eit papirstykke med avskrift frå Koranen eller med formlar av teikn og nummer. Papiret er bretta saman og ofte sydd inn i eit tøyestykke som brukaren ber på seg (Tama2,s1). For å utføre *djado* må ein oppsøke ein spesialist, fortel informantane. Dette kan vere både ein mulla med særskilt kunnskap, ein *saiyid*-mulla eller ei *falbin*. Andre refererar til ein *djadoger*. Dei les over den tingen som krafta skal vidareførast i, eller bles krafta inn i tingen. Aria fortel at desse *djado-tawizane* som mullaen skriv har ei veldig sterk kraft i seg. Ho har ikkje prøvd sjølv, seier ho, men høyrdd om det (Ar32,s13f). Fleire av informantane tek òg avstand frå ein negativ bruk av Koranen i negative *djadotawizar*. Malie fortel at slik *djado* ofte er nytta for å splitte eit ekteskap, eller at ei kvinne kan bruke negativ *djado* imot ektemaken sin, for å få han til å skilje seg frå henne. Ho poengterar at sjølv brukar ho ikkje negativ *djado*, og seier: ”God *djado* er bra *djado*, dårlig *djado*, er ikke bra (Ma13,s8).” Parvin og Zaher likar heller ikkje *djado* generelt og fortel at negativ *djado* gjer folk psykisk sjuke. Islam, fortel dei, vedkjenner at *djado* er ei reell kraft, men det er *haram* å bruke den (Za37,s14f). Susan fortel òg at *djado* er *haram*, men skil mellom *djado* og *tawiz*. Ho seier at om ei kvinne går til ein mulla for å få hjelp til å få ein mann som ikkje er gift frå før, får kvinna ein *tawiz*. Derimot, seier ho at om ein går for å få hjelp til å få venninna sin mann, så øydelegg ein livet til venninna si, då er det *djado* (Su29,s9ff).

### **Positiv *djado***

Den ”tvingande krafta” som synes å ligge i den føregåande forteljinga, kan òg nyttast på ein god måte. Om ei mor, til dømes, har ein svigersonen som ter seg dårleg mot dottera hennar, kan ho be ein mulla om hjelp for dette. Då er det ein positiv *djado*, seier Malie (Ma12,s8). Ho fortel: ”Om en mulla er en god mulla, skriver han kanskje ein god *djado*. For eksempel at svigersønnen blir snill og at

begge to blir gode mot hverandre, slik at de ikke blir skilt! Folk må tenke på barna sine og alle i familien sin”. Ho understrekar at positiv *djado* leiar ikkje til skilsmisse, men tvert imot.

Aria fortel at kvinnene i Kabul som arbeidde utanfor heimen gjerne hadde færre barn enn dei som var heime og kvinnene ute på landsbygda. Ho fortel at ei slik utearbeidande kvinne ikkje alltid hadde det så lett med mannen sin. Han kunne bli sint fordi han ikkje fekk den oppvartning han ynskje seg. Ei utearbeidande kvinne er trøytt når ho kjem att frå jobb og dette kan skape problem for henne, fortel Aria. Då kan positiv *djado* vere til nytte for henne. Ho vil då oppsøke ein mulla som skriv ein *tawiz* for henne, og som fortel henne at ho skal ha den bak tennene sine. Årsaka til dette skal vere at då kan ikkje mannen sjå at ho har ein *tawiz*, men Aria lar meg tydeleg forstå at då kvinna vil teie stille, og mannen er nøgd (Ar7,s3). Malie skildrar noko liknande som Aria, og seier at ein ikkje treng *djado* for å avslutte eit problem innanfor ekteskapet, det er berre å teie stille, seier ho og ler. Malie fortel at ein kan ta med seg sjokolade til ein *saiyid*-mulla for at han skal resitere frå Koranen over den. Etterpå serverar ein denne sjokoladen til ei venninne og seier: ”Ver så god, du må spise!” Dette vil få den verknaden fortel ho, at ein har fått seg ei god venninne. Malie seier ho er i tvil om at alle formene for *djado* innanfor eit ekteskap er verksame eller av det gode. Ho vil fortelje meg om ein gammal tradisjon mellom kvinner i heimlandet, der kvinnene oppsøker ein kvinneleg spesialist i *djado*, til dømes ei *falbin*. Typisk for denne spesialisten er at ho seier når ein kjem til henne at ein har det og det problemet. ”Men alle kvinner har problem”! Seier Malie, til dømes kan eit ektepar krangle om økonomien. Etter krangelen, kan ektemannen bli redd for at kona hans går til ei venninne og fortel om dette. Dette er ein gammal tradisjon, fortel Malie, kvinnene oppsøker kvarandre for rådslag kring ekteskaplige problem. Ofte oppmuntrar ein kvarandre til å skaffe seg ein *tawiz*. Ho fortel:

Venninner sier til hverandre: "Jeg vet om en dame som er veldig flink, du må gå til denne dama å få en *tawiz*. Hun vil skrive noe på et papir og du får med deg noe for å spise, som du kan ta med hjem for å gi til din mann, for eksempel et eple eller en kake. Denne dama ber en bønn over frukten eller kaken og du kommer tilbake til din mann og han blir veldig snill og sånn (Ma13f,s8f).

At venninner snakker sammen om slike ting er en gammel tradisjon, fortel ho. Denne *tawiz*-kvinna, fortel Malie, seier til ein at ein ikkje skal snakke med mannen sin når ein kjem heim. Berre by han den frukta eller kaka ein har fått med seg. Når mannen oppdager at kvinna er stille, blir han glad og vil gi henne dei pengane han før nekta henne. Om dette går i oppfyllelse, vil kvinna tenke godt om sin mann, fortel Malie (Ma14,s9) og ho vil tenke at denne *tawizen* var ein svært god *tawiz*! Ei kvinne som er oppteken av å bruke *djado* vil kanskje gå tilbake til denne kvinna / mulla og fortelle at no er alt bra, og ho gir pengar til henne. ”Det er som business!”, seier Malie og ler (Ma 14,s9).

Susan fortel òg om lønn til ein kvinneleg mulla som ved bruk av *djado* har hjelpt ei kvinne til å bli gravid. Ho fortel at familien til kvinna kontakta ein kvinneleg mulla for hjelp til dottera si. Mullaen ba ei bønn over sjokoladen og ga den til familien og sa at kvinna som ville bli gravid, skulle putte sjokoladen mellom tennene, slik at safta av sjokoladen rann ut, og denne skulle ho svelge. Ho måtte ikkje tygge sjokoladen. Tre månader etter var kvinna gravid, og familien lønna mullaen med armingar, fortel Susan. Dette er heilt vanleg praksis i heimlandet, seier ho. Susan understrekar at mullaen ikkje ber om pengar, men når ein får hjelp betalar ein (Sub16,s9).

I og med at denne form for *djado* er konfliktløysande er den sett på som ein positiv og legitim *djado*. Ein anna konflikt som kan oppstå, kanskje særleg for unge mennesker, er når ein ikkje får gifte seg med den ein ynskjer. Då kan ein *djado* som inneheld namn på særskilte personar hjelpe til.

Malie fortel at om to unge menneske ikkje får kvarandre på grunn av protestar frå familien, kan til dømes jenta gå til ein *saiyid*-mulla for å få hjelp. Ho fortel at mullaen skriv noko frå Koranen ned på eit papir, saman med jenta sitt namn, foreldra hennar sitt namn og namnet på guten ho ynskjer seg. Denne *djado-tawizen*, fortel ho, er retta til alle menneska si mor, Hawwa (Eva). Det mullaen har skrive, må jenta bere på seg. Då går det kanskje bra, seier Malie, og dei unge får kvarandre (Ma12,s7).

Igjen syner ein informant til skapinga. Her er det ikkje skapinga av Adam som står i fokus, slik som i kapittel 5.1, men det kvinnelege opphavet til menneskeheita i form av den jordiske prokreasjonsevna, Hawwa.



### Å tvinge til seg merksemd frå det motsatte kjønn

Fleire syner òg til *djado* som å tilvinge seg merksemd frå ein som ikkje ”ser” ein. Ein går til ein mulla som skriv ein *tawiz* for ein, med namnet til foreldra til den ein vil ha merksemd frå. Denne *tawizen* ber ein på seg sjølv, eller plasserar den på ein velegna stad, og får på denne måten den andre til å bli interessert i ein, fortel Aria (Ar32,s15).

Tamim fortel òg om ei slik tvingande kraft. Han fortel at mullaer med profetisk arv, eller som har lese *qasida*, kan lage verksam *djado*. Han fortel at om ein mann er forelska i ei kvinne, men kvinna ser ikkje mannen sin veg, så kan han gå til ein som har utført *qasida* og tvinge kvinna til seg. Der finst to slags steinar som kan bere denne krafta, fortel han, begge heiter *kharmora*. Ein er svart og blir laga av den som har utført *qasida*. Den andre er kvit og er laga utav ulvetispa sitt kjønnsorgan.<sup>86</sup> Ulvar er svært sjeldne i Afghanistan, fortel han. Denne er òg laga av *qasida*-spesialisten. Desse steinane er hole inni, fortel han, og spesialisten bles ein tekst inn i den for at steinen skal virke, elles er den berre ein stein. Tamim fortel at den som ein har ein slik stein, trekk kvinnene til seg automatisk (Ta10,s3f, Ta,1Ebrev8,s3).

På liknande vis, fortel Mirijam om ein praksis med steinar som mullaene lagar. Denne forteljninga har likskap med Malie si understreking av mor som viktig, men her som ein person. Mirijam fortel at når imamen eller mullaen les fra Koranen over steinen, er det veldig viktig at namna på dei som *djadoen* omfattar er med. Særs viktig er at namna til mødrene er med, både til guten og til jenta som *djadoen* omhandlar. Fedrene sine namn er ikkje med, seier Mirijam. Ho veit ikkje kvifor det berre er mødrene sitt namn som er med, men fortel at mullaen heile tida spør etter mødrene sine namn når han skal lage slik *djado* (Mia21,s10f).

---

<sup>86</sup> Historikaren og forskaren av etnomedisin, Utz Anhalt hevdar at ein òg i Europa har nytta organ frå ulven medisinsk. Å nytte eit organ frå eit villdyr, seier han, er ein måte å tileigne seg dette dyret si kraft på. Han fortel at innanfor kinesisk tradisjonsmedisin nyttar ein tigeren sine kjønnsorgan som eit afrodisiak innanfor det han kallar medisinsk-magi, her blir både vagina og penis nytta (2006:53ff). Bess Ann Donaldson syner òg til ein tradisjon i Iran, som nyttar organdelar av ulven i ein magisk medisin (1973:161). Praksisen frå Iran, er likevel annleis enn den Tamim fortel om.

### **Tvilsam og negativ *djado***

Susan fortel at det ikkje er bra om ei kvinne forsøker å få ei anna kvinne sin mann ved å bruke *djado*. Ho fortel om ei kvinne ho kjente som ein mann hadde fridd til. Men plutselig stoppa mannen å kome til denne kvinna og familien hennar sitt hus. Dei gjekk til ein kvinneleg mulla med eit foto av mannen og litt sjokolade, og spurte mullaen om kvifor mannen ikkje kom lengre. Mullaen kunne då fortelje ved å lese i Koranen, at ei anna kvinna hadde klart å få mannen til seg. Susan fortel at kvinnemullaen bad kvinna å pakke forsiktig ut alle sjokoladebitane, slik at ingen kunne sjå at dei var opna. Så leste ho eit vers frå Koranen og blåste over sjokoladen. Mullaen seier til kvinna: ”Når familien hans kommer for å besøke dere, så kan dere gi dem fra denne sjokoladen. Da blir de litt snillere og får mere lyst på deres familie”. Susan trur ikkje dette er så lurt i lengda, for som ho seier, så varer ikkje sjokolade evig og ein kan såleis komme til å skyve desse problema ut i tid (Sub11,s6).

Malie fortel liknande, og seier at om ei mor ynskjer å øydelegge eit ekteskap, og får hjelp av mulla til dette, er dette negativ *djado* og er ikkje bra! Ho likar ikkje mullaer som utfører negativ *djado*. Ho likar heller ikkje at ein går til ein *saiyid*-mulla og ber om hjelp til å bli skilt. Malie seier at om ho skulle like ein annan mann enn den ho har, og går til ein mulla, veit mullaen at han får mykje pengar om *djadoen* virkar. Denne form for *djado* seier ho, er årsak til at eit ektepar byrjar å krangle og til at mannen til slutt skilt seg ifrå kvinna (Ma12f,s8).

I Afghanistan er det vanleg praksis fortel Susan (Sub13,s7), at mange kvinner er ute etter andre kvinner sine menn. Kvinner som har en rik mann er spesielt utsett. Dei plasserar *tawizane* sine både inne i andre sine hus, og på utsida av huset eller på veggane som omgir hagen, fortel ho. Ein slik hage har veggar kring seg, med eit holmønster som ein kan stikke ein *tawiz* inn i. Ein pakkar *tawizen* inn i plastikk, slik at den tåler regn (Sub13.s7).

### **Å oppheve *djado*-krafta**

Om ein kjenner seg utsatt for *djado* er det ulike ting ein kan gjere, fortel informantane. Aria fortel at ein kan nytte geitehorn. Ein tek hornet og sett den ned mot ei gloheit kokeplate. Då spreiar ei frykteleg lukt seg og krafta i *tawizen* forsvinn. Om ein har ein eigen *tawiz* som ein ikkje vil skal bli øydelagt, kan ein skjule denne under Koranen før ein brenn geitehornet. Når lukta når den andre sin

nase, seier ho, er den andre sin *tawiz* øydelagt (Ar32,s15). Saher fortel at om ein av uforklarlege årsaker ikkje blir gift, tenkjer ein at nokon har utført *djado* mot ein. Om ein då brenn geitehorn, opphevar ein *djado*-krafta og løyser problemet (Sa30.s16).

Susan fortel at om ein mistenkjer at ei kvinne som kjem på besøk har med seg *djado*, går ein ut på kjøkkenet for å brenne chilli-krydder ved å strø det over ei varm kokeplate. Då kan ikkje *djadoen* til den besøkande kvinna virke, men blir øydelagt, fortel ho. Ei besøkande kvinne kan, medan ein ikkje ser det, putte ein *djado-tawiz* i teen. Om ein mistenker dette, går ein ut og brenn chilli. Eller om ein sjølv og ektemannen av ukjend årsak byrjar å krangle, då kan det òg vere *djado*-kraft. Då brenn ein chilli og alt blir bra igjen. Om ein skulle finne ein *djado-tawiz* i heimen, forsvinn krafta om ein opnar den, fortel Susan (Sub13,s6).

### ***Djado*, ei tvingande kraft**

I motsetnad til ein heilande og vernande *tawiz*, slik eg skildra denne i kapittel 5.2., er ein *djado-tawiz* ikkje heilande, men tvingande. Dette gjeld både det informantane kallar positiv og negativ *djado*. I motsetnad til heilande *tawizer* er *djado-tawizer* retta mot andre mennesker og grip på ein skjult måte inn i andre mennesker sine liv, negativt eller positivt. Mennesket som er utsatt for *djado* er ikkje i utgangspunktet medviten om det, men kan ved mistanke oppheve *djado*-krafta.

Fleire meiner at negativ *djado* ikkje er bra, einskilde informantar sier at all form for *djado* er *haram*. Likevel fortel informantane at praksisen er svært utbreidd i Afghanistan. Nokre kaller spesialisten for ein *djadoger*, andre syner til ein *qasida*-spesialist, ein *saiyid*-mulla, ei *falbin* eller ein kvinneleg eller mannleg mulla. Det er såleis dei same spesialistane som informantane synte til i kapittel 5. Koranen er òg sentral i *djado*, men nokre syner òg til magiske formularer av ulike nummer og teikn.

Namn står sentralt i kjærleiksdjado. Fleire av informantane seier at særskilt mødrene til dei impliserte sine namn er viktige. Ei kvinne fortel at ein skriv *djado-tawizen* til alle mennesker si mor, *Hawwa*. Dette gir ein ein interessant parallell til skapingsforteljinga som stod sentralt i kapittel 5. Der var det skapinga av Adam og *shaytan* sitt opprør imot påbodet frå Gud som var sentralt, her er det Hawwa, det kvinnelege kjønnet, og opphavet til prokreasjon som står sentralt. Som eg synte til i kapittel 3 og 4, er skapinga og opphavet viktig for å forstå den medisinske læra

innafor islam. *Djado* er ikkje skildra som medisin i seg, men positiv *djado* har òg ein medisinsk verknad, som til dømes å gjere ei kvinne gravid, og i vid forstand opprette gode forbindelsar mellom to som elsker kvarandre, eller mellom vener. Den negative krafta, skildrar ein av informantane, er eit opphav til psykiske sjukdomar, noko som liknar forureiningseffekten frå *djinnane* i kapittel 5. Positiv og negativ *djado* har såleis ein verknad på menneska si helse. Krafta som avbryt verknaden av *djado* er henta frå både dyre- og planteriket. Ei oppheving her, kan sjåast som ei utbalansering av kreftene, og ei gjenoppetting av balanse, slik som eg synte til gjeldande naturmedisinen, *dawa yunani*, i kapittel 4. Manfred Ullmann hevdar at slike skjulte krefter lagt inn i ulike amulettar, tilhøyrer ei okkult lære og ein magisk medisin. Denne læra finn ein mellom anna i tradisjonen etter al-Razi, seier Ullmann 1978:107ff). Al-Razi er òg ein av dei lærde som utvikla humorallæra innafor islamsk tradisjon.

Ei anna og mykje meire negativ kraft, utgjer *nazar*, det vonde og avundsjuke auget.

## **6.2. *Nazar*, det avundsjuke eller onde auget**

Tamim fortel at om heimen er forureina av det vonde auget, kan ein brenne ein *tawiz* som då reinar huset. *Nazar*, seier han, er ei kraft som kan bringe familien i vanskar (Tama3,s1).

Susan fortel at ein er mest utsatt for *nazar* av folk med grønne auger. Slike auger er veldig farlege, seier ho. Om eit menneske skryt av ein, kan dette leie til stor fare for *nazar* (Sr23,s12f).

### **6.2.1 Kva er *nazar*?**

Fatima fortel at *nazar* er ei sterk negativ kraft og gir eit døme på korleis krafta virkar. Om ei venninne har gitt henne blomster, seier ho, og ei anna kvinne ser desse og skryt av kor vakre dei er og vil vite kvar ho har fått dei ifrå, er det fare for *nazar*. Når venninna kjem for å vitje henne att, og blomane er visne, då har den nyfikne kvinna utført *nazar* (Fa28,s13f). Ali er overbevist om at ei slik kraft finnes, han fortel:

Jeg tror at det er noenting med *nazar*, selv om vi kan ikke se den i det fysiske.

Vi har for eksempel lest at elektroner, protoner, nøytroner finnes, men vi kan

ikke se hvor er de. For eksempel så vet vi det finnes elektrisitet slik som i lys, men vi kan ikke se hvordan det finnes. Men det er der. Fordi vi ser dette lyset og vi vet at det kommer fra en turbin og vet vi at det er. Jeg tenker på same måte med *nazar*, at *nazar er* (Fa28, s.13).

Malie fortel at ein gong når sonen hennar vart sjuk, hadde ei kvinne nyleg sagt til henne at barnet hennar var svært vakkert. Barnet hadde truleg fått *nazar* på seg. [Mor hennar] sa at no burde ho få ein mulla til å skrive ein *tawiz* og få festa denne på guten sine klede (Maa5,s1).

