
Religiøs lov i praksis

Muslimere i Bergen
om *fatwa*

Cecilie Maria Kayser

Masteroppgave i Religionsvitenskap

Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap

Det humanistiske fakultet



Universitetet i Bergen

Vår 2009



Dette verket er tilgjengelig under følgende Creative Commons-lisens:
Navngivelse-Ikkekommersiell-IngenBearbeidelse 3.0 Norge,jf.:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/no>.

Abstract

In this thesis I will explore law in practice, focusing on the use of *fatwas* among Muslims in Bergen. I define the term *fatwa* as ‘a question on correct Islamic faith or practice from a Muslim to an Islamic legal expert – the *mufti* – and his answer to the question’. There are several assumptions concerning the term *fatwa*: What it means, how important it is, to especially Muslims in the West, and what kind of influence internationally known spiritual leaders of Islam today has – e.g. Yusuf al-Qaradawi.

Through interviews, I ask Muslims living in Bergen what a *fatwa* is to them, in order to discover the opinions of Muslims themselves. I also ask them in which areas of life they ask for *fatwas*, be it clothing, food or prayer concerns. Since the Muslims I interview all were born and raised in an Islamic country, I ask them if the need for *fatwas* has grown since they came to Norway, a culturally Christian country.

The last question is who they ask for *fatwas*, e.g. the above mentioned al-Qaradawi; a *mufti* in their home country; imams in Bergen; or *fatwa*-pages on the Internet like *IslamOnline*, *SunniPath* etc.

Because my focus is on law in practice, my theoretical framework is developed from legal anthropology. I implement the *fatwa*-process to some normative theories to grasp the difference of law in theory and practice. However, I also put this exercise of Islamic Law in the somewhat more ‘open’ theories that shows that cultural terms can have an effect, not only on judges and lawyers, but also on Muslims in Europe who strive to combine the life as a Muslim with life in a non-Islamic region.

Forord

Takk til min veileder Richard J. Natvig for kommentarer, innspill og støtte.

Tusen takk til informantene mine som delte sin tid og sine personlige erfaringer med meg!
Takk også til Nygård Skole for hjelp med å komme i kontakt med informanter.

Takk til mine kommentatorer på symposiene høsten 2008 og våren 2009, Reier Schoder, Lars Skybak og Marianne Bøe.

En stor takk rettes også til Knut L. Melvær for gjennomlesninger og konstruktive kommentarer.

Takk til Silja K. Bruland, Jarle Midtun og Audun Kayser for korrekturlesing, og takk til Dagmar Kayser for barnepass når det var behov.

Til Jarle: Takk for all støtte og oppmuntring! Det har vært avgjørende.

Til Bettina: Takk for at du er den du er – alltid snill, god og tålmodig. Du kommer til å gjøre det stort i livet!

Cecilie Maria Kayser

Bergen, 14. mai 2009

Innhold

Abstract	III
Forord	IV
Innhold	V
1. Innledning	1
1.1 Tema og problemstilling _____	1
1.2 Islam i Bergen: historisk og i dag _____	4
1.3 Tidligere forskning: <i>Sharia</i> og <i>fatwa</i> i Norge og Europa _____	6
1.3.1 <i>Forskning i Europa</i> _____	6
1.3.2 <i>Forskning i Norge</i> _____	7
1.4 Lov i praksis og <i>legal anthropology</i> _____	8
1.4.1 <i>Begrepsavklaring</i> _____	9
1.4.2 <i>Litteratur og tidligere forskning</i> _____	9
1.5 Nivåer av lov _____	12
1.6 Religiøs lov på mikronivå i Norge: jøder, katolikker og muslimer _____	13
1.7 Plan for oppgaven _____	15
2. <i>Fatwa</i> i Bergen: Hvordan tilnærme seg muslimsk lovpraksis i Bergen?	17
2.1 Innledning _____	17
2.2 Utgangspunkt og utfordringer _____	17
2.3 Valg av metode: kvalitativt intervju _____	20
2.4 Kildemateriale, kvantitet og representativitet _____	22
2.5 Valg av informanter _____	23
2.6 Intervjuene _____	24
2.7 Etske refleksjoner _____	25
2.8 Oppsummering _____	26
3. Bakgrunn: <i>Fatwa</i> og <i>ifta</i>	27