### 6.2.2 Vern mot nazar

Når nokon rosar eit barn sin utsjånad, vernar ein barnet mot *nazar* ved å seie *Mashallah*, fortel Susan. Ho seier at ordet tyder Allah og at Allah vil hjelpe ein. Ein kan rose nokon, om ein samtidig seier *Mashallah*. Susan fortel korleis ein kan rose noko som andre eig og seier: ”Du har et veldig fint hus, *Mashallah*”, ho forklarar at meininga i utsagnet er at Gud skal verne deg (Su35,11f).

Mirijam forklarar på liknande måte, at ein må nemne eit av namna til Gud, då er det trygt å rose andre menneske. Om ein ikkje gjer dette, seier ho, så kan *nazar* oppstå (Mi20,s6). Parvin kan ikkje så mykje om dette, fortel ho, men liknar det likvel med utsagnet ein seier i Noreg: ”bank i bordet” etter ein har sagt noko positivt om seg sjølv, slik at det ikkje skal gå troll i ord. På same måten er det med *nazar*, seier ho, difor må ein legge til slike ting som *mashallah*. Ein kan òg ta andre førehandsreglar mot *nazar* ved å bruke steinar som har *barakat*.

### Allah, som smykke

Ali fortel at mange muslimer nyttar smykke med namnet *Allah* på, slik mange kristne nyttar korset. Namnet *Allah* vernar til dømes beraren mot *nazar* (Ali, Fa33,s15). Fatima fortel at mange meiner at smykket med *Allah* sitt namn òg er bra for hjartet. Tidlegare, fortel Ali, laga ein det vernande smykket både med namnet *Allah* skriven og omsluten av ei hjarteform, men no er det mest vanleg med *Allah* i skrift åleine uten denne forma ikring. Smykket er alltid laga av gull. Begge kjønn kan bruke det, men det er mykje meir vanleg blandt kvinner. Fatima har eit slikt smykke og syner det til meg, ein vakkert utforma kalligrafi i gull, med eit feste for lenka i byrjinga og i slutten av skrifta (Fa33,s15f).

### **Mineral og smykkesteinar som vern**

Ali fortel at steinen *firozein* / *feroza* (*firozein*, turkis) er ein stein som stoppar verknaden frå *nazar*. Dei fortel at det er mest dei eldre kvinnene i Afghanistan som har denne steinen og mange nyttar den mot *nazar*. Både kvinner og menn brukar denne steinen, fortel dei. Turkisane som kjem ifrå Mashad i Iran, har ei veldig sterk kraft i seg, fortel han. *Firozein* har krafta *barakat* i seg, seier Ali, og den støyter vekk *nazar* (Fa29,s13,Faa10,s2)

Susan fortel at ei kvinne kan bruke ulike ringar med steinar. Ein kan til dømes nytte ein raud stein, *djakut*, seier ho, i staden for å bruke så mykje gull. Og ein blå stein, *ladjaward* kan hjelpe ei kvinne til å framtre ”høvisk”. Ho fortel: ”[Den hjelper deg] sånn at du ikke skal snakke med en fremmed mann, snakke altfor høyt og le, og sånn (Su28,s9)” Susan fortel òg om ein grønn stein som heiter *zamarot* (smaragd). Susan seier at kvinner kan bruke alle desse steinane. Likeins kan ei kvinne bære smykker av både gull og sølv. Susan fortel òg at ein kan nytte den blå smykkesteinen, *ladjaward* mot *nazar* og seier at den har same verknad som når vi i Noreg seier ”bank i bordet” (Sub20ff,s9ff).

### **Amulettar og steinar som vernar den nyfødde**

Mehraban fortel at der er to små amulettar ein festar til barnet for å verne det mot onde krefter. *Panj'i Shah* er eit lite sverd i sølv og tyder ”Alis hånd”.<sup>87</sup> *Panj tan* er laga av av *firozein*. Ho seier at dei som er av sølv fester ein til barnet sine klede, på skuldra eller kring hovudet (Me10,s1).

Aisha fortel om eit armband med fire steinar, der tre er ulike, som ein trer på eit barn si arm som vern etter at barnet er født. Ho seier at dette er spesielle steinar som er svært vanskelege å få tak i, fordi dei finst ikkje i Afghanistan.

Det er vanleg at eldre kvinner har slike, men det kan vere vanskeleg å få tak i dei. Aisha fortel at steinane har ei spesiell form og at dei er hul inni (Ay6,s3) (jf Tamim, kap.6.1)



Ho syner meg eit slikt armband. Det er fire steinar av ulik storleik og form, og steinane er tredd inn på ei tjukk snor. Dei to ytterste steinane er av same sort og

---

<sup>87</sup> ”Alis hånd” kan ein òg ha i stort format, men er då laga av nikkel. (Me10,s.1)

heiter *marjan* (korall)<sup>88</sup>, i midten er ein større gulbrunleg stein, rav,<sup>89</sup> og ved siden av denne er ein liten pyramide forma kvit stein, med svarte prikkar som blir kalla for *kharmora* (AiU15,s7).

Herbert Eisenstein (2001:438f) seier at *marjan* er eit arabisk namn på korall og den mest populære er den raude som er halden for å ha ei heilande kraft. Korall er referert to stadar i Koranen, den eine staden saman med *yakut* (*djakut*, sjå kapittel 4.2). Her er *marjan* og *yakut* sin venleik samanlikna med kvinnene i paradiset, som har ein tilbaketrekt blick. Kommenterarar på sure 55:22,<sup>90</sup> syner til *yakut* som eit symbol for reinleik og koral som eit symbol på venleik og glans.

Fatima fortel om eit anna mineral ein nyttar mot det vonde auget. Ho veit at mange kvinner i Noreg brukar kajalblyant og fortel at det gjer dei òg, men mange nyttar seg òg av noko dei kallar for *surma* / *ranjë* (*sorma*)<sup>91</sup>. Dette mineralet har ein svart farge og er så mjukt at du kan forme det mellom hendene. Ein oppbevarer mineralet i ein pose saman med ein pinne som ein nyttar til å påføre *sorma* med. *Sorma* blir ikkje brukt til vanleg sminke, maskara, slik Awde (Awde 2002:64) og Younos (1991)<sup>92</sup> syner til, men blir berre nytta som vern mot *nazar*, fortel dei. Ali seier at dei påfører dette langs naseryggen til barn. Han seier: ”Hvis du ser på barnet, så ser du først denne linjen av *sorma*, og om du ser på barnet med en dårlig kraft, blir denne brutt, fordi du ser denne linjen (Ali, Fa32,s14f). Fatima syner meg ein liten mørk pose, som ho oppbevarar *sorma* i. Der stikk ein tynn liten pinne opp av posen. Ho fortel at ho ikkje får tak i dette i Noreg, men må få det tilsendt enten frå Afghanistan eller Pakistan. Ali kaller *sorma* for ein slags medisin. Fatima fortel at ein kan òg verne barnet ved å teikne ei linje av *sorma* i panna, fortel Fatima (Fa36,s16f).

---

<sup>88</sup> Dette er ein korallstein (Thomson 1994:102). Younos m.fl. seier den er nytta medisinsk, men har ingen engelsk namn på den, men fortel at steinen er importert. (Younos m.fl. 1991:175). Fargen på denne steinen er lys rosa.

<sup>89</sup> Steinen er òg transkribert som *khahroba* / *rav*, og er importert til Afghanistan (Younos m.fl. 1991:173) As-Suyuti skildrar *Kahruba* / gul rav som medisin (Thomson 1994:88).

<sup>90</sup> Sure 55:22 i Berg (2002) [1989]:544) omhandlar perler og koraller. Eisenstein syner til ei utlegning kring *marjan* som ei lita perle.

<sup>91</sup> *Surma* / *ranjë* = maskara (Awde 2002:64 / Awde & Sarwan 2002:57)

<sup>92</sup> I (Younos: 1991) står *sang-e sorma* som droge identifikasjon: Carbon og augite, og som medisinsk bruk: dyestuff, eye protection, eye cosmetic, tranquilizer

### 6.2.3 Planter som vern

Susan fortel at rota *borbo* er ei særskilt rein rot ein brukar å brenne for å reine huset, til dømes når kvinner får barn, då rota hindrar andre menneske i å sjå på barnet på ein dårleg måte, fortel ho, som *nazar*. Ho fortel at ein kan feste rota med ei nål til barnet si pute. Susan understrekar at dette er ei sær rein urt. Ein finn den her i Noreg òg, fortel ho og smiler medan ho krympar seg.<sup>93</sup> Ho seier at ho liker ikkje denne rota. *Espent*, derimot, likar ho og ho fortel at dei knuser frøa og brenn dei. Ein legg frøa oppi ei spesiell skål, og sett skåla på ei varm kokeplate slik at frøa byrjar å brenne og ose av røyk. Dei kan òg legge glødande kol i skåla og brenne *espent* på denne måten, fortel ho, og gå rundt til alle familiemedlemmane med røyken. Ho ler og fortel at av og til brenn dei *espent* i bilen. Vi brenn *espent* for å reine alle stader og alle menneske, seier Susan og fortel at om nokon som ser på ein dårleg måte slik at det blir *nazar* i huset, brenner ein *espent*. Då seier vi at den som sendte ut *nazar* til oss, får knust blikket sitt (Sub14,s7f).

### 6.2.4 Oppheving av *nazar*

Susan forklarar til meg om *nazar* og kva ein kan gjere:

(...) f.eks. du kommer for å besøke meg og du sier til meg at jeg har et veldig fint hus, alle sånne ting, og jeg ser på deg at du er litt nysgjerrig. (...) Jeg ser kanskje at øynene dine er smale og myser rundt om i rommet. Da ødelegger du kanskje dette rommet. Med en gang du har gått, da jeg brenner den (*espent*) med en gang (Su35,s11)!

Ei kvinne (X23,s9) fortel at om ein har blitt utsatt for *nazar*, kan ein utføre eit offer i ein *ziyaret*, slik at ikkje vonde ting skal hende familien. Ein kan ofre lam, ku eller koke *nazr*.

Tamim seier at om ein brenn ein *tawiz* mot *nazar*, spreier røyken seg i heile rommet og dei onde tankane går ut. Det same skjer om ein brenn frøa frå *espent* (Tama3,s1). Mirijam syner meg slike frø. Dei er små og svarte, har ein liten kant og er elles avrunda. Dei nyttar *espent* heile tida fortel Mirijam mot det vonde auget. Dei brenn litt av frøa slik at røyken legg seg over heile rommet og driv bort det vonde. Nyare forskning frå Amerika, seier ho, syner at denne røyken òg er veldig

---

<sup>93</sup> Eg har likevel ikkje klart å finne eit norsk namn for denne rota.



bra for tanken, tanken kjem til stillhet (Mirijam,AiU16,s8). Eg spør om *espent* er ei heilag plante, og det er den, stadfestar Aisha. Aisha fortel at rota *borbo* inneheld spesielt mykje *barakat*, og brukes ofte saman med *espent* mot *nazar* (AiU17,s9). Susan fortel at om nokon har vore i heimen og utsatt ein for ”det vonde auget” er ein snar og brenne *espent*. Desse frøa reinar så huset med ein gong for denne onde krafta. Ho sier: ”Hvis du brenner de blir huset rent og du blir ikke syk. (...) Ja, [både] den som ser og den [*nazar*] er ødelagt med en gang!” (Susan,Sr23,s12f). Fatima fortel om ei anna plante, *hobol as / maṇū (hobol as)*<sup>94</sup> som reinar huset for *nazar*. Blada på planta har ei god lukt og det er desse som blir tørka, og så brent for å drive *nazar* vekk. Røyk heiter på persisk *dudd*, seier ho, og Fatima fortel korleis ein går fram med denne røyken: ”Du tar denne røyken og ”tjuh –tjuh” blåser. Fordi dette skal bort, så blåser du den mot *nazar*. Dette er også en tradisjon. Jeg husker at hver ettermiddagen, da jeg var liten og redd, ble *hobol as* brukt imot *nazar* for [oss] barna”. Ali forklarer: ”Fordi de var små og de lekte ute. Og når de kom inn, kanskje de hadde med seg en dårlig *nazar*”. Fatima fortsett:

Også når jeg var på besøk til mamma, så var barna mine så pene og så tykke, hvite og så pent kledd og i Afghanistan er ikke alle sånn. Alle er fattige, så kommer noen og sier: ”Å så fin gutt du har Fatima! Å så fin jente”! Og så kommer ”bang!” og mamma sier: ”Du må bruke *hobol as* nå er det *nazar*”! Fordi i landsbyen har de ikke sett slike mennesker (Fa30,s13f).

### **Å sjå på neglane eller nasetippen, bryt *nazar***

Om ein seier til eit menneske, til dømes til eit lite barn. ”Å, så vakker du er!” Står ein i fare for å tilføre dette barnet sjukdom eller ulukke. For å hindre dette sier Fatima, kan ein sjå ned på neglane sine. Fatima forklarer: ”Hvis et barn er veldig pent, og jeg sier dette. Da ser jeg samtidig ned på neglene mine”.

Ali seier at ein kan òg sjå med begge augene ned på sin eigen nasetipp. Ved at augene sitt synsfelt krysses brytes *nazar*. Desse to måtane hindrar den vonde krafta, *nazar* å tre inn og dette er den afghanske måten seier Ali: ”Det er hjemmetradisjon og ”*Mashallah*” det er et arabisk ord (Fa27,s12)”. Ali hevdar

---

<sup>94</sup> *Hobol as / maṇū*, er truleg *Buxus Wallichiana* (fam: Buxaceae) Den er på norsk oversatt med *Buksbom*. Det er blada som her nyttast, men ein kan òg nytte frøa medisinsk. Verknaden av planta er beroligande. Planta er oppført med 9 ulike namn variantar (Younos m.fl.: 1987: 252f).

bestemt at dette er tradisjonar ein finn ute på landsbygda, ikkje inne i byane. Han seier: ”Ute på landet, ok. Men ikke i byen. Når du kommer fra landet og inn til byen, etter 1 – 2 år - kanskje 5, forandrer du deg. Da er det ingen *nazar* og det er ingen *djind*. Det er ingenting av slike ting (Fa31s14)”.

Informantane har her skildra korleis dei kan verne seg mot negative krefter i tilveret ved å bruke ulike typer av amulettar, reinande urter og mineral. Den fremste og viktigaste *barakat* finn ein i Koranen. Denne kan nyttast som bok, eller som enkelt *ayat*, som smykke eller som veggbilde.

I det neste kapittelet vil eg ta for meg menneska sitt forhold til den åndelege verda, og overgangen mellom liv og død. Denne overgangen inneber òg ei fare og må hanterast på særskilt vis.

## 7. MENNESKET SI HELSE OG DEN ANDRE VERDA

Dette kapittelet er delt inn i to delar. Den fyrste omhandlar ulike praksisar og syn på livet etter døden, og mulige kontaktpunkter med avdøde sjeler, *roh*. Den andre delen omhandlar korleis menneska søker hjelp og intervensjon frå den *roh* eller den guddommelege verda via skrifter og rituell praksis.

### 7.1. Mennesket og *roh*, sjela

Denne delen av kapittelet omhandlar mennesket si sjel, *roh*, død og bønnesamlingar knytt til særskilde heilage personar, som helgenfestar i heimen eller ved å vitje helgengraver, *ziyaretane*.

#### **Liv, død og *djinnar***

Når eit menneske dør, går *roh* over til ei anna verd. Denne overgangen kan vere forbunde med ei fare knytta til *djinnane*, men på ein anna måte enn den fara utøvaren av *qasida pokhtan* erfarer under mellomfasen i ritualet , då ein er ”midt i mellom” to verder. Å dø uskuldig eller å dø brutalt kan vere utgangspunkt for ei farefull overgang til den andre verda, slik brutaliteten mellom menneska og *djinnane* er farefullt i livmiljøet.

Fødsel og død, har informantane skildra som særskilt reine tider. Ein fødsel kan sjåast som ein ”utgang” frå den andelege verda og ein ”inngang” til denne verda, og død som ein retur og inngang i den andre verda. Staden der dette utspelar seg er òg halden for å vere rein under dei to fasane, fødsel og død. Rein tid og rein stad blir skildra som å vere utsatt for *djinnane*, men på ein litt anna måte når ein ser det frå perspektivet kring døden.

Barn kan kommunisere med dei reine *djinnane* når dei er under åtte år, fortel fleire av informantane. Ein slik kommunikasjon kan vere til velsignelse for familien, eller til ein forbannelse om familien ignorerar åtvaring frå dei reine *djinnane*. Dei reine *djinnane* er muslimar og kan hjelpe gode og reine muslimar om dei vil lytte. Ei sjiamuslimsk kvinne fortel om korleis eit uskuldig barn måtte bøte med livet, då faren hennar nekta å oppgi sitt dårlege liv og bli ein god muslim. Ho fortel at familien budde i eit hus som var bygd over ein gammal *ziyaret* , og huset var difor svært reint. Huset hadde ein stor hage og det rann ein bekk i hagen. Faren

til borna var ein dårleg muslim og spela poker og gjorde andre dårlege ting òg. Familien hadde to born som var uskuldige og reine, fortel ho, eit av dei var ei lita jente. *Djinnane* kom fleire gongar og snakka med den vesle jenta og sa at ho måtte seie at faren måtte slutte å handle slik han gjorde. Men faren ville ikkje høyre på åtvaringa frå *djinnane*. *Djinnane* sa til jenta, at dette ville resultere i at det kom til å skje noko med familien. Den fyrste ulukka hende ein gong jenta skulle hente vatn frå elva. Familien høyrde at jenta skreik. Då dei drog henne opp av elva var ho gul og blå langs med eine sida av kroppen. Mora var redd det var *djinnane* som hadde gjort dette, fordi der var djupe avtrykk etter hender på kroppen hennar, men faren meinte at jenta fall ut i elva fordi ho var uforsiktig. Tjuefem dagar etter døde jenta. Broren hennar vaks opp og vart tjuefem år, men som faren spela han poker. Han vart skoten av regjeringa som hadde åtvara han lenge og sagt han måtte slutte med pokerspelinga si. Han slutta ikkje, difor vart han drepen. Alt skjedde som *djinnane* hadde sagt til jenta, fortel kvinna (X24,s10).

Å spele poker er såleis ei forkasteleg handling som familiefaren hadde mulighet for å slutte med. Familien var i utgangspunktet heldige som budde på ein rein stad med reine *djinnar*, men om ein ikkje lyttar til dei gode *djinnane* sine åtvaringar blir ignoransen drap på uskuldige. Her framkjem *djinnane* som farlege i seg og det er vanskeleg å finne eit logisk samband til kvifor jenta måtte ofrast. Kvinna fortel vidare at slike og andre uskuldige offer inneber i seg ei fare. Ho fortel:

Vi tror at om en uskyldig dør, for eksempel i en av de mange blodige krigene i Afghanistan, kan de komme tilbake til oss som en *djind*. De kan være skadelige derfor er det viktig for menneskene å ofre til *djinnene*. Da gjør man en spesiell sermoni. En ofrer et lam og en leser hele Koranen, noe vi kaller *khātem Korān*. Dette kan familien til den døde gjøre, eller om man ikke kan lese hele Koranen selv, kommer en mulla og leser. Det må leses på en veldig rein plass, et sted som det ikke har hendt noe vondt. Om det ikke har hendt noe vondt hjemme, kan en gjøre det der, eller en kan gjøre det i moskeen. Sermonien gjøres på en fredag, da fredag som er vår helligdag er en spesiell rein dag. Om den døde bare kommer igjen som en *roh*, da er det ikke noe farlig (X23,s9).

Kvinna fortel såleis at *djinnane* krev eit offer, uten blir den døde si sjel transformert til ein *djind*. Offeret til *djinniat* kan utføres i en *ziyaret* , fortel ho. Familien ofra eit

lam i *ziaraten*, men ein kan òg ofre ei ku eller om familien har dårlig råd koke ein særskilt mat kalla *nazr*. *Nazr* er eit heilagt løfte, ein ed som ein lover å utføre om ein får hjelp.

Heile offersermonien må utførast på ein rein stad, ein rein stad der ikkje noko vondt har hendt. *Djinnane* blir tiltrekt av reine stadar. Resitasjon av heile Koranen frå perm til perm kan òg utførast i moskeen og dyreofferet blir utført i ein helgengravlund.

Eg spør andre informantar om kva som skjer med eit menneske som døyr og får litt ulike svar.

### **7.1.1 *Behesht*<sup>95</sup> eit ungdommeleg liv fram til dommedag**

Ei sjiamuslimsk kvinne fortel at ho har lært at menneske kjem til jorda frå himmelen, men seier at ho tenkjer litt annaleis på dette no. Menneske kjem av menneske, seier ho, for det er mennesket som gir liv til mennesket. Eg spør henne om ho tenker det same om menneske si *roh*, men det gjer ho ikkje. Det er Gud som sender *roh* til mennesket og når mennesket døyr forlet *roh* legemet sitt. Ho fortel:

Vi sier at med en gang mennesket er kommet i graven, med en gang en legger jord over det, så reiser *roh* til himmelen. Ingenting er igjen i graven, bare den tomme kroppen. Noen sier at med en gang jorden har kommet over øynene til en død, begynner en å leve igjen. Du har sikkert hørt at noen tror på et liv etter døden? Det er slik vi tror (X53,s22).

*Roh* går anten til himmelen eller til helvete, fortel kvinna og fortel at fyrst lever menneske ein stad som heiter *Behesht*. Her er ein fram til Dommedagen, *ruz hesab* ("reknskapsdagen") der ein må svare på alle spørsmål om korleis ein har levd livet sitt. Her får ein sitt gode eller dårlege resultat, fortel ho. Når ein er komen til *Behesht*, blir ein fjorten år igjen og lever her på nytt, og kan utføre sine gode eller dårlege handlingar fram til Dommedag, seier ho (X53,22). Ei sunnimuslimsk kvinne seier at når menneske dør, går *roh* fyrst direkte til himmelen, men kjem så attende og blir ein baby, fortel ho. Fyrst dør ein, så blir ein levande att. Deretter blir ein utspørdd av englane *Nakir* og *Munker* om ein har forstått kva Koranen har sagt

---

<sup>95</sup> *Behesht* kan ifølgje Richard (1995 [1991]:11) tyde paradís, ved at han oversett namnet på heilagdomen i Teheran, *Behesht-e Zahrā*, til "Paradise of the Radiant Daughter of the Prophet". *Behesht* kan òg tyde himmel.

dei. Medan englane snakker med ein, er ein i ein slags søvntilstand, fortel ho. Etterpå reiser englane attende til Allah og fortel om dette menneske har levd eit godt eller dårleg liv. Om ein er eit dårleg menneske går ein kanskje til helvete og elden der, men om ein er eit veldig godt menneske så går ein til himmelen, til Paradis. Ho legg til, ”bare Allah vet (X54,s22f)!”

Ei anna sunnimuslimsk kvinne meiner derimot at *roh* går direkte til himmelen eller til helvete og blir der. Når eit menneske dør, sier ho, går *roh* ut av den døde kroppen. Om det er eit veldig godt menneske så går *roh* til himmelen og Allah. Om det er eit vondt menneske som har gjort veldig stygge ting i livet, går *roh* til helvete. *Roh* går med ein gong, anten til himmelen eller til helvete. Det same fortel ei tredje sunnimuslimsk kvinne. Når eit menneske dør går *roh* direkte til himmelen til Allah og Mohammed (X56,s24).

Ei sjiamuslimsk kvinne fortel at om ho ynskjer å kome til Paradis når ho døyr, må ho ikkje bruke sexy klede, mykje sminke og sterk parfyme. Ho seier:

Når jeg går forbi en fremmed mann, skal han ikke kjenne så sterk parfume, det er *haram*. Vi sier det er synd. En kan bruke dette for mannen sin hjemme, slik det står i Koranen, men du skal ikke bruke altfor sterk lukt når du går ute på gaten, slik at alle kan se på deg (X57,s24).

Kvinna understrekar at dette gjeld særskilt sterk parfume, den er *haram*. Ho fortel vidare at dei døde i familien sine *roh*, kjem og vitjar familien sin kvar torsdagskveld. Ho fortel om tanta si som fekk den avdøde mannen sin på besøk: ”Noen som er heldige, de ser den [*roh*] som kommer. Min tante så mannen sin når han kom. Han kom inn i huset og hadde den levende sønnen sin på armen sin. Gutten var bare to år da faren døde. Tante fikk se dette bare en gang.” Kvinna fortel òg om korleis ei enke må te seg for å vitjing av den avdøde:

Vi sier for eksempel at en dame som er enke, om hun ikke gifter seg på nytt, da kommer mannen hennes sin *roh* hver gang de har en trist situasjon. Da vil *rohen* komme inn, men om hun gifter seg igjen, da vil mannen sin *roh* aldri komme dit. Vi sier også at om de ikke gifter seg på nytt, så kanskje de møter hverandre igjen i himmelen når, men om en kvinne skal gifte seg på nytt, da ser hun aldri mannen sin igjen (X57,s24).

Den sjiamuslimske kvinna fortel vidare om kva som skjer om ein mann giftar seg pånytt og om sørgetida over ein avdød. Her gjeld ikkje dei same reglane, for ein mann kan gifte seg pånytt uten problem. Ho fortel: "Det er ikke like viktig for mannen om han gifter seg på nytt, men det er veldig viktig for en kvinne! Når mannen hennes dør, skal hun ikke vise seg ute i førti dager etter mannen er død." I sørgetida, fortel ho, skal ei kvinne òg kle seg i svarte klede. Den same sørgetida gjeld for *djinnane* fortel ho. Dei sørger òg i førti dagar om ein ektemake døyr. Og om eit menneske er årsak til døden, må dette menneske sørge saman med *djinnane* i denne perioden, fortel ho (X57,s24).

### ***Mordashōyi*, å vaske den døde sin kropp**

Ei sunnimuslimsk kvinne fortel om reiningspraksisen når nokon døyr:

Den som kommer og steller den døde heter *mordashoyi*. "*Morda*" betyr "død" og *shōyi* betyr "vasker". Dette er en vanskelig oppgave som kun de som har lært det kan gjøre, bare de som er *mordashoyi*. De må ha spesiell erfaring. Vanlige muslimer kan ikke gjøre dette, bare om det er helt umulig å finne noen *mordashoyi*. Da kan man be noen om å hjelpe seg, og gjøre dette. Men *mordashoyi* vet hvilken *ayat* som skal leses fra Koranen og de kan vaske den døde på den riktige måten. Det er en helt spesiell måte å vaske på, når en skal vaske en som er død (X58,s24).

Ei sjiamuslimsk kvinne fortel på liknande vis om reiningspraksisen kring ein som er død. Når eit menneske dør, fortel ho, kjem ein spesialist for å vaske liket. Om det er ein mann som dør, kjem mannlege spesialistar, om det er ei kvinne kjem kvinnelege spesialistar. Dei kvinnelege kaller dei for *mordashoyi*. *Mordashoyi* les ulike surer frå Koranen over den døde og vasker og rensar kvinna. Om ho har neglelakk tek dei den vekk, dei klipper neglane til den døde og dei barberar den døde. Det er òg viktig, fortel ho, at ingen talar dårleg om den døde når *mordashoyi* steller henne. Rundt ei død kvinne står dei eldre kvinnene. *Mordashoyi* nyttar berre reine ting som er heilt nye og som ikkje er brukt før, som sjampo og såpe. Kvinna blir kledd i eit stoff som er heilt kvitt og den døde blir gravlagd same dag som ho døyr, fortel ho, om det då ikkje er heilt mørkt ute. Om det er mørkt då kjem ein mulla til den døde og les i frå Koranen, men ein bør blir gravlagt så raskt som muleg. Men om nokon enno ikkje er død, men ligg på dødsleie, fortel ho, er det mange familiar som steller den døde sjølve før ho dør (X59,s24).

### **Å kontakte ein *roh* til ein avdød**

Ei sunnimuslimk kvinne fortel at det finst nokre mennesker som kan få ein avdød sin *roh* til å kome attende for å spørje den om ting. Sjølv om *roh* har reist dit den skal, så kan slike mennesker til dømes etter nokre dagar eller etter ein månad, få dei til å kome. Menneska som kan utføre dette, seier ho, har ein svært spesiell kunnskap. Dei les noko spesielt og gjer særskilte ting for å få denne *roh* til å kome. Alle som er tilstades ser at *roh* kjem, fortel ho. Om ein har eit stort problem ein vil ha hjelp til, så kan ein spørje denne *roh* om dette. Ein spør om kva som vil skje med problemet, om det vil gå bra eller ikkje. Og *roh* svarer, men dette er ikkje lett og det kan vere svært farleg! Fortel ho. Det kan gå veldig galt både for det som utfører dette og for dei menneska som er tilstades. Ho fortel om ein slik "seanse" som ei ung kvinne ho kjende utførte. Den unge kvinna var berre tjueto år gamal, men ho hadde lært kva ein skulle gjere for å få *roh* til å kome. Ein gong ho "presenterte" ein slik *roh*, spurde ho om kva bøker ho burde lese til ein eksamen som ho snart skulle ha. Ho gjorde dette fleire gongar, og tredje gongen ho gjorde det skjedde det noko veldig galt med henne. Då gjekk ho til ein svært dyktig mulla eller imam, som fortalde henne at ho ikkje måtte gjere dette meir, ikkje ein einaste gong til måtte ho kalle på *roh*. Om ho fortsatte så ville ho kunne bli skada, og det kunne òg dei menneska som var tilstades bli. På grunn av dette fortalte kvinna til informant, at ho alltid bar ein tekst frå Koranen kring halsen. Ho vart litt sjuk, men det gjekk bra. Ho kalla aldri på ei *roh* igjen. Kvinna seier at ho ikkje veit kva denne unge kvinna leste, men ho laga ei spesiell teikning av ein sirkel på golvet, med nokre spesielle teikn inni. Alle som var med på dette, måtte sitje innanfor denne sirkelen (X60,s25).

Ei anna sunnimuslimsk kvinne meiner at menneske kan ikkje påkalle ei *roh*. Ho fortel at når eit menneske dør går *roh* direkte til himmelen til Allah og Mohammed. Den som styrer alt er Allah, ingen andre har makt i heile verda, fortel ho. Om vi har spørsmål om våre liv, så stiller vi dei til Allah. Vi ber til Allah for hjelp og Allah gjer noko med det. Denne *roh* går direkte til Allah etter døden og ein kan ikkje kalle den attende for å spørje den om noko. Dette er slik vi i vår familie trur, seier ho. Det er ein gamal tradisjon å tru på *roh* seier ho, og kallar det for ei tru. Ho legg til at dei som kjenner det verkelege innhaldet i Koranen og islam og dei som har tolka Koranen og andre som har fortald om islam, er det som er det viktige. Når ein les det Koranekspertane har skrive, og sjølv les Koranen, kan ein aldri tru



på dette, seier ho (X61,s25). Eg spør henne om ein ikkje kan tru på begge deler, men det svarer ho nei til.

### **Den døde sin *roh*, draum og vitjing i heimen**

Ei sunnimuslimsk kvinne fortel at om foreldra eins er døde, kan ein be til deira *roh* om hjelp slik at dei kan gå i forbøn for ein hjå Allah (X62,s25).

Ein sunnimuslimk mann fortel at han sjølv ikkje har sett *roh*, men han har høyrd om det. Kona hans fortel at mora hennar fortalde henne når far hennar var død, at faren sin *roh* ville kome heim til dei om natta. Difor skal ein sette levande lys i vindauga slik at faren ser det. Dette må ein gjere kvar natt, for faren sin *roh* vil berre komme om lyset er tent, fortalde mor hennar (X63,s25). Ei sunnimuslimsk kvinne fortel at etter far hennar døydde, drøymde ho om hans *roh*. Han kom til henne kvar natt og sa at ho ikkje måtte gråte. Men seier ho, ho veit ikkje om hans *roh* verkeleg kom eller om dette berre var ein draum. Det er vanleg drøyme om eit menneske sin *roh* når dette menneske er død, fortel ho (X64,s26).

Ei sunnimuslimsk kvinne og ei sjiamuslimsk kvinne fortel begge om draumevisjonar dei hadde i heimlandet, som likna naturen og bygningsstrukturen dei seinare møtte i Noreg. Når slike draumar gjentek seg, fortel den sunnimuslimske kvinna, er det eit teikn på noko som vil hende i framtida. Draumar har ein sterkt posisjon innanfor islam. Etter at Muhammed døydde og openberringane tok slutt fekk draumar ei auka betydning, seier Leah Kinberg (2001:552). Kinberg definerar draumetilstanden som ”Visions (q.v.) seen while asleep which convey a message or meaning of some import Kinberg (2001:552)”. Sjølv om dei draumevisjonane Kinberg syner til, refererer seg til Koranen og Muhammed, meiner eg at draumane informantane fortel om òg kan inngå i kategorien draumevisjonar, sanne draumar frå Gud då draumane blir til realitetar i den fysiske verda.

Ei sjiamuslimsk kvinne fortel at ein kan òg drøyme om det ufødte liv, der særskilte draumesymbol syner til kva kjønn barnet har. Eit symbol for ein gut er at det kjem ei rikt brodert lue flytande på rennande vatn, eit symbol for ei jente er smykker og husgeråd (X65,s26). Draumar kan òg varsle ille, til dømes om ein avdød kjem og ber om noko frå dei levande, fortel ei anna sjiamuslimsk kvinne (X66,s26). Når ein drøymmer om dei døde og den døde krev noko frå ein, er det eit dårleg teikn, seier ho. Men om den døde kjem til ein i draumen og gir ein noko, er det eit godt teikn, fortel ho.

Informantane fortel at dei døde lever i *Behesht* eller i si grav. Nokre meiner dei går rett til himmelen og Gud. Men å dø som uskuldig og rein, kan òg leie til ein farefull gjenfødelse som *djind*, slik ei kvinne fortalte.

### **Livet etter livet, i lys av teologiske synsvinklar**

Fara for at eit menneske si sjel skal gjenfødest som ein *djind* liknar eit såkalla normativt syn, i følgje Macdonald. I normativ lære, hevdar han, kan eit menneske som dør under alvorleg synd bli forvandla til ein *djinn* i verda *al-Barzakh* (Macdonald [Massé] 1965:547).<sup>96</sup> Likskapen syner seg i at ei menneskesjel kan endre kvalitet frå *ruh*, livsånd, til *djind*. Syndige handlingar er den grunnleggande årsaka i begge synsvinklane. Faren i familien levde eit syndefullt liv, og når dei reine *djinnane* åtvara han gjennom det reine barnet, ville faren ikkje lytte. Faren var såleis ignorant i forhold til dei muslimske *djinnane* sine råd. *Djinnane* som veit og forstår alt i som er i den løynde verda, bør lyttast til når dei talar gjennom reine talerør. I kapittelet om *djinnane* framkom det òg at *djinnane* frå si verd kan sjå menneska si verd, men ikkje omvendt. Dei reine *djinnane* er Gud sine tenarar, og derved kan ein seie at familiefaren informantan fortel om, òg er ignorant i forhold til Gud.

Informanten som fortel om hendinga, seier at alle menneskesjelene reiser til staden *Behesht* og lever vidare der som eit ungt menneske, i eit liv som liknar livet på jorda. Om det er her menneskesjela kan bli omgjort til ein *djind* slik som i verda *al-Barzakh* kjem ikkje fram. Kanskje syner *Behesht* til same etterliv som i *al-Barzakh*?

Ei sunnimuslimsk kvinne meiner at ein lever eit liv i grava, noko som kan likne gravverda *al-Barzakh*. El-Aswad (2002:29) hevdar at gravverda inngår i ein evig opphaldsstad for dei døde inntil oppstandelsesdagen. Andre informantar, både sjia- og sunnimuslimar seier at mennesket si *roh* går rett til Gud. Livet etter livet i *al-Barzakh* er skildra litt ulikt innafør muslimsk teologi, hevdar Mona M. Zaki (2001) i artikkelen "Barzakh" i *EQ*. Ei fortolking, seier ho, er *barzakh* som eit tidsrom på førti år, og er det einaste tidsrommet som syndarane får opplevd ei kvile. Ei anna tolking hevdar at *barzakh* er nærare menneska sin livsstad, ved å plassere

---

<sup>96</sup> Valdeleg død og gjenfødelse som '*ifrūt* finn ein i folketrua frå Egypt (Macdonald [Massé] 1965:547).

den i grava, som er grenseområdet mellom livet og etterlivet. Her blir sjela utspurt av englande Munkar og Nakir. Begge tolkingane syner til *barzakh* som ei mellomverd, ei verd føre oppstandelsen. Nokre lærde refererer til den som ei verd med eit liv i seg, slik den sjiamuslimske kvinna fortel. Etter *barzakh* reiser sjela anten til himmelen eller til helvete, slik andre informantar fortel. *Barzakh* er av nokre teologar sett på som eit hinder som hindrar dei døde frå å returnere til denne verda, andre seier at sjela er fri til å interagere med andre sjeler, og ser inn i dei levande si verd. Ein annan teologisk posisjon hevdar at det ikkje berre er dei døde sine sjeler som lever i *barzakh*, men òg sjelene som ventar på å bli fødd. Ei sunnikvinne fortel at fyrst går *roh* til himmelen og så kjem den att til grava som ein baby og blir utspurt av dødsenglane Nadir og Munker. Dette kan likne det som ifølgje E. E. Calverley er den dominerande doktrina innafor islam. Denne vart utvikla av Ibn Kayyim al-Djaweziyya (1324), seier han. I denne doktrina er sjela (*al-rūh*)<sup>97</sup> ein lyskropp som penetrerar heile menneskekroppen i vaken tilstand, men kan lausrive seg frå kroppen under søvn. Etter døden, reiser sjela til den fyrste dommen, og returnerar så til kroppen for å bli utspurd av Munkar og Nakir. Om det ikkje er ei helgensjel eller sjela til ein profet, forblir sjela i grava og får ein forsmak av det som ventar ein etter dommedag (1993:882).

Ei meir mystisk orientering, som òg er interessant i forhold til det informantane fortel, er læra til Ibn Arabi. Han seier at mennesket sjølv er ei grense mellom Gud og verda, men *barzakh* er òg den andre verda. Når mennesket dør, fødes det inn i det fyrste stadiet av livet etter livet, i *barzakh*. Her fortsett sjela å modnast fram til oppstandelsen. Det levande mennesket kan reise til denne verda i ein draumetilstand, slik draumen som imaginasjon kan tangere den evige kunnskapen, og er såleis synonym med den kunnskapen ein kan oppnå i graden *barzakh*, seier Mona Zaki. Ho konkluderar sin artikkel med at *barzakh*, som ei grense mellom denne verda og den andre, må ha eit eige form for liv. I seinare teologiske arbeid, har den døde eit aktivt liv, der sjela òg kan interagere med dei levande. *Barzakh* er her ikkje ei barriere mellom denne verda og den andre, seier ho (Zaki 2001:204-207). *Barzakh* synes såleis på fleire vis å korrespondere med informantane sine forteljingar om livet etter livet. Sjelene kan vende attende, anten

---

<sup>97</sup> Eg held meg vidare her til omgrepet *roh* for menneske si sjel slik informantane seier, og ikkje *nafs*. Difor går eg heller ikkje inn på diskursen kring deira samband med kvarandre.

av eiga fri vilje for å vitje familien, eller ved å bli kalla på. Å drøyme om ein avdød familiemedlem, kan òg vere like reell som å sjå den visuelt i vaken tilstand. Livet etter livet, der sjelene kan interagere med dei levande, er òg synleggjort i informantane sine forteljingar om spesielle menneske som får helgenstatus og kan hjelpe dei levande frå sine graver, eller frå den andre verda.