3.1 Innledning	27
3.2 I islamforskningen: <i>fatwa</i>	28
3.3 <i>Fatwaens nye kontekster og fiqh al-aqalliyat</i>	30
3.4 Oppsummering	33
4. Lov i praksis	34
4.1 Innledning	34
4.2 Hva er lov – fra konsept til realitet	34
4.2.1 <i>Rettferdighet og legitimitet</i>	35
4.2.2 <i>Kodifisert lov, common law – og islamsk lov.</i>	37
4.3 Lov i praksis – aspekter og konsekvenser: å plassere <i>fatwa</i> og <i>ifta</i> i teorier om lov	38
4.3.1 <i>Tre tilnæringer til lov</i>	38
4.3.2 <i>Konsistens – lovens ideal?</i>	43
4.3.3 <i>Bargaining for reality</i>	44
4.3.4 <i>Legal truth</i>	46
4.5 <i>The creation of facts: en oppsummering</i>	47
5. Hva er <i>fatwa</i>?	50
5.1 Innledning	50
5.2 Hva er <i>fatwa</i> ?	50
5.2.1 <i>Oppfatninger blant shiamuslimer i Bergen</i>	50
5.2.2 <i>Oppfatninger blant sunnimuslimer i Bergen</i>	56
5.3 Komparative perspektiver: Hva er <i>fatwa</i> for muslimer i Bergen?	61
6. Temaer og etterspørsel	65
6.1 Innledning	65
6.2 Temaer	65
6.2.1 <i>Ordinære fatwa-temaer blant shiamuslimer i Bergen</i>	65
6.2.2 <i>Ordinære fatwa-temaer blant sunnimuslimer i Bergen</i>	68
6.3 Etterspørsel	70

6.3.1 <i>Fatwa-ettespørsmål blant shiamuslimer i Bergen</i>	70
6.3.2 <i>Fatwa-ettespørsmål blant sunnimuslimer i Bergen</i>	71
6.4 Komparative perspektiver: Hvilke temaer og hvilken etterspørsmål er rutine?	71
7. Muftiene	76
7.1 Innledning	76
7.2 Religiøse autoriteter for shiamuslimer i Bergen	76
7.3 Religiøse autoriteter for sunnimuslimer i Bergen	77
7.4 Komparative perspektiver: Hvilke <i>muftier</i> følges av muslimer i Bergen?	80
8. Oppsummering: å sette <i>fatwa</i> i Bergen inn i rammeverket	84
8.1 Innledning	84
8.2 <i>Fatwa</i> og <i>ifta</i> i praksis	84
8.3 Betingelser	86
8.4 <i>Fatwaer</i> i Bergen	87
8.5 Framtidig forskning	89
9. Bibliografi	91
9.1 Bøker og tidsskrift	91
9.2 Internettdokumenter og tidsskrift på nett	94

1. Innledning

1.1 Tema og problemstilling

Temaet for masteroppgaven min er lov i praksis, og ved hjelp av intervju skal jeg undersøke hvordan religiøs lov kan utspille seg i Bergen. Menneskene jeg skal intervjuer definerer seg selv som tilhørere av islam, hvis lov er mest kjent for oss som *sharia*. *Sharia* er et begrep som kan kalles en 'samlebetegnelse' for islamsk lov, og inneholder regler alle muslimer i prinsippet skal følge. I tillegg til å ha jurisdiksjon over det vi i religionsvitenskapelig forstand vil se som den religiøse sfæren, har *sharia* også jurisdiksjon over hva mange vil kalle sekulære områder, som for eksempel økonomi.