Å søke hjelp frå ein avdød, er ein interessant parallell til draumar der ein avdød familiemedlem syner seg. Som ei av kvinnene over fortalte at det eit dårleg teikn om den døde krev noko av ein, medan det er eit godt teikn om den døde gir noko til den som drøymmer. Særskilt heilage og gode muslimar får ein helgengravlund over si grav, ein *ziyaret*. Informantane fortel om helgenane si heilande hjelp.

### **7.1.2 Ziyaret og bønn til helgenar om heiling**

Susan fortel at i Afghanistan har ein to stadar ein kan gå for å be, i moskeen og i ein *ziyaret*. Ho fortel at der er ulike slags *ziaretar* i Kabul der spesielle mennesker er gravlagd. Nokre av dei har ein bygnad, medan andre berre har eit uteområde. Ein *ziyaret* utan bygnad, er ein fattig *ziyaret*, seier ho. Dei fattige *ziaratane* brukar folk å gi hjelp til i form av tepper og andre ting. Susan fortel at ein oppsøker ein *ziyaret* for å be til Gud. I ein *ziyaret*, fortel ho, får menneska hjelp med sine problem. Her tenner ein lys, og etterpå lager folk ein spesiell mat som ein gir til dei fattige, *nazr*.

Aria fortel at ein mann som er halden for å vere ein svært god muslim, er ein mann som til dømes ikkje stirer på kvinner som har sminka seg og duftar av parfume. Når ein slik mann døyr vil folk lage ein veldig stor gravstad for han, som mange folk vil gå til, og folk seier ved grava: "Allah! Du er hos Allah." Ho fortel vidare: "Denne gode mannen hjelper nå meg og deg. Om du for eksempel er syk, da går du til hans grav og etterpå blir du frisk. Kanskje alt blir bra. Graven hans er en *ziyaret* (Sa19,s11)".

### **7.1.3 Halwa og nazr**

Mirijam fortel òg at mange i heimlandet har sterk tru på at ein får hjelp frå dei som er gravlagt i ein *ziyaret*. Ho fortel at det er veldig mange slike spesielle gravstadar som folk går om ber om hjelp til på ulike måtar. Folk har ulike problem som dei ber om hjelp til å løyse. Menneska trur sterkt på dette. Når problema er over, lager menneska ein særskilt matrett, *nazr*, og gir til andre mennesker, til naboar og andre

som går til denne grava. Dei fortel til desse menneskja at dei har fått hjelp. *Nazr* blir gitt som takk for at ein fekk hjelp, fortel Mirijam. *Nazr* tyder ”løfte”, seier ho, og når ein ber om hjelp til noko, lovar ein å gi noko attende. *Nazr* blir her som ei slags heilag takkoffergåve. Mirijam fortel at menneska som er gravlagde i *ziyaret* er spesielle menneske (Mi14,s4). Malie seier at det er ein lang tradisjon i Afghanistan, å gå til ein *ziyaret* for å oppsøke Guds hjelp hjå ein som er gravlagd her. Her får ein veldig god hjelp frå Gud, fortel ho (Ma07,s4).

Malie fortel òg om den spesielle maten ein lagar og som ein deler ut iblandt folk i *ziyareten*. Når ein har fått hjelp frå helgenen, lager ein *halwa*, seier ho og fortel at det finst to slags *halwa*. Ein er kvit og er laga på ris, sukker og mjølk. Den andre er brun og er laga av mel, sukker og olje. Den brune *halwa* strør dei ofte kokkos over, medan den kvite strør dei hakka pistasjnøtter eller mandlar. Malie fortel om ein *halwa* som heiter *sholazard* (flamme-gul), som er laga av ris, olje, vatn og sukker og er kryddra med det kostelege rødgule krydderet saffran. Malie syner meg slike tørka blomsterblad. Ho seier at ho har funne denne blomsten i Noreg òg, men at den norske ikkje har noko saffranlukt (Mal1,s1f).

### ***Nazr*, eit takkeoffer til Zainab**

Ei sjiamuslimsk kvinne fortel om ein spesiell *nazr*. Denne retten blir laga berre ein gong om året, den 7. Muharram. Den er til minne om, og i bønn til *Zainab*, datter til Fatime og Ali, og søster til Hussein og Hassan. Ho kaller dagen for *Roz Aftam* (den sjuande dagen). Retten er ålment kjend under namnet *nazr*, fortel ho. Dette er ein spesiell dag for kvinnene i Afghanistan (Kabul) og dei samlar seg til fest for *Zainab* denne dagen. Festen blir halden i ein privat heim og i motsats til *Assuradagen*, 10. Muharram, som både er for menn og kvinner, er denne berre for kvinner. Ein seier om den *Tekke khane Bibi Zaynab*. Nokre kvinner kjem langvegs frå og overnattar i huset. Dei gir litt pengar til husverten for matutgiftene og for å få laga sin *nazr* der. Kvinnene som bur i nabolaget lager sin *nazr* heime og tar med. Retten er laga av brødsmular med litt sukker, litt olje og settes i steikovnen. Etterpå blander ein i meir sukker, kardemomme og litt olje. På toppen strør ein litt kardemomme. Gravide kvinner må ikkje ete denne retten, for då kan *Zaynab* ta barnet attende. Når barnet er fødd, kan ein vere med, og då takker ein *Zaynab* for barnet. Etter at kvinnene har halde sin fest, med kanskje det ein kan kalle for eit ”takkoffer-måltid”, får alle andre i familien være med å ete, menn og kvinner, men

ikkje gravide. På festen les ein frå Koranen, og held taler om og til Zaynab. Ein tenner mange lys og ein ber til henne om hjelp til ulike ting ein ynskjer seg, til dømes eit større hus eller å bli gift, og ein minnes henne. Zaynab tok vare på brødrene sine, og etter at imam Ali og brødrene hennar døydde, sørga ho så sterkt over brødrene sine at ho døydde, fortel kvinna.

Matrettane *nazr* og *halwa* har det same innhaldet som *qasida*-spesialisten må ete for å kome i kontakt med *djinnane* si verd, og har såleis ein *garm* kvalitet. *Garm* som kvalitet kan vere ein reiskap til å nå fram til andeverda og den gjeldande helgen si *roh*. Om ein betraktar den andre verda som ei ljusverd, og at ei *roh* berre kjem og vitjar heimen om ein har eit levande ljus i vindauga, kan ein òg sjå ein parallell til det eg synte i kapittel 5, der like kvalitetar trekk til seg likt. Dei gode *djinnane* kontakta berre menneske som var reine, gode og vakre. Slike menneske var så heldige å få gode råd frå *djinnane*. Ein kan såleis forstå at det berre er eit menneske som er reint og godt, som kan nå fram med si bøn til ein helgen, og at *nazr* er *garm* for å syne si takksemde attende til helgenen si *roh*.

### **Høvisk adferd i ein *ziyaret***

Susan fortel korleis ein ter seg når ein går inn i ein *ziyaret*: ”Når du går inn i en moske eller en *ziyaret* må du ta av deg dine sko og du må være veldig rein. Kvinner kan ikke ha menstrasjon når en går til en *ziyaret* eller til *moskeen*. Kvinnene må også bruke sjal (Su17,s6)”. Malie fortel liknande og seier at ei kvinne òg må dekke til skuldrane og armane sine. Det er berre i ein *ziyaret* og i *moskeen* ein må dekke seg til med sjal, fortel ho, ikkje elles (Ma07,s4).

Eg spør Zarin om *roh* i tilknytning til å kunne be til ein helgen, eller til ein avdød om hjelp. Om dette er lov i islam eller om det er *haram*.

Til en *ziyaret*, ja det er lov. Når vi går til en *ziyaret*, så igjen er det til Allah vi ber. Vi sier om dette at vi har kommet hit (til *ziyareten*) for de personer (som er gravlagt her), de er hellige personer som har oppnådt de menneskelige nivåene som vanlige folk kan aldri nå. Og så sier vi: 'Allah, de personer er verdige personer, de som du liker'. Så det er på grunn av dette, at denne personen gir meg det som jeg ønsker meg, eller tilgir meg, eller sånn. Men igjen er det Allah som er den som hjelper. Og det er slik som Allah vil og at Allah aksepterer at denne personen er en hellig person. For eksempel er det som om du har en venn, og Allah sier til deg og til din venn at 'gjør dette for meg', så da gjør du det, fordi

denne personen er din venn. Så det er derfor vi går til en *ziyaret* (Za40,s16f).

#### **7.1.4 Å dø uskuldig. Å bli ein hjelpar**

Ei anna kvinne fortel at gravstaden til nokre menneske som dør uskuldig kan få ein særskilt posisjon. Ho fortel at bror hennar var svært ung, eit svært godt menneske og svært rein. Han vart drepen av ein rakett under krigen i Afghanistan, og det var i den heilage fastemånaden *Ramazan*. To dagar etter han døydde drøymde tanta hennar at folk kunne gå til grava hans for å be. Ho fortel at når ein drøymmer slike draumar, er det draumar som blir sent ein frå Gud. Tanta fortalde om draumen sin til folk, at dei kunne gå til guten si grav og be om hjelp. Slike særskilte mennesker får eit skilt på grava som fortel at dei er menneske som andre kan be om hjelp frå. (Jamfør draumar som framtidsvisjonar i avsnittet: "Den døde sin *roh*, draum og vitjing i heimen", side 169).

Praksisen med å be om ein helgen si forbøn til Allah er utbreidd både i Afghanistan og i den øvrige muslimske verda, hevdar Luis Dupree og sier at denne praksisen er stort sett akseptert som del av den islamske praksisen, sjølv om den ikkje er teoretisk akseptert (1973:104f). Yann Richard hevdar at helgenpraksisen står innanfor spennet mellom forbod og tillete i islam. Den strenge sunnimuslimske wahhabi sekta i Saudi-Arabia forbyr slik praksis, medan sjiitanes tradisjon med å vitje dei tolv imamane og deira etterkomarar sine graver har vore tilrådd av dei lærde i Iran (1995:7f).

I Afghanistan er dette ein praksis som både sunni- og sjiamuslimar utfører. Colin hevdar at *saiyidane* ber *barakat* med seg vidare inn i døden, og kan etter døden framleis hjelpe andre menneske (Colin:1960:1032). Informantane syner ikkje her særskilt til *saiyidar* når det gjeld helgengravstader, men derimot til eit menneske som har levd som ein svært god muslim, eller til ein som har døydd på ein særskilt måte, der reinleik og uskuld er medverkande kvalitetar. Dette kan kanskje syne til som Colin òg syner til, at Gud kan plassere sin *barakat* i den Gud vil.

#### **Mennesket si helse og den usynlege verda**

Ein helgen er ein mediator mellom to verdar, livsmiljøet og den guddommelege verda og syner såleis ein parallell til mediatoren *qasida*-spesialisten. Båe er dei bodbringarar og mediatorer mellom formverda og verda "utan" form.

Ein helgen medierar mellom mennesket og Gud, ved å bringe mennesket sine bønner fram for Gud. Ein kan såleis sjå fleire dimensjonar i det afghanske livsmiljøet, der den andelege dimensjonen både kan vere ei parallell sfære av reine og ureine usynlege krefter, men òg høgare dimensjonar som går i retning av den guddommelege og reine sfæren (jmf kapittel 3 og 4). I den jordiske synleg-usynlege verda er *qasida*-spesialisten ein bodbringar eller mediator, i den andre himmelske verda, er dei heilage døde, helgenane bodbringarar og mediatorer. Men dei døde heilage kan gjennom sitt livsløp ha utført *qasida pokhtan* for å meistre dei vonde kreftene som held til i livsmiljøet.<sup>98</sup> Om ein vil heile sjukdomar med andeleg årsak, må heilaren fyrst få kontroll over årsaksgrunnlaget, *djinnane*. Sjukdomsproblemet ligg i det synleg-usynlege livsmiljøet og blir handsama i same livsmiljøet. *Qasida pokhtan* blir i lys av dette ein slags grensemediator mellom dei to dimensjonane i menneska sitt livsmiljø. Ein helgen derimot, er ein grensemediator mellom livsmiljøet og den guddommelege verda. Ein helgen og ein *qasida*-spesialist har liknande roller ved at dei baa er heilarar av sjukdomar som har årsak i den usynlege verda. Rollene er likevel ulike. Ein helgen kan hjelpe menneska til å få guddommeleg heiling, om dei vender seg til helgenen med bøn om slik hjelp. Ein som har utført *qasida pokhtan* er ein heilar i livsmiljøet, medan ein helgen er ein heilar frå den andelege verda. Begge er særskilt reine, men har denne reine kvaliteten òg kvaliteten *garm*?

### **Liminalitet**

Overgangen frå liv til død kan vere forbunde med fare for vesensendring ved at ein blir igjenfødd som *djind*, i motsats til ei villa vesensendring slik utøvaren av *qasida pokhtan* syner ved å få ”liknande” kvalitetar som den varme naturen til *djinnane*. Jord over augene (synsorganet) dekkjer det jordiske tilveret og opnar for eit mellombels liv i den andre verda fram til dommedag. Andre skildrar eit mellombels liv i grava der ein blir utspørdd av dødsenglane om livet ein har levd på jorda, eller om ein har forstått budskapet til Gud i Koranen.

---

<sup>98</sup> Veronica Doubleday refererer til ein sufi sin konfrontasjon med *djinnane* (1990:207-210) Hodayun Sidky (1990:295-296) får stadfesta ritualet av sufiar og *malangar*. Arthur Saniotis (2004) syner til ein liknande praksis i Nord-India, der ein sufi som skal fungere som heilar, må ha konfrontert seg med *djinnane*.



Særskilte menneske sine sjeler lever eit liv i grava eller i den andre verda som kan påkallast ved bønn ved gravstadane deira, til dømes i ein *ziyaret*. Her utfører ein eit særskilt "takkofer" *nazr*, etter at ein har blitt bønnehovert. Ein utfører òg eit særskilt offer om der er ein fare for å bli gjenfødd som *djind*. Ein avdød sitt legeme / kropp må reinast av særskilte spesialistar for menn og kvinner, der den kvinnelege spesialisten er ei *mordarshoyi*. Ved reininga les ein delar av Koranen for å gjere overgangen mellom det jordiske livet og den andeleg tilstanden som *roh* på eit korrekt muslimsk vis. Om ein ikkje har tilgang til spesialistar, kan ein som kan lese Koranen utføre handlinga, då mennesket treng hjelp og støtte i overgangen mellom det fysiske og det andeleg tilveret. Om ein kan trekke parallellar mellom den usynlege dimensjonen i livsmiljøet, på den eine sida, og sjå *djinnane* og *qasida pokhtan* som *garm*, kan ein kanskje sjå den andeleg verda, med den sjelslege tilstanden av *roh* og *fereshteh*, englane og Koranen si sfære som ein finare og høgare andeleg kvalitet av lys. Nokre av informantane fortel at *djinnane* held til i den nedre himmelsfæra, medan *fereshteh* held til i nærleiken av Gud. I kapittel 3 og 4 syner eg til makrokosmos som eit nivå med fleire sfærer, kanskje kan *behesht* eller gravverda stå som ein mellomstasjon og ein kanal mellom menneska i den fysiske sfæra, den sfæra som er forureina med prokreasjon. Ei verd av transformasjon både inn og ut av livet og døden? Ei kvinne meinte at etter døden vart ein ein baby att. Kanskje held menneska, før det blir født, til i den same verda som dei avdøde sjelene, og ventar på å bli født. Fødselskanalen inn i verda, kvinna, kan i lys av dette bli forstått som ein fødselskanal som bringer med seg forureining for den reine sjela.

For å lage ein god kjærleiksdjado, blir *tawizen* retta til alle mennesker si mor, *Hawwa*. Ei mor er eit sikkert opphav, ved å fysisk fullbyrde fødselen inn i verda. Informanten som fortalte om *Hawwa* sa at *tawizen* med *djado* berre blir stila til henne, fordi ho er alle menneska si mor. Nokre afghanarar held kvinner for å vere *garm* særleg i sin fruktbare alder, samtidig som eit barn blir halden for å vere *garm*, medan andre held mennene for å vere *garne*. Men kanskje kan ein seie at om ein no fastheld at ei gravid eller fruktbar kvinne og det nyfødte barnet er *garm*, så kan ein føye spekulasjonen inn i skjemaet "likt tiltrekk seg likt" mellom den fysiske og den andeleg verda òg. Ein mannleg informant fortel til dømes om ei anna form for kjærleiksdjado, som òg syner til eit kvinneleg aspekt, kjønnsorgana til ei ulvetispe, i form av steinen *kharmora*. Denne steinen er det berre *qasida*-spesialisten

som kan fylle med kraft. Det samsvarar med eit jordisk tilvere og eit mellommenneskeleg aspekt, der å ha kunnskap om dei usynlege krefene, her ei kjønslig tiltrekningskraft, seksualitet, sett *qasida*-spesialisten i stand til å interagere eller manipulere seksuelle krefter via sin grenseposisjon.

## 7.2. Mennesket og skrift

Denne delen av kapittelet er delt i to delar, som baa omhandlar heilag skrift. Heilage bøker er temaet i slutten av kapittelet, i den komande delen fortel informantane om den heilage skrifta i menneska si panne. Ein interessant parallell om slik lagnadsskrift, fortel Kate Østergaard Jacobsen om, ved å seie at mennesket sin praksis i dette livet, kan avlesast etter døden på den døde si panne (1997:46). Her speglar dei to verdane kvarandre, i den levande si verd er Gudsskrifta i panna ei kjelde som den einskilde kan søke etter å få avdekka, medan den andre er ei skrift som skrivast undervegs i livet.

### *Pēshānīkhāndan*, å lese av menneske si panne

Aisha fortel om denne skrifta, og Mirijam gjenfortel det mora seier: ”Mamma sier at den [skjebnen] skrives under huden, men at vi selv ikke forstår hvordan man leser dette. Det finnes noen veldig flinke og dyktige folk som har kunnskap og som kan lese fra pannen. *Sernevesht* [skjebnen] finnes innenfor pannen eller i rillene på pannen (AiU13,s6).” Aria fortel likeins og seier at skrifta kan fortelje kor gamal ein blir, og til dømes at ho skulle flytte til Noreg. Aria poengterer at det er berre Allah som veit kva som står der, og at alle mennesker har denne skrifta i panna og i hendene sine (Aria, Sa20,s11). Saher legg til at sjølv om mennesket sjølv ikkje kan lese denne skrifta, kan ein gå til ein dyktig mulla som kan lese den for ein (Sa20,s11).<sup>99</sup> Sreia legg til at ein dyktig mulla òg kan lese menneska sin lagnad under føttene (Sr21,s12). Malie fortel òg om praksisen, men er ikkje sikker på om ho trur på denne lesekunsten (Maa8,s2).

Menneska i det jordiske livet er tildela eit levnadsløp av Gud, og dette kan ein søke kunnskap om til ved å få lest lagnaden sin utifrå hendene, føtene eller

---

<sup>99</sup> Ofte seier informantane ”sterk mullā” eller ”sterk muslim”. Dette tyder ein som er sterkt religiøs, ein som er sterk i trua på Gud.

panna. Informantane forklarar litt ulikt om kor vidt denne lagnaden er heilt fastlagt av Gud, eller om menneska sjølve kan vere med å skape sin lagnad.