For å innsnevre oppgavens tema, og for å unngå å måtte ha med for mange aspekter ved *sharia* i Bergen, har jeg valgt å fokusere på hvordan den islamske *fatwa*-praksisen – *ifta* – utspiller seg blant muslimene i Bergen. På denne måten får jeg begrenset innholdet i lovene til dem som faktisk omhandles i *fatwaer*. En studie av *fatwaer* er i seg selv interessant fordi man på denne måten kan undersøke islamsk lov på mikronivå, selv i fravær av en institusjonalisert rettsinstans. Jeg kommer til å bruke begrepet *fatwa* som 'et spørsmål om riktig muslimsk tro eller praksis, fra en muslim til en muslimsk lærd, *mufti*, og svaret fra denne' (Kayser 2009). Dette er ingen banebrytende definisjon, men den omfatter det jeg mener er viktig for å forstå kompleksiteten i begrepet: 'Et spørsmål om riktig muslimsk tro eller praksis' gjenspeiler ingen begrensninger på hvilke områder i livet hvor en muslim kan be om en *fatwa*.

Utgangspunktet mitt er at *ifta* – prosessen med utstedelsen av *fatwaer* – er en form for utøvelse av *sharia*. Her er det naturligvis relevant hva man ser på som lov og rettspraksis. Et vanlig syn på 'lov' er at den konstituerer et sett av regler som implementeres fra institusjonelle hold eller 'rettsinstanser', som for eksempel dommere. Han som utsteder *fatwaer* – *muftien* – har ikke mulighet til å gjøre en *fatwa* bindende, siden han ikke er en *qadi* (dommer). Han fungerer derfor ikke som en 'rettsinstans', men snarere som en rådgiver. *Ifta* som en form for praktisering av *sharia* kan dermed diskuteres, siden en *fatwa* ikke er bindende, men kun en «legal expert opinion» (Rohe 2004).¹ Det teoretiske rammeverket mitt, som jeg presenterer i kapittel fire, handler imidlertid om hvordan loven og implementeringen

¹ Jeg hadde en samtale med professor Mathias Rohe etter hans gjesteforelesning «Sharia in Europe» på Universitetet i Bergen den 6.11.08, hvor vi diskuterte mitt utgangspunkt om *ifta* som utøvelse av *sharia*, hvor han sa seg enig i dette.

av den ikke alltid fungerer på samme måte i teori og praksis. Jeg mener at man kan kalle *ifta* en utøvelse av *sharia* av tre grunner.

Den første er at *ifta* er en del av selve *sharia*, islamsk lov. Ifølge Koranen var Muhammad selv den første *fatwa*-utsteder. Han klargjorde områder av loven som hans følgesvenner og tilhengere var usikre på, og la på denne måten retningslinjer for god muslimsk adferd på forskjellige områder (se Koranen 2:216; 2:185; 4:126; 5:6; og 17:87).

Her kommer vi inn på den *andre* grunnen som har med selve anerkjennelsen av en lærd (*alim*) å gjøre: De muslimene som følger en bestemt *mufti*, vil anerkjenne hans *fatwaer* som om de skulle ha vært gitt ved lov. En *fatwa* kan omhandle sosiale, juridiske og religiøse emner, og gjenspeiler *shariaens* mangfold. *Muftiens fatwaer* blir dermed en forlengelse av dette mangfoldet, og han forholder seg hele tiden til det som står i lovkildene.²

Den tredje årsaken til at jeg mener at *ifta* er en praktisering av *sharia*, er at en gruppe muslimer som har en fast *mufti* som de forholder seg til i rettslige og moralske anliggender, vil se på en *fatwa* fra ham som sosialt bindende, selv om den ikke blir juridisk bindende ved dom. *Fatwaer* kan motsi hverandre. I og med at det finnes mange *muftier*, vil de lærde strides om hva som er rett og galt i mange sammenhenger, noe som gjør at man må velge den *muftien* som etter ens egen samvittighet utfører *ifta* best.³ En *fatwa* gitt etter en prosedyre som ansees som god, bør følges. Hvis ikke vil muslimen og de rundt vite at han / hun bevisst utøver en praksis som ikke er akseptert av religiøse autoriteter. Selv om det er snakk om jurister som gir råd basert på *ijtihad* – menneskelig fornuft – og uten at en *qadi* gjør dem bindende ved dom, er praksisen like fullt forbundet med juridisk islam. Så lenge *fatwaen* lages og gis i tråd med islam, er *ifta* en del av islamsk lov- og rettpraksis.