### *Sarnuwisht og taqdir*

Mirijam fortel at dei har to ord for lagnaden i Afghanistan, *taqdir* (*takdir*) og *sarnuwisht* (*sernevesht*). Det Gud har bestemt for eins liv, kaller ein for *takdir*. *Takdir* kan menneska aldri endre på, medan *sernevesht* er den delen av lagnaden som menneska kan påverke og ein er difor sjølv ansvarleg for dei val ein tek i livet. Ho fortel at i Afghanistan trur ein mykje på *takdir* og at denne har Allah bestemd. *Takdir* kan ingen forandre, fortel ho (MiUa1,s1).<sup>100</sup>

Ei kvinne seier at det er Allah som har all makt i universet og i verda, ingen andre. Men nokre menneske når ei høgre utvikling medan dei er på jorda, fortel ho. Årsaka til at menneska kan auke sin visdom, ligg i at Allah har gitt menneska ei hjerne, fortel ho og seier at menneska må sjølve gjere noko ut av sine liv (X61,s25). Malie fortel at det er Allah som bestemmer menneska sin lagnad, men Gud bestemmer ikkje alt åleine. Det er mykje eit menneske bestemmer sjølv. Sjølv om menneskja alltid kan få hjelp av Gud med sine problem, kan menneskja òg hjelpe kvarandre. Ein kan snakke med kvarandre og saman finne ein veg ut av det som er vanskeleg. Fleire av kvinnene peiker på dette. Menneske har fått ei hjerne for å bruke den, fortel dei. Noko av det som ligg i eins *takdir* er ein ikkje så glad for, medan anna er ein takksam for, seier Malie (Ma18,s10). Ho forklarar at Gud òg har bestemt at menneska skal vere med å bestemme, at menneska skal prøve å gjere noko ut av sine liv. Ein skal ikkje berre sitje og vente på at Gud skal hjelpe ein, poengterar Malie og seier at menneska må søke si lukke sjølv (Ma19,s11). Tamim fortel om lagnade på ein litt annaleis måte. Han seier at muslimar ikkje trur at alt som skjer med mennesket er Gud sin vilje. Menneskja har fått ei hjerne og har såleis muligheit til sjølve å kunne tenke etter om kva som er rett og kva som er galt. Gud har synt menneska den rette vegen, og om ein fyl den så kjem ein til Gud. Men om ein går den andre vegen, seier Tamim, så går ein med djevelen. Menneska bestemmer sjølve kva veg dei vil fylgje, seier han, det er lagnaden (Ta19,s6f).

---

<sup>100</sup> I følgje Steingass (nettstad) er *takdir* den predestinerte og fastlagnde lagnaden, medan *sernevesht* syner til hell og lagnad som er skriven på panna.

Eg forstår Tamim slik at Gud har lagt den rette vegen inn i menneska sine lagnader, men at ein har ei fri vilje til å gå bort frå den. Dei fleste av informantane synes å ha eit liknande syn, om enn litt ulikt formulert. Nokre derimot, fortel at det Gud har bestemt det kan ein ikkje endre på.

Saher understrekar at menneska ikkje kan velgje sin *sernevesht*. Når eg spør henne om ikkje menneska kan bestemme noko, sier ho likevel at menneska kan bestemme litt, men legg til (Aria gjenfortel det ho seier): ”Om jeg vil reise og besøke deg, men Allah vil ikke at jeg skal reise. Hvis jeg likevel forsøker å reise, vil Allah legge alle mulige hindringer for reisen. Allah forsøker å stoppe meg, men om jeg reiser likevel? Da dør jeg på denne reisen (Sa20,s11f). Det er tydeleg at Saher meiner at lagnaden, her *sernevesjt*, er forutbestemt, og at når menneske handlar, må det lytte til det som er bestemt av Gud. Om ein trossar dette går det galt. Susan synes å ha ei liknande førestilling om lagnaden som Saher, og seier at ein bruker dei to orda *sernevesjt* og *takdir* om einannan. Susan fortel om *sernevesjt*: ”Jeg vet ikke hva som skjer med min framtid. Jeg vet ingenting om hva som skjer med meg. Jeg vet ikke hva som skjer i morgen, men jeg sier at jeg skal gjøre sånn og sånn i morgen. Men jeg vet ikke hva som skjer (Su37,s13)”. Ei eldre kvinne fortel om vanskane med å forstå Allah sin plan til dømes gjeldande eit ekteskap. Ho fortel at fyrst kan det sjå ut som om Allah har bestemt at to mennesker skal leve saman. Så kan det skje at det ikkje går bra likevel og at ekteskapet ikkje blir gjennomført. Då har Allah bestemt dette òg, seier ho og fortsett: ”Det er bare Allah som bestemmer hva som skal skje, ikke en mor eller far eller noen i familien (X31,s12).” Den eldre kvinna syner òg ei tru på at Allah har bestemt alt.

Det framkjem eit skille mellom ulike ståadar. Nokre meiner ein kan påvirke sitt eige liv, at ein må vere aktiv og søke si eiga lukke. Nokre framheld at menneska har fått ei hjerne til å velge den rette vegen som Gud har lagt i menneska sin lagnad. Ein seier at dette valet er bestemt av Gud. Likevel, er det nokre som skil seg ut ved å syne at menneska må søke si lukke, og at ein må bruke si hjerne til å auke sin visdom for å nå ei høgare utvikling som menneske. Der er ingen tydelege skille mellom sjia- og sunniposisjonar i spørsmålet kring lagnaden.

### **Lagnadstrua i lys av islamforskning**

Innanfor det tidlege islamske samfunnet, *ummaen*, oppstod der i følgje John L. Esposito ein debatt kring determinisme versus fri vilje i tilknytning til *shahada* /

trusvedkjenninga og ulike vers i Koranen (18:29, og 35:8). Om alt er predestinert av Gud, må Gud òg vere ansvarleg for alt det vonde som menneska utfører, hevda dei som meinte menneska må stå ansvarlege for sine handlingar. Om menneska er ansvarlege for eigne handlingar reduserar dette Guds allmakt, hevda motpartane. Å fylgje den rette vegen er å tru på Gud og Muhammed slik *Shahada* uttrykkjer det (og sjiamuslimar legg ein til: ”og Ali er Hans ven”). Avvik frå dette, er avvik frå vegen. Men tru åleine er ikkje nok, ved trua fylgjer handlingane einkvar muslim må underkaste seg (1994[1988]:69ff).

I det tidlege muslimske samfunnet drøfta ein såleis kva det ville seie å vere ein muslim og kva ansvar, fri vilje eller Gudsbestemming som låg til grunn for menneska sine liv. Dette synet gir gjenklang i det nokre av informantane fortel om lagnaden slik dei ser den, eit syn som syner seg å gå på tvers av skiljet mellom sjia- og sunnimuslimar. Luis Dupree fortel om lagnadstrua slik han fann den i sine studier på 60-talet:

Contrary to popular belief among most westerners and many literate Muslims, the essence of Islam (as interpreted by Modernists) is *not* fatalistic or predetermined. Insha‘llah – ”If God Wills”- a common Muslim expression, seems to imply divine manipulation which can be neither changed nor influenced. The term ”Islam” means ”submission”, but not blind submission to a computerized fate programed by an impassive source. On the contrary, a Muslim submits to a way of life (or essence) after careful examination (1973:104).

Dette synet på lagnaden, er òg tilstades hjå informantane til mitt materiale. Fleire av dei seier til dømes undervegs i intervju, at det er berre Allah som veit. Likeins understrekar fleire at Gud har gitt menneske ei hjerne, og at det er mennesket som vel den vegen det vil gå.

Å søke kunnskap om lagnaden, er å søke kunnskap om Gud si vilje med menneska. Likevel, fortel fleire at denne kunnskapen kan ein òg oppnå ved å bruke den hjerna ein har fått og utvikle seg vidare. Eit menneske må søke si eiga lukke, seier ei av kvinnene. Å vere lukkeleg og ha eit godt liv, her sett utifrå lagnaden og Gud si vilje med menneska, er såleis eit kosmologisk aspekt ved menneska si gode helse.

## 7.2.2 Heilag skrift

Eit liknande søk etter svar utfører informantane ved å leite i bøker, i spådomskunsten bibliomanti. Informantane fortel om ulike heilage bøker. Nokre nyttar dei til spådomskunst, andre bøker er knytta til særskilte rituelle handlingar. Desse skriftene og handlingane tek eg føre meg, etter å ha sett på korleis informantane nyttar Koranen og diktsamlinga til den persiske diktaren Hafez som kjelder for *fal*. Denne praksien blir utført både av sjia- og sunnimuslimar.

### Koranen og *fal*

Ei sunnimuslimsk kvinne fortel at ho kjende ei kvinne i heimlandet, som hadde fått lest eit teikn, ein *fal* over kva som venta henne i livet. Dette teiknet var så positiv og så utruleg, at kvinna ikkje kunne tru det, men tenkte at denne *fal* var feil. Åra gjekk og etter mange år viste det seg at den *fal* som mullaen hadde lese om frå Koranen vart heilt sant, seier ho (X47,s19f). Ei sjiamuslimsk kvinne fortel korleis ein kan søke ein *fal* frå Koranen. Denne praksisen er det mullaer som gjer, seier ho, men ein kan òg gjere dette sjølv om ein forstår Koranen bra. Far hennar brukte å leite etter sin *fal* sjølv. Han brukte ein Koran som hadde ei forklaring i margen (X48,s20). I kapittel 5 synte eg til at der er Koranutgåver med tilvising til kva *ayater* og surer ein kan bruke som heilande amulettar. Der er òg Koranar med tilvising til divinasjonspraksis, fortel O'Connor (2001:78). Kvinna fortel at fyrst let ein att augene og seier frå sitt hjarte til Gud, det som ein ynskjer å få svar på. Så sett ein Koranen loddrett oppe på hovudet og leitar seg fram til den sida som vil opne seg. Ein tek boka ned og blar fire sider attover (det vil seie til venstre i følgje den afghanske leseretninga). Metoden ved å bla fire sider attover i boka er noko ein berre gjer med Koranen, understrekar kvinna.

Ei anna bok som er halden for heilag og som blir nytta til *fal* hjå både sunni- og sjiamuslimar, er diktsamlinga til Hafez.

### 7.2.3. *Fal-Hafez*

Denne diktsamlinga står senralt hjå informantane og alle roser den på ulikt vis.

Ein gong eg vitja ein afghansk familie ser familien på iransk fjernsyn og eit innringingsprogram om å få ein *fal* frå Hafez, praksisen er såleis òg populær i Iran. Hafez var født i Shiraz i dagens Iran og hans eigentlege namn var Khwaja Shams

al-Din Muhammad Shirazi (1326-1389). Han fekk tittelen ”*hafez*”, ettersom han lærte seg å memorere heile Koranen. Informantane kallar han berre for Hafez. Namnet Khwaja, seier ei sunnimuslimsk kvinne, syner til at han ettar frå Abu Bakr (X49,s20). Hafez si diktsamling kallar informantane for *Fal-Hafez* eller dei seier berre *Hafez*. Det finst mange ulike utgåver av *Fal-Hafez*. Den som er avbilda i teksten er ei utgåve med eit talkvadrat, som ein nyttar for å finne *fal*, og tala syner til ulike dikt og dei ulike spådommane utleia frå dikta (sjå neste side). Andre utgåver har ikkje slike tal. Fleire av kvinnene blir svært glad over at eg spør dei om Hafez, og eg forstår at han er svært oppskatta blandt informantane.

Ei sunnimuslimsk kvinne fortel at i tillegg til å lære seg heile Koranen, oppnådde Hafez den høgste *tasawwuf* (innsikt) som eit menneske kan nå her på jorda, fortel ho, og legg til at Hafez utvikla seg slik fordi han hadde stor kjærleik til Allah<sup>101</sup>. Frå å fyrst ha kjærleik til ei kvinne, utvikla Hafez kjærleikskrafta si i frå den jordiske kjærleiken til den guddommelege, fortel ho. Kvinna fortel kvifor ho trur på Hafez og verdsett dikta hans så høgt:

Fordi han kunne Koranen utenatt, hadde han stor kunnskap. Men de diktene som han skrev er ikke fra disse kunnskapene. Alt som står i diktene hans er på en måte en slags oversettelse av Koranen og de handler om kjærlighet. Det er ikke den kjærligheten som vi vet om, men det er en kjærlighet som er mer hellig og jeg tror på han (X49,s20).

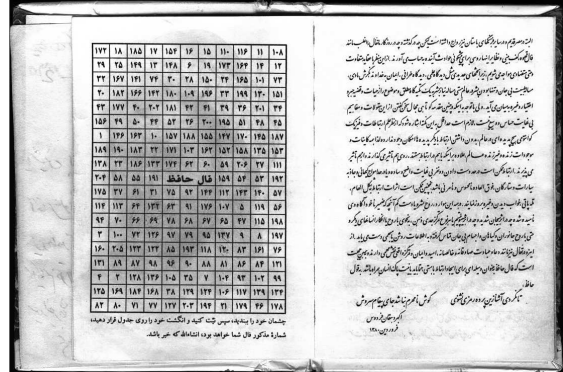
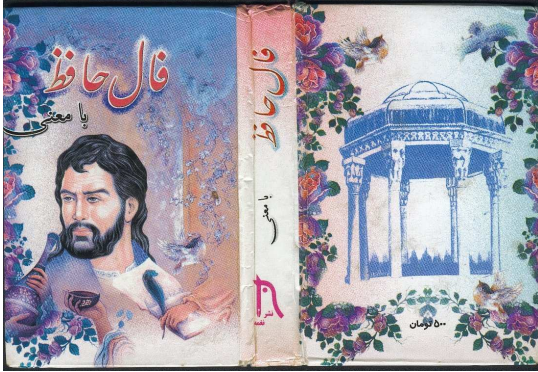
Kvinna fortel her at diktninga til Hafez er ”ei oversetjing av Koranen”. Fleire forklarar religiøse tolkningar av Koranen for ”oversetjingar”, så tydinga her er nok at den innsikta han hadde i Koranen, gjorde at han kunne skrive så visdomsfulle dikt. Dette gjenspeglar seg i Bjarne Aagaard sine kommentarar kring Hafez og diktninga hans. Aagaard refererar til den afghanske diktaren Djami, som gav Hafez namnet *Lisān-ul-ghaib*, som tyder røysta frå den andre verda, den løynde røysta eller mysteria si stemme. Det var som om dei vakre sangane eller dikta hans, strøyma uhindra til han ifrå den usynlege verda, skal Djami ha sagt. Hafez vart òg kalla *Tardjuman-ul-Azrar* eller mysteria sin forklarar, fortel Aagaard (1927:18f). Ei sjiamuslimsk kvinne fortel at ho bruker ei diktbok med tal i. Før informantane fortel

---

<sup>101</sup> Tasawwuf, sufisme (John Renard 1996:30). Informanten nyttar ordet for å skildre ulike nivå av forståing eller innsikt.

om spådomspraksisen, vil eg syne til kva som står på dei to bilde av boka. Oversetjinga er av Ingvild Flaskerud og Fru Parvin Mirza.

## Fal-Hafez med tall



Det fyrste bildet er eit utbrett av heile bokomslaget til *Fal-Hafez*. Over motivet til venstre står det *Fal Hafez. Be ma'ni* som tyder ”Hafez sine spådommar med forklaringar”. Motivet til høgre syner *hafezieh*, gravmausoleet til Hafez i Shiraz, Iran. På det andre bildet ser ein tabellen til venstre, eit rektangel som er inndela i små ruter med kvar sine tal. Under tabellen står framgangsmåten. Denne består i korte trekk i at ein skal late att augene, bruke fingeren og peike i tabellen der ein får eit tal. Talet referar til eit dikt i boka som ein skal lese. På motsatt side står ein *muqaddimeh* / introduksjon som fortel at det er tre måtar å forstå Hafez på, utifrå Hafez sjølv, utifrå Hafez sine dikt og utifrå Hafez sine spådommar. Her står det òg at ein verdsett dikta til Hafez for å tilhøyre den sjuande himmelen. Hafez sine dikt omhandlar venleiken, filosofien, kjærleiken og den skjulte visdommen. Så fylgjer ei forklaring som fortel at ”*fal*” tyder gratulasjonar og gode varslar. *Fal-Hafez* er ei heilag bok, og ein må både vere rein når ein brukar den og bruke den med gode intensjonar (*niyat*). Ein kan nytte dikta til å framseie ei bønn. Ein kan òg via dikta til Hafez kome i kontakt med sin eigen mentale tilstand. Dette krev at ein kjenner dikta si tyding godt, då dei har ein særeigen grammatikk og eit språk som ikkje er vanleg persisk (Ingvild Flaskerud og Fru Parvin Mirza, E-brev29.04.05).

## Å lese sin *fal*

Det er framst to måtar å lese ein fall på, fortel informantane. Ei sunnimuslimsk kvinne fortel korleis ho brukar den *fal-Hafez* ho har, som er utan tal. Ho fortel at ho fyrst les ein ei bøn til Gud, ho forklarar:



Jeg leser [først] noen surer fra Koranen og sier jeg at jeg har det og det ønske, eller at jeg har planlagt at noe skal skje. [Og så spør jeg] om hva som kommer til å skje med mitt ønske. Så lukker jeg øynene og åpner en side av *fal Hafez* og der står det mye om dette. Jeg sier alltid når jeg åpner den: 'Så spør jeg'. Jeg kan be om at det som står der forteller til meg, at enten så går det bra med det jeg har planlagt, eller at det vil vere noe som hindrer meg eller lignende (X49,s20).

Kvinna fortel at ho er heilt sikker på den *fal* ho får fortel henne noko om det ho har spurt om. Ho fortel at nedst på sida, under diktet, står det kva *fal* diktet har. Kvinna fortel at i tillegg til å søke ein *fal*, er det mange som syng dikta frå Hafez, for det er veldig fine dikt, seier ho. Ho fortel at ein kan synge desse dikta eller lese dei til nokon ein er glad i. Dikta passar til alt, sier ho. Menneska lærer òg mykje frå Hafez sine dikt om korleis ein bør leve som menneske, dei fortel mykje om mange ting til menneska, fortel den sunnimuslimske kvinna. Hafez var *nābāre*, eit geni. Boka er ei visdomsbok, seier ho, og fortel at Hafez kunne memorere heile Koranen når han berre var ti år gamal. Ho seier at språket Hafez nyttar i dikta, er på eit svært høgt nivå, men folk kan lese dei på ulike måtar, alt etter kva kunnskapsnivå ein sjølv står på (X49,s20).

To sjiamuslimske kvinner fortel at det ikkje er så vanskeleg å tyde ein *fal* ifrå *fal-Hafez* då ein ikkje treng å lese varselet utfrå sjølv diktet, men berre les sjølv spådommen under diktet. Men den som er veldig flink med dette, seier dei, les diktet òg, men det er vanskeleg å tolke sjølv *falen* utfrå diktet. Dei fortel at Hafez elska ei kvinne som han aldri fekk. Denne kvinna heiter *Shāchnāvot*. Deira kjærleik var ulykkelege og leia til at dei båe døydde i ung alder. Begge tapte i livet, men vinn i himmelen der dei får kvarandre, fortel dei (X48,s21). Kvinnene fortel at det er mange muslimar som brukar Hafez heime, og ho syner meg korleis ein går fram om ein vil lese ein *fal*:

En lukker øynene og sier: "Kjære Hafez, det som [jeg] ønsker seg [meg], må du fortelle meg korrekt". En lukker øynene og ber Hafez om å si noe om det en ønsker seg. Du lukker øynene og du sier: 'Kjære Hafez', og så du sier det som du ønsker, og så setter du finger på et nummer og du ser at nummeret som kommer for eksempel er nummer 48. Da leser du dikt nummer 48. Sånn er det (X48,s21).