Jeg mener derfor at begreper som 'rettspraksis', 'lov i praksis', og dermed 'lovpraksis' kan brukes om *ifta* og utstedelsen av *fatwaer*. Mange får assosiasjoner til *hudud*,⁴ eller tenker at muslimer i Bergen følger *hanafi*- eller *shafii*-lover⁵ fremfor norsk lov, når de hører begreper som 'islamsk rettspraksis'. Muslimer forholder seg til norsk lov i like stor grad som andre innbyggere i landet Norge. Grunnet kunnskapsmangel og feilinformasjon tenker mange instinktivt på brutale straffer og brudd på menneskerettighetene når de hører begrepene 'islamsk lov', *sharia* eller *fatwa*. Disse begrepene betyr imidlertid så mye mer enn hva den

² Kildene for *sharia*, og dermed også *ifta*, er Koranen, *hadith*, konsensus (*ijma*) og analogi (*qiyas*), men sedvaner, kulturelle betingelser og ikke-muslimsk påvirkning kan nok også spille en rolle både i produksjon, utøvelse og oppfølging av loven.

³ Jf. en *hadith* som jeg vil komme tilbake til i seksjon 4.3.2.

⁴ Straffelovene i Koranen.

⁵ Lovskoler i sunniislam – *madhahib*.

vanlige oppfatningen tilsier. Når jeg påstår at det daglig pågår en utøvelse av islamsk lov i Norge og Europa – i form av *ifta* – sikter jeg altså til noe veldig alminnelig i mange muslimeres hverdag.

Min *hovedproblemstilling* i oppgaven er: *Hvilke fatwa-rutiner har muslimer i Bergen?* Dette er en åpen problemstilling som gir stort rom for hva en skal se etter. Jeg har derfor begrenset analysekapitlene fem, seks og syv til å omhandle fire undertema, eller underproblemstillinger, som også blir hovedspørsmål i intervjuguiden min. Disse problemstillingene er:

(1) Hva informanten ser på som *fatwaer* (substansielt eller funksjonelt definert); (2) hva som er av interesse for informanten å motta *fatwaer* om (temaer); (3) hvor ofte informanten oppsøker en *mufti* eller hans *fatwaer*; (4) hvilke *muftier* som oppsøkes og anerkjennes som religiøse autoriteter av muslimer i Bergen.

For det første skal jeg altså se på hvilken betydning(er) *fatwaer* har. Med dette mener jeg både bokstavelig talt hvordan begrepet *fatwa* representeres blant muslimer i Bergen, og i praksis hvilken rolle *fatwaer* spiller til daglig for muslimer i byen mellom de syv fjell: Eksisterer det her én unison oppfatning av hva en *fatwa* er? Er det konsensus om hvilke funksjoner *fatwaer* har? Finnes det språk i oppfatningene av hvordan *fatwa* defineres – substansielt eller funksjonelt – innad og mellom shia- og sunnimuslimer i Bergen? I så tilfelle, hva er da forskjellene og hvor store er de?

For det andre skal jeg undersøke hvilke spørsmål som rettes til de lærde. Hvilke temaer lurert man på? Er det matregler, ekteskapsnormer eller bønn som opptar muslimer i Bergen flest? Spør menn om andre ting enn kvinner?

Analysen av *den tredje* problemstillingen, som omhandler etterspørsel etter *fatwaer*, er plassert i samme analysekapittel som underproblemstilling to for å kunne analysere komparativt: Har temaer og etterspørsel forandret seg etter at informanten kom til Norge? Er *fatwaer* i det hele tatt av betydning for muslimer i Bergen? Er det viktig for muslimer i Bergen å ha tilgang på *fatwaer*, og er det enda viktigere fordi de bor i et ikke-muslimsk land? Ifølge et utvalg artikler (Caeiro 2003; leder, A-magasinet.no 2008) er svaret ja på det siste spørsmålet, og jeg vil finne ut hvorvidt dette stemmer.

For det fjerde skal jeg undersøke hvilke *muftier* som kontaktes av muslimer i Bergen. Dette er kanskje det mest interessante spørsmålet, siden det kan si oss noe om hvilke muslimske autoriteter som utøver innflytelse over muslimer i Bergen. Det finnes en del antagelser om store muslimske lærde som fryktes i Vesten fordi de skal ha makt over verdens

muslimer. Men er det så enkelt? Hvem faller det seg mest naturlig å spørre som muslim i Bergen? Retter man sine spørsmål mot lærde i hjemlandet? Har språk noe å si for hvem man spør? Finnes det institusjoner i Europa eller Norge som muslimer henvender seg til? Er det vanlig å bruke nettsteder som *islam.no*, *IslamOnline*, *SunniPath* eller lignende, evt. egne lærde fra hjemlandet, The European Council for Fatwa and Research, eller imamer i Bergen?

I denne sammenhengen vil jeg også undersøke hvilken grad av konservatisme *fatwaene* som følges har: Velger for eksempel informantene å følge *fatwaer* som kan ha en 'integrerende effekt' i forhold til det norske samfunnet? Er de assimilerende eller skaper de et skille mellom muslimer og etniske nordmenn?

Det jeg til slutt vil se på i oppgaven min er hvordan muslimer i Bergen forholder seg til *fatwaene* de mottar: Følger de alle *fatwaene* de får? Dette kan jeg selvsagt ikke gi noen konklusjon på, siden jeg ikke har observert mine informanter 24 timer i døgnet. Gjennom å analysere svarene tror jeg likevel at jeg kan få et visst inntrykk. *Ifta*-praksisen fungerer i prinsippet slik at muslimer kan velge hvem man 'vil' høre på. Hvis man ikke liker det én *mufti* sier, kan man gå til en annen. Det kan imidlertid variere hvorvidt individer vil være tro mot én lærd, eller hvorvidt det er akseptert å 'shoppe' *fatwaer*. Dette er noe jeg håper å finne ut mer om gjennom intervjuene.

Alle disse elementene vil forhåpentligvis til slutt kunne fortelle noe om islamsk rettspraksis i Bergen, og dermed om muslimsk praksis i en ikke-muslimsk by.

1.2 Islam i Bergen: historisk og i dag

Forskjellen på islams fremtreden i bybildet finner vi ikke bare mellom Norge og muslimske land, men også mellom byer i Norge. Dette kan man eksempelvis se på den estetiske forskjellen på moskéene: Mens Bergen Moské frem til 2008 har holdt til i et trehus med en skadet fasade, har World Islamic Mission i Oslo et praktfullt bygg med to minareter, hvorfra bønnerop kan høres hver fredag. Det eksisterer nok et større og antageligvis bredere muslimsk miljø i Oslo enn i Bergen, og det kan være en av årsakene til moskéenes variasjon når det gjelder arkitektur. På den annen side kan det også tenkes at en flott moské ville trukket til seg en større muslimsk forsamling i Bergen.

Da jeg intervjuet den ene av de to imamene i Bergen Moské, nevnte han denne forskjellen med henvisning til debatten rundt det å få bønnerop i Bergen. Slik han så på saken, er ikke bønnerop nødvendig fra Bergen Moské, siden hensikten med bønnerop er å kalle moskéens naboer til bønn. Rundt Bergen Moské bor det ikke mange muslimer – i hvert fall ikke nok til

at bønnerop er tiltrengt. Bergen Moské flyttet høsten 2008 ut fra sine gamle lokaler på Nøstet, og inn i den såkalte Sveitservillaen i Jekteviken noen hundre meter bortenfor. Det gamle lokalet var for lite, og flyttingen skjedde bare uker før Fylkesmannen offentliggjorde tall om at Bergen Moské i 2008 var Hordalands største trossamfunn med 1644 medlemmer (*fylkesmannen.no* 2008).