Dei sjiamuslimske kvinnene fortel at ein innleiar med ei slags bøn. Innleiinga treng ikkje å vere frå Koranen, men den må vere rein, understrekar dei.

Ei anna sunnimuslimsk kvinne fortel òg at hennar familie har boka til Hafez. Ho fortel at bestefar hennar var veldig flink til å tyde desse dikta, og forklarar: ”Alle kan ikke forklare hva diktet betyr, det er vanskelig. Kanskje folk som har veldig stor kunnskap og utdanning kan forklare disse diktene.” Ho fortel òg at mor hennar kan synge nokre av dikta frå Hafez. Ho fortel at det er mange dikt fra Hafez som ein syng i Afghanistan, dette er veldig populært, fortel ho. Kvinna fortel om å finne ein *fal*:

Vi tror også på denne boka. Når vi har noen problemer eller tenker på noe og ikke er sikker på om en skal gjøre noe eller ikke, så bruker vi denne boka. Først leser vi noen spesielle ting fra Koranen og så åpner vi Hafez. Og han anbefaler ved det diktet hva du skal gjøre. Etter du har lest diktet forstår du hva han har anbefalt deg, om du skal gjøre det du tenkte på eller ikke. Det blir som en *fal* og vi muslimer tror veldig mye på denne boka (X50,s21).

Kvinna fortel at Hafes tyder ”Gud passer på deg”.

Ei anna sjiamuslimsk kvinne (X51,s22) fortel òg at familien hennar har *fal-Hafez*. Alle afghanarar har denne, fortel ho. Den er ei lita spesiell bok med dikt som afghanarar brukar for å ha det hyggelig saman, fortel ho. Kvinna forklarar at ein sit med denne boka i hendene og rettar ei bønn til Allah. Etterpå slår ein vilkårleg opp i boka og les det diktet som står der. Diktet må tolkast, fortel ho, og det er enten ein i gruppa som er særskilt flink til dette, eller at ein gjer det sjølv. Denne praksisen skil seg frå dei andre ved at kvinna seier at ein tolkar diktet i seg, og at ein innleiar med ei bøn til Gud.

Ei tredje sunnimuslimsk kvinne (X52,s22) fortel at når ein resiterar eller syng frå Hafez, blir ein verna mot baksnakk og sladder frå andre menneske. Ho fortel: ”Hafez er en veldig bra bok! Når jeg synger eller leser fra den, kan ingen snakke om meg bak min rygg”. Ho fortel vidare at om ein har bestemt seg for at ein vil gjere ein ting, men slår fyrst opp i *Hafez* og les eit råd derifrå, så får ein svar frå denne *shir*, dikt fortel ho. Kvinna fortel at dei kallar to-tre diktlinjer for ei *shir*. Noko anna ho kan fortelje meg er at når ein tek avskjed og seier ”*Khoda Hafez*” er det utifrå Hafez frå Shirasi. Ho skildrar det litt annleis enn kvinna over og seier at det er fordi ein blir lei seg når ei god venninne går, seier ho. Når ein seier farvel på denne måten, kan ingen baksnakke ein. Men ho fortel at det er mange bøker ein kan lese ein *shir* ifrå som vernar ein mot vondt snakk frå andre. Men *Hafez* er best,

meiner ho. Men, understrekar ho, ein skriv ikkje *tawiz*, amulettar frå slike bøker som Hafez. Nokre av kvinnene er svært dyktige sangarar. Ei kvinne (X33,s12f) syng ein vakker song til meg frå Hafez. Ho fortel at denne songen handlar om morgongryet som har ein lett bris.

*Fal-Hafez* kan forståast på ulike nivå, slik både boka i seg fortel innleiingsvis og slik informantane fortel. Dikta til Hafez er heilage tekstar og Hafez sjølv hadde utvikla den høgste innsikt eit menneske kan her på jorda, slik ei kvinne seier at han nådde den høgste *tassawuf*, som er eit omgrep ein forbind med sufismen. Hafez utvikla kjærleiken i seg til ikkje berre å vere ei jordisk kjensle, men til ein himmelsk kjærleik, kjærleiken til Gud. Fleire av kvinnene innleiar sin søken etter ein *fal* ved å rette ei bøn til Gud, eller å lese surer frå Koranen eller som ei av kvinnene sa, å seie noko som er "reint". Omgrepet "rein" er eit omgrep som informantane ofte syner til. Å resitere frå Koranen og å be, er slike reine "utsegn" og er med å etablere den praktiserande sin intensjon. Intensjon er òg noko som informantane indirekte refererar til. Med ein god intensjon får ein svar, og når *fal* blir funnen, blir den òg lytta til.

I boka si innleiing står det at dikta kan leie menneska til ei kontakt med sin eigen mentale tilstand og kan nyttast som ei bøn. Informantane fortel at å resitere eller å syngje frå Hafez vernar ein mot vondsinna snakk frå andre menneske. Ein ynskjer òg sine vener alt vel, ved å ynskje dei farvel med å seie *Khoda Hafez*.<sup>102</sup>

#### 7.2.4 Bønebøker

I tillegg til å bruke heilagbøker som gir teikn til ein om framtida eller utcome av ei handling, er andre heilagbøker nytta som ei bøn, og har eit meir rituelt preg over seg. Ei rituell bønn om hjelp til å endre noko i livet. Eg tek føre meg to av bøkene informantane skildrar. Den siste av dei er *Moshkelkesa qashide / goshide*<sup>103</sup> og er ei

---

<sup>102</sup> Omidsalar hevdar at diktaren Ḥāfez sin *Dīvān* / diktsamling og Rūmī si diktsamling *Maṭnawī* er dei mest populære bøkene i persisk tradisjon som ein nyttar til bibliomanti, spådom frå bøker (1996:441). Når det gjeld å finne ein *fal* frå Koranen sier Bess Ann Donaldson at dette er ein legitim divinasjonspraksis i det sjiamuslimske Iran. Ho hevdar at her blir Koranen nytta til *istikhāra*, rettleiing, ved "cutting the Koran" og til *fal* (1973:130).

<sup>103</sup> Tittelen er translitterert ulikt av to informantar. (Jamfør bokhandlar namnet der *Bakhtnameh* er kjøpt).

bøn om hjelp til imam Ali, problemløysaren<sup>104</sup> og den fyrste informantane fortel om er *Bākhātnāme* / lykkeboka eller sjebneboka.

### *Bakhtnāme*, lukkeboka<sup>105</sup>

Boka er òg omtala som *bakhatnāme*. Tittelen kan oversetjast til ”lykkeboka” eller ”sjebneboka” fortel ei kvinne (X32,s12). *Bakhtnameh* er ei bønnebok, med mange vakre bønner til Gud, fortel ei av kvinnene (X32,s12).

Kvinna som syner meg boka, seier at den er kjøpt på ein spesiell bokhandel i Peshawar i Pakistan, som heiter *Bazar Qashid khewani*, som tyder ”basaren for *qaside* lesing”. Basaren har mange ulike bøker som omhandler religion.

Den *bakhtnameh* som kvinna har, er skriven på *dari*. Ein finn mange bøker i Pakistan som er skriven på dari, fortel ho. Men namnet på bokhandelen må vere *urdu*, seier ho fordi det står berre *qashid* og ikkje *qashide* som ein seier i Afghanistan. Ho veit ikkje kva ordet *qashide* tyder. *Bakhtnameh* er ei svært god bok, understrekar ho. Boka inneheld bønner til Gud, som ein kan be kvar mandag eller fredag for å få ei endring i livet sitt. Ho har sjølv fått hjelp frå den. Kvinna fortel at ho leste den på den utvalte dagen, kanskje tre veker på rad. Ho fortel at ugifte kvinner skal lese bønnene på mandagar, medan gifte kvinner skal lese dei på fredagar etter morgonbøna, slik det er forklart i boka, fortel ho. Kvinna seier: ”Det er som en snakker med Gud gjennom denne boken.” Ho fortel at ein kan gjere dette anten i skjul for andre eller ope, det kjem ann på korleis familiesituasjonen er seier ho. Gjennom denne boka kan ein tale med Gud, boka opnar ein veg til Gud, fortel ho (X32,s12).



*Bakhtnameh*,  
h86mm, b 62mm

<sup>104</sup> *Mushkil kashaa* eller *moshkel kashaa* (uttales ”kesa”). Ein annan informant skriv tittelen ned for meg som *moshkel gosha*.

<sup>105</sup> *Bakt* er òg eit anna persisk ord for lagnaden er på middelpersisk og nypersisk språk ofte nytta for ”god lagnad / lukke” (Eilers 1989:536). Medan S. Shaked hevdar at konseptet *bakt*, er i strengast forstand knytta til predestinasjon, med relasjonar attende til zoroastrismen under sassanidene. Konseptet er likevel aldri tydeleg blitt definert i forhold til fri vilje versus ein predestinert lagnad, seier han (1989:537f).

Ei anna kvinne fortel om den same boka. Kvinna (X18s6f) skriv ned namnet *Bakhatname*, men seier ”*bekhtname*”. Det er ei lita bok, fortel ho, som ein nyttar til dømes om ein har vanskar i ekteskapet. Ei kone kan ha den med seg heile tida i lomma si, eller ein annan stad på kroppen heilt til problema sluttar. Ei gift kvinne les alltid om fredagane. Ei jente som enno ikkje har fått gifta seg, kan òg få hjelp med dette frå denne boka, fortel ho, for å gjere henne fri frå det som stenger henne ute frå å bli gift. Ho fortel at ei jente kan lese den kvar mandag, førti gongar. Ho fortel at jenta har ein ny hengelås i fanget som ho opnar opp med nøkkelen. Låsen må vere heilt ny, seier ho, og ikkje brukt til noko anna. Ein opnar den låste hengelåsen, og gir sjokolade til alle i kring seg, fortel ho. Om ein utfører handlinga i løyndom eller ope, gjer ingen forskjell, fortel ho. Ein kan lese boka til forskjellige formål, fortel ho, men om det er for å bli gift, må ein lese den på mandagar førti gongar. Ho les heilt til situasjonen har endra seg, men legg til at ein må tru på boka, utan skjer det ingenting (X18s7).

Den fyrste kvinna omtalar boka som ei bønnebok, bøner som opnar ein veg direkte til Gud og ho seier det er som om ein snakkar med Gud gjennom desse bønene. På same vis som den andre kvinna, fortel ho at dei gifte og ugifte kvinnene les på ulike dagar. Den avbilda boka er ei miniutgåve som passer til å ha i ei lomme, fortel ei av kvinnene, ho seier den finst i ulike storleikar. *Bakhtnameh* synes i hovudsak å hjelpe for problem knytta til ekteskapelege ting og er ei ”kvinneleg bønnebok”. Den handler om å finne hjelp til å låse opp noko som er låst, ei ung kvinne sitt liv eller ein låst situasjon innanfor ekteskapet. Ritualet avsluttast med å gi bort søtsaker til dei som eventuelt fylgjer med på det som skjer. Søtsaker som *halwa* er òg vanleg å gi til andre mennesker, etter at ein har søkt om hjelp via forbønn frå ein helgen i praksisen knytta til ein *ziyaret*, slik eg synte til i kapittel 7.1. Ein kan utføre praksisen ope eller i løynd, alt etter kva familiesituasjon ein er i. Ein kan her tenke seg at om ein til dømes ber om hjelp til å unngå gifteplanar som foreldra har, vil ein utføre dette i løyndom.

Eg synes praksisen skil seg såpass kraftig frå praksisen kring *fal* frå Koranen og *Fal-Hafez* at eg finn det vanskeleg å kalle boka for ei *falnama*, spådomsbok (Massé 1965:760f). Dette blir òg understreka ved at ei av kvinnene fortel at *bakhtnameh* er ei bønnebok og at ein kommuniserer via bønene med Gud. Eg ikkje har klart å funne fram til noko litteratur om *bakhtnameh*, men Annemarie Schimmel

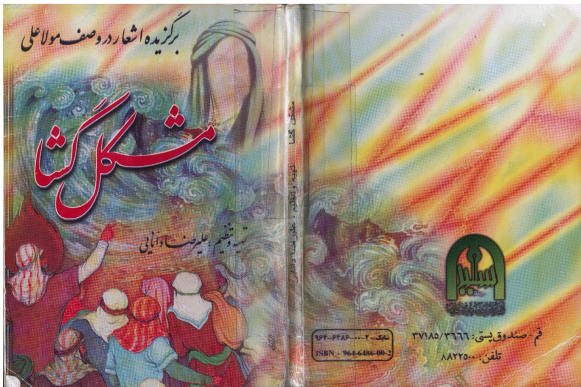
syner til ein parallell arabisk praksis. For å bli gift, seier Schimmel, vitjar ugifte kvinner i Bagdad i dag dei tre viktigaste moskeane i byen førti gongar (1994:245ff).

Den vesle boka manglar framside og litt til, då det ser ut som om den startar på vers fem. Dette vitnar om at den vesle boka har vore svært mykje i bruk. Heile boka skal lesast i dette ritualet opptil ført gongar, anten på mandagar for ei ugift kvinne, eller på fredagar for ei gift kvinne. For at boka skal endre den lesande sin status frå ugift til gift, må den lesast førti gonger og ein les til problemet er løyst. Igjen kjem førtitalet fram som eit viktig tal, slik som i *qashide pokhtan*, der ein sit førti netter før ritualet er fullbyrda.

Eit anna bokrituale som går over ein lengre periode er boka dei kallar for ”*Moshkelkesa qashide*”, som kan tyde ”problemløysar *qashide*”.<sup>106</sup>

### *Mushkelkesa Qashide*

Ei kvinne syner meg denne boka og lar meg avfotografere den.



Øvst på venstre framside står det (Ein av informantane translitterer og oversett dette for meg): ”*Ber gozide Eshar der vesf mewla Ali. / Å velge seg eit godt dikt om Ali.*” (*eshara* kan òg tyde ”teikn”)

Tittelen som er skriven under med raud skrift er: ”*Moshkel gosha / å løyse problem.*”

Forfatter eller redaktør er Alī Rezā Dāna’ī.

Ein informant som translittererer tittelen for meg skriv *gozide*, medan ein annan informant kaller boka for *qasida*.<sup>107</sup> Informanten skriv *mewla* Ali, som òg kan

<sup>106</sup> moshkel-e = vanskar / trøbbel (Dari dictionary & phrasebook, Awde 2004:195)

<sup>107</sup> *Qāṣīda*, slik som i *qasida pokhtan* ritualet i kapittel 5.3. Ordet tyder mellom anna ” bodbærar”, den som går mellom den elskede og den elska. Dette kan forklare tittelen som problemløysaren Ali, som bringer menneska sine problem framom Gud og hjelp såleis menneska med å løyse dei. Der er to bildemotiv utan på boka. Eitt forklarar ein informant (X19,s7) som eit bilde av *Imam Ali*, den andre personen som er avbilda veit ho ikkje heilt kven er. Denne personen held ut handa si og skil vatnet slik der opnar seg ein farbar veg (Kanskje er det Moses og Sivsjøen?)

skrivast *maulā*. Ordet tyder mellom anna ”Herre”, og er ein tittel som imam Ali blir tildela: Maula Ali, Herren Ali, men tittelen er òg brukt om andre.

Tittelen på boka syner til imam Ali som løyser alle problem for menneska, *Moshkelkesa*, problemløysaren, er eitt av namna gitt til Ali. Kvinna som bokstaverar namnet for meg, bokstaverar *qashida* med ”*qāf*” og ”*sin, hē*”, men når ho uttalar ordet, er uttalen uten ein ”sh”-lyd. To kvinner, (X42,s17, X21,s9), fortel at dei kallar *moshkelkesa* for ”*qashida*”, og ei av dei seier at til forskjell frå *qasida pokhtan*, så kaller ikkje denne *qashida* på *djinnane*. Denne boka er såleis ikkje den same boka som informantane fortalte om gjeldande *qasida pokhtan*.

*Moshkelkesa* er eitt av namna til imam Ali, fortel ei kvinne (X21,s9). Namnet på forfatteren eller redaktøren er Alī Rezā Dāna’ī. Ein mannleg sjiamuslim fortel at dette namnet er eit populært iransk namn, og ikkje namnet til den åttande imamaen. Den kvinnelege informanten fortel at *Moshkelkesa* omhandlar Ali sitt liv. Eg spør den mannlege sjiamuslimen om denne boka er den same boka som omhandlar Imam Ali, *Nahjul Balagha*, men det er det ikkje, seier han og syner meg *Nahjul Balagha. Muskhelkesa Qashida* handlar likevel om *Hazret* Ali sitt liv. Om denne er den same som Massé (1965:761) syner til som ei *falnama* knytt til imam Ali, er vanskeleg å vite då Massé ikkje gir noko tittel på denne.<sup>108</sup> Då praksisen kring denne boka skil seg frå praksisen kring *fal*, slik òg *bakhtnameh* gjer, vel eg å kalle denne for ei rituell bønnebok. Ei av kvinnene fortel:

*Qasida Moshkelkesa* er tekster som omhandler heile livet til Muhammed sin svigersønn Ali og det Ali har sagt. Denne kaller vi for ’*Moshkelkesa*’, som er et namn for Ali. Men jeg vet ikke hvem som har skrevet den, for den er veldig gammel. Jeg tror den er skrevet av de som kjente han, av *shāhed* / vitner, de som trodde på ham. Denne kan en lese sju fredager [torsdager] for å løse problemene. Ali går i forbønn for deg for Gud, for Ali er veldig stor for Gud (X21,s9).

Ei anna sjiamuslimsk kvinne (X17,s6) fortel korleis ein nyttar denne diktboka for å løyse sine akutte problem. Ho fortel at om ein er i ein veldig vanskelig situasjon og ein ikkje kan finne hjelp for denne situasjonen, kan ein lese denne boka *sju*

---

<sup>108</sup> Massé (1965:760f) fortel at den mest vidgjetne og autoritative *falnama* er ei bok tileigna imam Dja’far Šādīk. Šādīk si *falnama* seier Massé, overgår til og med den *falnama* som er knytta til ‘Alī, men han gir ikkje denne boka nokon tittel.

torsdagskveldar på rad.<sup>109</sup> Når ein har kome midt i boka, til vers 61, skriv ein ned problemet sitt på eit kvitt ark / ein *tawiz* og legg det ned i jorda i ei blomsterpotte. Etter ein er ferdig med alle dei sju gongane går ein til ei elv og kaster *tawizen* ut i vatnet. Elva vil då ta problema dine i full fart vekk frå deg, fortel ho. Når ein kaster *tawizen* les ein andre del av *ayat 61* i *Qasida*. Den fyrste delen av verset fortel om korleis og kva ein skal gjere med *tawizen*. Den andre delen / avsnittet les ein når ein kaster den i vatnet. Når ein er ferdig med alt dette, går ein heim og deler ut *kishmish* (rosiner) og *nāchot* (kikerter)<sup>110</sup> til dei ein har rundt seg (X19,s7) Kvinna fortel at det finst berre ei *qasida*. Boka inneheld dikt og skildrar ei gammal historie seier ho. (X20,s8-9) (jamfør nettstaden om dette ritualet, der det er surer frå Koranen som blir lest og den andre informantene som seier at ritualet omhandler Ali sitt liv). *Moskelkesa* er ikkje særleg lang, den er på eitthundre og tjueto sider. Kvinna poengterer kor viktig det er å lese heile boka kvar torsdagskveld. Om ein slutter før tida, får ein eitthundre prosent sikkert ein vanskeleg livssituasjon, fortel ho. Her gjeld det å halde fram og ikkje avbryte prosessen ein har satt igang, slik som òg er viktig i *qasida pokhtan* ritualet. Midt inne i denne perioden, eller kanskje den femte eller sjette torsdagen, får ein eit positivt svar. Ho gir meg eit døme på korleis dette kan vere: ”For eksempel om en familie ikke er enig at en jente får en bestemt gutt, og ikke vil gi henne til han, da leser hun denne boken. Og kanskje plutselig etter den tredje eller femte gangen, blir familiene enige. De forandrer mening (X20,s8-9)!”

I denne rituelle praksisen sit mennesket for seg sjølv med boka *Moskelkesa qasida*. Ein les den sju dagar på rad, og ein legg *tawizen* som skildrar problemet ned i jorda i ei blomsterpotte. Ein fullfører ritualet i den sju vekers lange prosessen, ved å overlate *tawizen*, med det aktuelle problemet, til elva som leier problemet langt vekk ifrå mennesket det gjeld, fortel ho. Her ser ein eit ritual der eit menneske kan påverke ein vanskeleg situasjonen, til å snu seg i si retning, og ein får under prosessen sin gang etterkvart gjennomslag for det ein ynskjer seg. *Moshkelkesa* tyder òg den som løyser alle problem, fortel ho.

<sup>109</sup> Den rituelle praksisen er omtala som ”Method of Thursday Night Ni’yaz of Maula Ali (‘a)” og er skildra på liknande måte. Sjå nettstaden , [http://www.victorynewsmagazine.com/4StoryLakarharaNiyazImamAliA.htm#Method%20of%20Thursday%20Night%20Ni'yaz%20of%20Maula%20Ali%20\(A.S](http://www.victorynewsmagazine.com/4StoryLakarharaNiyazImamAliA.htm#Method%20of%20Thursday%20Night%20Ni'yaz%20of%20Maula%20Ali%20(A.S) (16.09.06).

<sup>110</sup> Ai-Suyuti s 54 kikerter er varm og våt, vitaliserer seksualitet, m.m.



### 7.2.5. Å søke ein *fal* og å rydde sin veg

Elvar og vatn er fleire gonger blitt referert til som særskilt reine, eller å innehalde *barakat*. Kvinna fortel her at ho kastar *tawizen* i elva, for at elva skal ta problemet hennar vekk ifrå henne. Sirdar Iqbal Ali Shah fortel om òg om ein rituell praksis i Afghanistan, der *tawizar* blir kasta ut i elva er ein kosmologi blandt sjiamuslimar, då ein held elvane i området kring Mazar-e Sharif for å leie til Hazrat Ali (1998:152).

Førtitalet er igjen sentralt i ritualet kring *bakhtnameh*. Som tidlegare vist til, kan førtitalet knyttast til "førebuing og fullbyrding" ifølgje Annemarie Schimmel. Talet står sentralt i mykje av det informantane fortel om som tidsperiodar, her som ein bønneperiode som skal opne opp ein veg til Gud, fortel ei av kvinnene. I tillegg opnar ein symbolsk opp noko som er låst, eit problem. *Moshkelkesa* ritualet liknar bønneritualet, men er no retta til Ali. Dei to siste praksisane har skil seg frå å søke ein *fal*, som er noko ein gjer i eit valt tidspunkt ein dag, medan dei to bønnerituala går over fleire dagar og veker, og har ei bestemt form. Den eine har eit rituelt vendepunkt ved at det som er lås blir opna, medan den andre har sitt vendepunkt når *tawizen* blir kasta ut i elva.



## 8. KOSMOLOGI OG HELSE I AFGHANISTAN

Eg har i oppgåva sett på ulike aspekt av den muslimske førestillingsverda, slik afghanarar i Noreg fortel om den. Kva er å ha ei god helse, og kva kan vere årsak til sjukdom og eit ulukkeleg liv? Eg har teke føre meg mange ulike tema og har funne at nokre av klassifiseringsomgrepa går att. Fleire av omgrepa dannar ulike par, som syner til eit godt eller eit dårleg tilvere. Ordpar som går att er 'garm og sard', 'rein og urein', 'tiltrekning og fråstøyting', 'vakker og stygg', 'vond og god', 'skuld og uskuld' og Allah og *shaytan*.

Eg vil i det følgjande svare på dei spørsmåla som eg innleia oppgåva med, og eg byrjar med den siste problemstillinga fyrst.

**Problemstilling 1.1.2.4.** Korleis kan mennesket finne hjelp og råd frå den andelege verda med helgenar og andre fromme sjeler?

I kapittel 7 såg ein at ulike problem av ukjend eller kjend årsak stenger for menneska sin livskvalitet. I slike høve kan menneska vende seg til Gud eller Ali, ved å utføre to slags ritual knytt til heilage tekstar. Sentralt i rituala står 'reinleik', her symbolisert ved noko som er nytt (ein ny hengelås), *tawiz* og rennande vatn. Det reine reinskar vekk dei vanskar som menneska har i liva sine, knytt til ekteskapelege problem eller kjærleik. Andre sentrale symbol er søtsaker, *halwa*. *Halwa*, har kvaliteten *garm*, slik eg synte tidlegare i kapittel 7, men er òg ein sentral kvalitet i kapittel 4 og 5. Intensjonen om å rydde vekk problemet blir utført mellom anna ved å opne opp ein veg direkte til Gud i det eine ritualet, og i det andre søker ein hjelp frå problemløysaren Ali mellom anna ved å sende ein *tawiz*, som skildrar problema, med elvestraumen. Menneska kan såleis via tekstar og handlingar som ber i seg kvalitetane 'rein' og 'garm', få hjelp frå Gud og Ali. Ein annan måte å vende seg til den andre verda, er ved å søke etter ein *fal*, eit teikn. Ein kan nytte Koranen eller *Fal-Hafez* for å finne slik hjelp. Her er òg kvaliteten 'rein' sentral, ved at ein i byrjinga må innleie med ord som er reine, ei bøn eller ei sure. Hafez si diktsamling er ei visdomsbok med stor kraft. Då Hafez forstod innhaldet i Koranen, kunne han via jordisk kjærleik utvikle seg til å nå så langt i åndeleg utvikling, som det er mulig for eit menneske på jorda. Dikta hans tilhøyrrer den sjuande himmelen, som i muslimsk kosmologi er himmelen nærast Allah. Hafez

svarar alltid på spørsmåla menneska stiller. I tillegg har dikta ei vernande kraft mot vondskap frå andre menneske. Dikta er i så måte helsebringande å resitere og å syngje. Det å vere eit vern mot vondskap, har såleis kvaliteten 'rein' i seg, slik eg har synt til i kapittel 4, 5 og 6. I tillegg er kvalitetane 'kunnskap' og 'visdom' sentrale her, då ein søker visdom kring kva ein bør gjere gjeldande eit vist problem. Reinleik, visdom og kunnskap er knytt til begge bøkene, for som eg synte i kapittel 5, er Koranen det høgste vern mot vondskap og den reinaste og heilagaste krafta i livsmiljøet. Ei anna skrift som menneska kan søke råd frå, er den eigne lagnaden som Gud har skrivne inn på mennesket sin kropp. Ved å søke kunnskap om den eigne lagnaden, kan ein få større innsyn i kva plan Gud har for eins eige liv.

Om ein har ein sjukdom som ein vil søke hjelp for frå den andre verda, kan ein be til helgenar og andre fromme menneskesjeler ved deira gravstadar, *ziyaret*. For å nå fram med si bøn, må mennesket sjølv vere reint og ha ein god intensjon, for å trekke til seg den reine og heilande krafta, slik som tiltrekningskrafta er mellom 'god' og 'god'. Her kan ein seie at om eit menneske får hjelp, har det òg fått tilbakemelding om at ein sjølv er ein god muslim. Matretten ein lagar som takk til helgenen, er av *garm* kvalitet. Her syner *garm* til ein kvalitet som den andelege verda kan ta del i, og i dette perspektivet kan ein likne den andlege verda med 'garm', slik som i skapingsforteljinga, der mennesket skapa av jord er 'sard', og *djinnar* og englar skapa av eld og lys er 'garm'. Likt trekk til seg likt, slik òg lyset i vindauga heime, trekk ein avdød far til heimen torsdagskveldar. Ein kan såleis seie, at om mennesket er ein god muslim, kan det få hjelp frå gode krefter i andeverda, og få hjelp med dei sjukdomar og plager som hindrar eit godt og lukkeleg liv.

Familiemedlemmar som har lidd ein brå og valdsam død i ung alder, kan bli ei farleg, eller ei positiv kraft for den gjenlevande familien. I kraft av å vere eit ungt menneske, er mennesket framleis 'uskuldig og reint'. Ein brå og valdsam ung død kan, om familien ikkje er belasta med svært syndige personar, leie til at sjela får heilareigenskapar og kan hjelpe andre menneske ifrå eit liv i grava eller i ein annan tilstand etter livet. Om den unge sin familie derimot har medlemmar med ei svært syndig framferd, kan *djinnane* få tak i sjela og gjere den til si.

**Problemstilling 1.1.2.3.** Når det gjeld spørsmålet om i kva mon medmenneska utgjer eit usynleg trugsmål eller ei støttande kraft i forhold til eit anna menneske

sitt liv og helse, syner eg i kapittel 6 korleis ei positiv kraft i *djado* trekk til seg eit medmenneske som ein vil ha som ven, eller som ektemake. Den magiske krafta er tvingande og skjult for den som krafta blir retta mot. Ein kan med *djado* få andre si positive merksemd retta mot seg sjølv. Derimot er den negative krafta i *djado* farleg og kan lage hindringar for eit mennesket sitt gode liv. Her er kvaliteten av mennesket sin intensjon viktig. Å ha ein god intensjon ved å utføre *djado* leiar til positivitet for den som utfører den, medan ein dårleg intensjon råkar den som blir utsett på ein negativ og øydeleggande måte.

Det vonde og avundsjuke auget, eller blikket *nazar*, er ei negativ kraft med svært drepende eller lammande verknad på menneska si livskraft, *roh*. Her må menneska nytte 'reinskande kraft', for å nøytralisere *nazar*. I motsetnad til tiltrekningskrafta mellom gode menneskjer og gode *djinnar*, og gode menneskjer og heilage avdøde sine ander, er den krafta som vernar menneskja mot *nazar*, av ein motsett kvalitet til den forureinande krafta. Her er det motsatsar som 'fråstøyter' kvarandre, som er ein kvalitet ein òg finn i vernande *tawizar* og i Koranen og *Fal-Hafez*, slik eg synte i kapittel 5 og 7. Ein kan brenne reine plantedelar som *borbo* og *espen* for å reine omgivnaden for *nazar*. Gode og reinsande krefter frå naturen, vernar såleis menneska mot dei vonde kreftene menneska i mellom, slik urter og mineral var helsebringande, som eg la fram i kapittel 4.

**Problemstilling 1.1.2.2.** På kva måte spelar andevesen frå den usynlege verda inn i mennesket sin kvardag, i forhold til å vere gode og hjelpande krefter, eller vonde og sjukdomsfremjande krefter?

I kapittel 4 har la eg fram prinsippet om at 'likt tiltrekk seg likt'. Dette prinsippet står sentralt i denne problemstillinga. Om eit menneske lever eit reint, godt og vakkert liv, trekk ein dei gode og reine *djinnane* til seg. Dei gode *djinnane* er muslimar og fyl Guds påbod. Difor nyttar dei berre reine kanalar for å meddele noko til menneska, som til dømes eit reint og uskuldig barn. Å vere ein god muslim, er såleis svært gunstig for helsa og for eit lukkeleg liv i eit felles livsmiljø med *djinnane*. Om ein derimot lever eit liv i synd, står ein i fare for å få ein kvalitet som liknar ein vond *djind*. Å ignorere reinleiksføreskriftene, både sjeleleg, mentalt og kroppsleg over lengre tid, kan for ei kvinne medføre ein transformasjon av kvaliteten 'menneske' til å få ein kvalitet som *djind*. Ei slik kvinne er òg ein fare

for dei andre menneska i livsmiljøet, og ho er eit trugsmål mot det uskulldige nyfødde livet. Gode og reine menneske trekk ikkje dei vonde *djinnane* til seg, men kan likevel kome i fare for å skade eller drepe ein *djind*. Ei slik handling blir utlikna etter prinsippet 'likt betalast med likt'. Koranen er det fremste vernet mot dei vonde *djinnane*, då ulikt fråstøyter kvarandre. Om mennesket blir besett av ein vond *djind*, taper mennesket kontroll over sitt mentale liv og blir umedvite. I forhold til reinleiksføreskriftene, skal eit menneske etter søvn reine seg, då tilstanden av "tap av medvit" er forureinande. Å vere i umedvit på grunn av ein *djind*, er såleis ekstra forureinande. Mennesket er ikkje i ein søvntilstand, men i ein tilstand som skulle tilseie full kontroll. Å reine seg sjeleleg, er såleis ein reiningskvalitet på lik linje med kroppsleg reinleik. Dei to kvalitetane utgjer delar av den same reinleiken som er knytt til 'godheit og venleik'.

I det felles livsmiljøet med *djinnane*, utgjer *djinnane* eit konstant trugsmål mot menneska ifrå den usynlege verda. *Djinnane* som andevesen er for det meste usynlege for menneska, og menneska kan difor uforvarande pådra seg hemn frå *djinnane*, ved å vere årsak til ulukke og død blant dei. Dei vonde *djinnane* utgjer likevel det største trugsmålet mot mennesket, då dei er *shaytan* sine fylgjesvener. I skapingsforteljinga inngår *shaytan* ein avtale med Gud om å prøve å vinne menneskesjelene over til seg, slik dei vonde *djinnane* har blitt *shaytan* sine tenarar i livsmiljøet. Kampen om sjelene er såleis ein framhaldande kamp mellom Gud og dei gode *djinnane* på den eine sida, og *shaytan* og dei vonde *djinnane* på den andre sida. Mennesket kan skifte side om ein ikkje held seg til påboda frå Gud og reinar seg sjeleleg, og kroppsleg.

### **1.1.2.1 Korleis blir kosmologien reflektert i afghanarane sitt forhold til medisin og helsebringande middel frå naturen?**

I heilingsmiddelet *dawa yunani* og i ernæringslæra, er medisinar og matvarer knytt til kvalitetane *garm* og *sard*, der den eine kvaliteten heilar sjukdomar av den andre kvaliteten. Her har motsette kvalitetar ein utbalanserande verknad på kvarandre. Dei to kvalitetane *garm* og *sard* utgjer ytterpunkt på ein skala, og må vere i balanse for at mennesket skal vere friskt og ha ei god helse. Ein slik balanse kan mennesket oppretthalde ved å vere måtehalden i sitt inntak av fødevarer av den eine kvaliteten. Om ein overdriv inntaket av den eine, oppstår ubalanse og sjukdom. 'Måtehald' og 'balanse', korresponderar med kvaliteten

'kontroll', som er ein viktig kvalitet i forhold til den usynlege verda.

Naturen er ein levande og pulserande storleik. Til forskjell frå menneska, kan ikkje naturen tale og gi menneska beskjed om å trå varsamt. Særleg reine naturmidlar har òg den signande krafta *barakat*. Denne reinsande og lukkebringande krafta i naturen verkar gunstig inn på menneska si helse.

**Hovudproblemstilling 1.1.2** Kva slags samband finn ein mellom kosmologi og helse i den afghanske kvardagen?

Konklusjonen på problemstillinga er at om mennesket held seg rein, bruker reinsande krefter frå naturen, syner måtehald og fører eit balansert liv, får det ei god helse og eit godt liv. Å bli forureina av ulike andelege og usynlege krefter, er både eit trugsmål frå *djinnane* si verd, og frå medmenneske med dårlege intensjonar. Slike påverknader kan menneska verje seg mot på ulike vis. Å vere eit godt og reint menneske, er å vere ein god muslim. Eit menneske som er medvite, veit at Gud har ein plan med det einskilde menneske og at mennesket har ei rolle i skaparverket mellom gode og vonde krefter. Kunnskap og visdom er òg del av det gode menneske, då Gud har skapa mennesket med ei hjerne og sjølvstendig tenking. Slik er det vaksne mennesket ansvarleg for sine handlingar. Ei god helse har såleis samband med ein kosmologi, der konflikten mellom Gud og *shaytan*, er eit framhaldande problem, der dei ureine og vonde kreftene stadig forsøker å forureine menneska.

### **Eit ålmugeperspektiv**

I tillegg til å finne svar på desse problemstillingane, ville eg sjå om der var kontaktpunkt mellom den ålmenne muslim sin religiøse praksis og førestillingsverd, og lærd teologi og filosofi. Eg har synt at dette kan ein godt svare eit 'ja' til. Der er fleire kontaktflater mellom såkalla 'normativ' og 'ein folkeleg' muslimsk religiøsitet, både når det gjeld sjukdomslæra, ernæringsspørsmål og den einskilde muslim sitt forhold til den usynlege verda, både i form av *djinnane* i livsmiljøet og den andelege verda, i spørsmål kring lagnaden, og i verdsetjinga av skrift.

### **Eit framtidsperspektiv?**

Eg har undersøkt kosmologi og helse, slik den er praktisert i Afghanistan, og slik

afghanarar i Noreg ser på sin heimlege praksis. Det kunne difor vere interessant å undersøke korleis afghanarane finn ei løysing på helseproblem knytt til ein andeleg dimensjon i ein norsk kontekst. *Yunani*-tradisjonen kan ha visse fellesklanger med naturmedisin i Noreg, medan så langt eg veit, finst der ingen afghanske religiøse heilingsspesialistar i Noreg i dag.



## LITTERATURLISTE

- Aagaard, Bjarne (1927) *Hafiz av Shiraz*, Steenske Forlag, Oslo MCMXXVII (1927).
- Abu Sayd, Nasr Hamid (2002) The Qur'ān as Shifā, i Jane Dammen McAuliffe (red.) *Encyclopaedia of the Qur'ān (EQ)* Vol. Two, Brill, Leiden – Boston (s.501-502).
- 'Allāmah Nashīr al-Dīn Nashīr Hunzai (2000). *Book of Healing. Namely the set of "Qur'anic Healing", "Healing through Knowledge" and "Spiritual Healing"*. Dānishgāh Khānah-Ḥikmat, Karachi. (Oversatt frå urdu til engelsk av Faquir Muhammad Hunzai og Rashida Noormohamed-Hunzai).
- Alver, Bente Gullveig og Torunn Selberg (1990) *"Det er mer mellom himmel og jord" Folks forståelse av virkligheten ut fra forestillinger om sykdom og behandling*. Etno-folkloristisk institutt, Universitetet i Bergen.
- Alver, Bente Gullveig (1991) At skabe mundtlige kilder omkring det som ligger dybest i hjertet! i *Heimen. Lokalhistorisk Tidsskrift* 3 – 1991 (s.159-166).
- Anhalt, Utz (2006) Ethnomedizin – Asiatische Heilmethoden und die andere Seite des Artenschutzes, i Ahrndt, Wiebke, Peter-René Becker, Andreas Lüderwaldt, Hartmut Roder (red.) *Asien. Kontinent der Gegensätze*. Verlag Philipp von Zabern. Mainz, (s. 53-59).
- Athar, Shahid: *Islamic Perspectives in Medicine*, American trust Publications, Indianapolis (1993).
- Aktor, Mikael (1997) Renhet, ritual og samfund hos Mary Douglas. En problematisering i forlængelse af en poststrukturalistisk kritik, i *RvT* 31 (s.5-27).
- Bar-Asher, Meir M. (2002) Hidden and the Hidden, i Jane Dammen McAuliffe (red.) *Encyclopaedia of the Qur'ān (EQ)* Vol. Two, Brill, Leiden – Boston (s.423-426).
- Bell, Catherine (1997) *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, New York, Oxford.
- Berg, Einar (2002) [1989] *Koranen*. Oversatt etter Flügels oppstilling av versa. Universitetsforlaget AS, Oslo.
- Browne, Edward Granville (1970)[1893] *A Year Amongst the Persians*. Third

- Edition with a Memoir by Sir E. Denison Ross, foreword by Sir Ellis H. Minns.
- Bürgel, J. Christoph (1976), i Charles Leslie (red.) *Asian Medical Systems: A Comparative Study*, University of California Press, Berkley, Los Angeles, London, (s.44-62).
- Chabbi, Jacqueline (2003) Jinn, i Jane Dammen McAuliffe (red.) *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol. 3, Brill, Leiden – Boston (s. 44-48)
- Canaan, T. (1914) *Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel*.  
L.Friederichen & Co., Hamburg.
- Centlivres, Micheline, Pierre Centlivres og Mark Slobin (1971) A Muslim Shaman Of Afghan Turkestan, i Lilyan A. Brudner m.fl. (red.) *Ethnology. An International Journal of Cultural and Social Anthropology*. Vol.X, 1971, University of Pittsburgh. (s.160-173)
- Christensen, Hanne (1990) *The Reconstruction of Afghanistan: A Chance for Rural Afghan Women*. Boka er ein del av serien Report. United Nations Research Institute for Social Development 90.3, Geneva: UNRISD92-9085-001-9
- Colin, G.C. (1960) Baraka, i B. Lewis, Ch. Pellat & J. Schacht m.fl.(red) *Encyclopaedia of Islam* New Ed., vol I, E.J. Brill Leiden, London Luzac & Co.
- Damsleth, Bente (2002) "Coping with disrupted lives,- A study of Afghan girls and Their family networks". Thesis submitted in requirement of Cand.Polit.Deree. Department of Social Anthropology. University of Oslo.
- Danielsen, Kirsten (1994) Livshistorieforskning og religion, i *Tidsskrift for kirke, religion, samfunn* 7 (s.99-113).
- de Jong, F (2002) [Wazīfa] As a term of Islamic mysticism, i *Encyclopedia of Islam*, Vol.XI, New Ed., E.J. Brill Leiden, London Luzac & Co. Leiden (s.184-185).
- Denny, Frederick M. (1985) Islamic Ritual. Perspectives and Theories, i Richard C. Martin (red.) *Approaches to Islam in Religious Studies*. The University of Arizona Press, Tucson. (s.63-77, + n. 218-220)
- Donaldson, Bess Allen (1973 [1938]) *The Wild Rue*, Arno Press, A New York Times Company, New York
- Dupree, Louis (1973) *Afghanistan*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey

- Doubleday, Veronica (1990[1988]) *Three Women of Herat*, Ulverscroft, Leicester.
- Douglas, Mary (1997 [1966]) *Rent og urent. En analyse av forestillinger omkring urenheter og tabu*. Pax Forlag A/S, Oslo. Oversatt av Kåre A. Lie.
- Eilers, W. og S. Shaked (1989:536-537) *Bakt*, i Ehsan Yarshater (red.) *Encyclopædia Iranica* Vol.III, London (s.536-537).
- Eisenstein, Herbert (2001) *Coral*, i Jane Dammen McAuliffe (red.) *Encyclopaedia of the Qur'an*, Vol.1, Brill, Leiden – Boston Brill, (s.438-439).
- El-Aswad, El-Sayed (2002) *Religion and Folk Cosmology. Scenarios of the visible And invisible in rural Egypt*, Praeger Publishers, Westport, USA.
- Ellwood, Robert (2003) *Cycles of Faith. The Development of the World's Religions*. Alta Mira Press. Walnut Creek, California.
- Elverdam, Beth (1991) *Fra tradition til institution. Muslimske indvandrerkvinders møde med dansk hospital og praksislæge*. Statens Humanistiske Forskningsråd, Aarhus Universitetsforlag. Boka er ein del av serien Islam i nutiden.
- Esposito, John L. (1994[1988]) *Islam. The Straight Path*. Expanded edition. Oxford University Press, Oxford, New York.
- Fahd, Toufic (1987) *Magic in Islam*, i Mircea Eliade (red.) *Encyclopaedi of Religion* (s104-109).
- Fischer, Ludolph, Dr.med. (1968) *Eine geographisch-medizinische Landeskunde / A Geomedical Monograph*. Springer - Verlag, Berlin – Heidelberg.
- Gennep, Arnold van (1999[1981/1909]) *Rites de passage. Overgangsriter*. Pax Forlag A/S, Oslo
- Good, Byron og Good, Mary-Jo DelVecchio (1992) *The Comparative Study of Greco- Islamic Medicine: The Integration of Medical Knowledge into Local Symbolic Contexts*, i Charles Leslie, og Allan Young (red.): *Paths to Asian Medical Knowledge*, University of California Press, Berkley, Los Angeles, Oxford (s.257-271)
- Graham, William A. (2006[1983]) *Islam in the Mirror of Ritual*, i Gerald Hawting (red.2006) *The Development of Islamic Ritual*. Publisert i serien *The Formation of the Classical Islamic World*. Vol. 26. Ashgate Variorum, Ashgate Publishing Limited, Hants, Great Britain og Ashgate Publishing Company, Burlington, USA.
- Gregorian, Vartan (1969) *The Emergence of Modern Afghanistan. Politics of*

- Reform and Modernization 1880-1946*, Stanford University press, Stanford, California <sup>111</sup>
- Gross, Rita M. (1996) *Feminism & Religion. An Introduction*. Beacon Press, Boston
- Gätje, Helmut (2000 [1996]) *The Qur'ān and its exegesis*. Oneworld Publications, Oxford, England, Washington USA (oversatt frå tysk)
- Hackin, Ria og Ahmad Ali Kohzad (1953) Une Victoire du Célèbre Héros Hazret-é -Ali i Ria Hackin og Ahmed Ali Kohzad *Légendes et Coutumes Afghanes*. Imprimerie Nationale, Presses Universitaires de France, Paris (s.15-18).
- Hallencreutz, Carl F. og David Westerlund (1996) Introduction: Anti-Secularist Policies og Religion i D. Westerlund (red.) *Questioning the Secular State. The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*. Hurst & Company, London, (s.1-23)
- Halvorsen, Else Marie (2004) *Kultur og individ. Kulturpedagogiske perspektiv på kulturforståelse, kulturprosesser og identitet*. Universitetsforlaget. Oslo.
- Hammersley, Martyn og Paul Atkinson (1996[1983]) *Feltmetodikk. Grunnlag for Feltarbeid og feltforskning*. Oversatt av Tone M. Andersen og Ane Sjøbu. Ad Notam Gyldendal.
- Hoffer, C.B.M. (1992) The Practice of Islamic Healing i W.A.R. Shadid g P.S.van Koningsveld (red.) *Islam in Dutch Society: Currant Developments and Future Prospects*. Kampen, (s.40-52). Artikkelen er eit abstrakt av Hoffer si bok 'Islamitische geneeswijzen in Nederland. Een eersteinventarisatie' frå 1991.
- Hylland, Ole Marius (2000) Betraktninger om en forstavelse. Innfallsvinkler til begrepet *folk* i Bjarne Rogan og Bente Gullveig Alver (red.) *Norden og Europa. Fagtradisjoner i nordisk etnologi og folkloristikk*. Novus forlag, Oslo (s.178-184).
- Ibn Kathir, Imam Imaduddin Abul Fida Ismail Ibn Kathir Ad-Damishqi (2000 [ca 700 EH]) *Stories of the Prophets*. Ibn Kathir levde kring år 700 EH, og teksten er oversatt til engelsk av Rafiq Abdur Rehman, Darul Ishaat, Karachi, Pakistan.
- Jenks, Chris (1995) "The Centrality of the Eye in Western Culture. An

---

<sup>111</sup> Delar av denne boka la han fram som doktoravhandling for avdelinga History and Humanities ved Stadford University i 1964 (Gregorian 1969:viii).

- Introduction,” i Chris Jenks *Visual Culture*, Routledge, London & New York.
- Johns, Anthony Hearls (2002) ”Hot and Cold” i Jane Dammen McAuliffe (red.) *Encyclopaedia of the Qur’an*, Vol.2, Brill, Leiden – Boston, (s.455-456).
- Khan, Muhammad Salim (1986) *Islamic Medicine*, Routledge & Kegan Paul, London, Boston and Henley.
- Khan, Naveeda (2006) Of Children and *Jinn*: An Inquiry into an Unexpected Friendship during Uncertain Times, i *Cultural Anthropology*; May 2006; 21,2; Academic Research Library, American Anthropological Association. University of California Press (s.234-264).
- Kinberg, Leah (2001) Dreams and Sleep, i Jane Dammen McAuliffe (red.) *Encyclopaedia of the Qur’an*, Vol.1, Brill, Leiden – Boston – Köln (s.546-553).
- Kyberg, Leiv (1951) *Afghanistan. En norsk leges reise i Hindu-Kusj-landet*, J.W. Cappelens forlag, Oslo.
- Leslie, Charlie (1976) *Asian Medical Systems: A Comparative Study*, University of California Press, Berkley, Los Angeles, London.
- Leslie, Charles og Allan Young (1992) Introduction i Leslie og Young (red.) *Paths To Asian Medical Knowledge*, University of California Press, Berkley og Los Angeles, California (s.1-18).
- MacDonald, D. B. – [Massé, H], Boratav, P. N., Niazai, K. A., og Voorhoeve, P (1965) Djinn, i Lewis, B., Pellat, Charles og Schacht, J. (red.) *Encyclopedia of Islam*, Vol. II, New Ed., vol I, E.J. Brill Leiden, London Luzac & Co. (s.547-550).
- Massé, Henri (1965) Fāl-nāma, i i Lewis, B., Pellat, Charles og Schacht, J. (red.) *Encyclopedia of Islam*, Vol. II, New Ed., vol I, E.J. Brill Leiden, London Luzac & Co., (s.760-761).
- Mills, Margaret A. Peter J. Claus, Sarah Diamond (2003, red.) *South Asian Folklore, an Encyclopedia. Afghanistan. Bangladesh. India. Nepal. Pakistan. Sri Lanka*. Routledge, New York, London.
- Morgenstierne, Georg (1992 [1929] *På Sprogjakt i Hindukush. Dagboksnotater fra Chitral 1929*, Indo-iransk bibliotek, Universitetet i Oslo, Oslo.
- Morgenstierne, Georg (1926) *Report on a Linguistic Mission to Afghanistan*, Det Mallingske Bogtrykkeri, Norway.

- Nasr, Seyyed Hossein (1972 [1966]) *Ideals and Realities of Islam*, Beacon Press, Boston.
- Natvig, Richard (1989) Er kvinner hedninger? Om zar-kult og islam, om kvinner og menn, i *CHAOS* dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier. Nr. 11, 1989. Islam. København.
- Omidzaler, Mahmoud (1996) "Divination", I Ehsan Yarshater (red.) *Encyclopædia Iranica*, Mazda Publishers, Costa Mesa, California, (s.440-443).
- Penkala, Danuta (1980), "Hot" and "Cold" in the traditional medicine of Afghanistan, i (red.: Arbeitskreis Ethnomedizin) *Ethnomedizin, Ethnomedicine. Zeitschrift für Interdisziplinäre Forschung, Journal for Interdisciplinary Research*, Band VI, Heft 1-4, Volume VI, number 1-4, Arbeitsstelle für Ethnomedizin Hamburg 20 (s.201-228).<sup>112</sup>
- Perho, Irmeli (1995) *The Prophet's Medicine. A creation of the Muslim Traditionalist Scholars*, (STUDIA ORIENTALIS edited BY THE Finnish Oriental Society 74) Helsinki.
- Redfield, Robert (1958 [1956]) *Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization*. The University of Chicago Press, Chicago. USA, England.
- Reinhart, A. Kevin (1990) Impurity, no danger, i *History of Religions*, The University of Chicago (s.1-24).
- Renard, John (1996) *Seven Doors to Islam. Spirituality and the Religious Life of Muslims*. University of California Press, Berkley, Los Angeles, London.
- Repstad, Pål (2000 [1998]) *Mellom nærhet og distanse. Kvalitative metoder i samfunnsfag*. Universitetsforlaget, Oslo, 3.utgåve.
- Richard, Yann (1995 [1991]) *Shi'ite Islam*, Basil Blackwell Ltd, Oxford UK & Cambridge USA.
- Rydving, Håkan (2004) Saami religion and Saami Folk Religion. What is the Difference?, i *Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion*. Vol.39-40. 2003-2004. The Finnish Society for the Study of Religion, Åbo Akademi University Printing Press, Turku. (s. 143-149).
- Saler, Benson (2000 [1993]) *Conceptualizing Religion*, Berghahn Books, New York

---

<sup>112</sup> Danuta Penkala-Gawecka, er doktor ved institutt for etnologi og antropologi, ved Adam Mickiewicz University, Poznan i Polen.

Oxford.

- Saniotis, Arthur (2004) Tales of Mastery: Spirit Familiar in Sufis' Religious Imagination i *ETHOS*, Vol.32, Issue 3, American Anthropological Association. University of California Press, Berkley (s.397 – 411).
- Samuelsson, Jan (1975) *Islam i Afghanistan. En studie av Moderniserings-processens följder för islams ställning i Afghanistan*, Stockholm Dissertations in Comparative Religion 1, Stockholm.
- Schimmel, Annemarie (1994[1993/1984]) *The Mystery of Numbers*, Oxford University Press, New York, Oxford.
- Schimmel Annemarie (1975) *Mystical Dimensions of Islam*. The University of North Carolina Press, Chapael Hill.
- Seierstad, Aasne (2002) *Bokhandleren i Kabul* J.W. Cappelens Forlag a.s., Oslo.
- Shah, Sirdar Ikbal Ali (1998[1927]) *Afghanistan of the Afghans*, Vanguard Books Pvt. Ltd.Lahore, Pakistan.
- Sharif al-Radi, Muhammad ibn al-Husayn (1401 AH/1981 AD) *Nahjul Balagha*. Ansaruyan Publication, Qum, Iran, (forord skrive av Ali Naqi-un Naqvi).
- Sidky, M .H. (1990) *Malang*, Sufis, and Mystics: An ethnographic and historical Study of Shamanism in Afghanistan, i *Asian Folklore Studies* 49, (s.275-301).
- Sidky, M. H. (2003) Shamanism, Islam, i Mills, M., Claus, P.J., Diamond, S. (red.) *South Asian Folklore. An Encyclopedia. Afghanistan. Bangladesh. India. Nepal. Pakistan. Sri Lanka*. Routledge, New York, London. (s.544-546).
- Al-Suhrawardy, Allama Sir Abdullah Al-Mamun (1949) The Sayings of Muhammad, i (red. J. L. Cranmer-Byng, M.C.) *The Wisdom of the East Series*, John Murray, Albemarle Street, London.
- Thomson, Ahmad (red., 1994): *As-Suyuti's Medicine of the Prophet: May Allah Bless him and grant him peace*. Oversatt frå *Tibb an-Nabbi*, Ta-Ha Publishers Ltd, London.
- Turner, Victor W. (1999[1964]) Midt imellom. Liminalfasen i Overgangsriter i Arnold van Gennep (1999[1981/1909]) *Rites de passage. Overgangsriter*. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Ullmann, Manfred (1978) *Islamic Medicine*, Edinburgh University Press. Great Britain.
- van Arendonk [Gimaret] (1995) Salām, i *Encyclopedia of Islam*, New Ed., vol I,

- E.J. Brill Leiden, London Luzac & Co., (s.915-918).
- Volk, O. H. (1961) A survey of afghan medicinal plants, i *Pakistan Journal of Scientific and Industrial Research* 4. (s.232-238).
- Wilber, Donald N. (red): Afghanistan, its people, its society, its culture. Hraf Press, New haven (1962).
- Younos, Chafique m.fl. (1991) Repertory, therapeutic indications, chemical analysis and cultural background of mineral drugs in Afghanistan, i *Journal of Ethnopharmacology*, 33 Elsevier Scientific Publishers Ireland Ltd, (s.169 – 178).
- Younos, Chafique m.fl. (1987) Repertory of Drugs and Medicinal Plants used in traditional Medicine of Afghanistan” (1987), i *Journal of Ethnopharmacology*, 20, Elsevier Scientific Publishers Ireland Ltd., (s.245 – 290).
- Zaki, Mona M. (2001) Barzakh, i *Encyclopedia of the Qur’an*, Vol.1, Brill, Leiden -Boston-Köln (s.204-207).
- Zwemer, Samuel Marinus (1937) The Worship of Adam by Angels (With reference To Hebrews 1:6) i Samuel M. Zwemer (red.) *The Muslim World. A Christian Quarterly Review of Current Events. Literature & Thought among Mohammedans*. Vol.XXVII, No.1, January 1937 (s.115-127).
- Østergaard Jacobsen, Kate (1997) Islamske renhedskategorier. Deres betydning i en rituell kontekst, i *RvT* 31, (s.45-57).

## Nettartiklar

- Babury, (2005) professor M. Osman *Medicinal and aromatic plants of Afghanistan And their use in Traditional Medicine*. Faculty of Pharmacy, Kabul University. Ein powerpoint-presentasjon, tilgjengeleg på internett: [http://www.senliscouncil.net/modules/events/kabul/babury\\_slides](http://www.senliscouncil.net/modules/events/kabul/babury_slides) (09.08.2006)
- Canfield, Rober L. (u.å.) Efficacy and Hierarchy: Examples from Afghanistan. For the forthcoming volume: *New Games in Central Asida: Great and Small*. Washington University in Saint Louis, <http://www.artsci.wustl.edu/~canfrobt/efficacy.html> (20.08.2006)



- Dupree, Nancy Hatch (1977) *An Historical Guide To Afghanistan*. <http://www.zharov.com/dupree/chapter08.html> (10.07.05)
- Hasan, M.Y.; Das, M. og S. Behjat (2000) Alternative medicine and the medical profession: views of medical students and general practitioners I *Volume 6, Issue 1*, 2000, (s.25-33) Artikkelen finst på WHO: <http://www.emro.who.int/Publications/EMHJ/0601/03.htm> (23.11.06)
- Rahim, Sharif (2000) *Medizine und Wissenschaft. Gesundheits- und Krankheitsvorstellungen von Völkern im Orient am Beispiel Afghanistan i Schleswig-Holsteinisches Ärztblatt* 11/2000, side 53-55. (tilgjengelig på) <http://www.aeksh.de/shae/200011/h00b053a.htm> (22.10.2004)
- Taksdal, Merete (2005) Health Sector, i Arne Strand og Gunnar Olesen (red) *CMI REPORT AFGHANISTAN FINDING SECTORS AND THEMES REPORT R 2005: 15* [www.cmi.no/publications](http://www.cmi.no/publications) (09:08:2005)
- WHO (2002) *WHO Traditional Medicine Strategy 2002 – 2005*, [http://whqlibdoc.who.int/hq/2002/WHO\\_EDM\\_TRM\\_2002.1.pdf](http://whqlibdoc.who.int/hq/2002/WHO_EDM_TRM_2002.1.pdf) (23. 11. 2006)
- Steingass, Francis Joseph (1825-1903) *A Comprehensive Persian-English Dictionary*: <http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/steingass/>