Det var arbeidsmarkedet som startet innvandringen av muslimer til Norge. Dette begynte på 1960-70-tallet på grunn av stor etterspørsel etter utenlandsk arbeidskraft. Arbeidsinnvandringen, særlig fra Pakistan, gjorde at antallet muslimer i Bergen vokste relativt raskt i 1970-årene (Natvig 2000: 177). På denne tiden ble Foreningen for muslimer i Bergen (FMB) opprettet. Foreningen var ment å skulle skape et islamsk miljø av de få muslimene som på den tiden befant seg i byen. I 1976 var det ca. 100 muslimer, og antallet vokste stadig. Spesielt i 1980- og 90-årene kom det mange flyktninger og asylsøkere til Bergen, og dette har bidratt til at det muslimske miljøet er veldig komplekst, og sammensatt av personer med varierende bakgrunn, både nasjonalt, etnisk og språklig (Natvig 2000: 177-178).

Fra 1989 ble foreningen tildelt lokalet i Nøstegaten, og de skiftet navn til Den islamske forening i Bergen. Det neste tiåret arbeidet man for å få offentlig godkjenning av islamsk vigsel, og for å få en egen gravplass. Dette ble gitt dem, til tross for reaksjoner fra diverse politiske hold (Natvig 2000: 187). Siden har det blitt opprettet flere muslimske organisasjoner i Bergen, blant annet Islamsk kvinnegruppe, Bergen (IKB), og Abu al-Fadel islamisk kultursenter som er en shiamuslimsk gruppe. I 2008 var imidlertid kun to muslimske organisasjoner registrert med tilskudd: Bergen Moské og Det Islamske Samband i Bergen.⁶

Man regner med at fordelingen av muslimene i Norge er ca 20 % shia-, og 80 % sunnimuslimer. I 1998 var det 59 forskjellige islamske trossamfunn i Norge, og på grunn av den offentlige finansieringen av trossamfunn utenfor Den norske kirke er det mulig å få ganske klare tall for nedgang eller vekst i antall moskéer og deres medlemmer (Vogt 2003: 139). I 2008 kunne man dermed fastslå at 83 684 muslimer var registrert i ulike trossamfunn i Norge (Leirvik 2006).

⁶ Ifølge en e-post fra en kontaktperson ved Fylkesmannens kontor, fikk Abu-Al Fadel avslag på statlig støtte i fjor (2008) grunnet alt for sent innlevert søknad, og vesentlige mangler ved denne.

1.3 Tidligere forskning: *Sharia* og *fatwa* i Norge og Europa

1.3.1 Forskning i Europa

Doktorgradsstipendiat ved International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM) i Leiden i Nederland,⁷ Alexandre Caeiro, har publisert en *case*-studie av The European Council for Fatwa and Research (Caeiro 2003). Hypotesen hans er at i fraværet av institusjonaliserte autoriteter, er muligheten til å få en *fatwa* – «an Islamic ruling», som han kaller det – avgjørende for utøvelsen av muslimsk religiøs praksis (Caeiro 2003: 2). Caeiro er også forfatter av «The Shifting Moral Universes of the Islamic Tradition of Ifta: A Diachronic Study of Four Adab al-Fatwa Manuals» (2006), som tar for seg den historiske utviklingen av etikettene som ble, og blir, fulgt ved utstedelser av *fatwaer*.

I kapittelet «Religious Authorities or Political Actors? The Muslim Leaders of the French Representative Body of Islam» – et bidrag til Cesari og McLoughlins (red.) *European Muslims and the secular state* (2005) – viser Caeiro at Frankrikes søken etter institusjonalisert islam påvirkes av en kamp mellom de byråkratiske lederne franske myndigheter anerkjenner, og de lederne som faktisk foretrekkes av franske muslimer. Dermed blir det også en kamp om hvem sine *fatwaer* som følges, som under opptøyene i 2005. Disse opptøyene blir også diskutert i forhold til *ifta* i hans artikkel «An Anti-Riot Fatwa» (2006), hvor han diskuterer *fatwaens* rolle i et sekulært samfunn som Frankrike ønsker å være. Caeiro skal bidra med en artikkel om islamsk normativitet og autoritet i Vesten i van Bruinessens og Allievis (red.) *Production and Dissemination of Islamic Knowledge in Western Europe* som kommer ut høsten 2009.

Cesari og McLoughlins (red.) *European Muslims and the secular state* (2005) tar opp kompatibiliteten mellom religiøse, praktiserende muslimer og nivået av sekularitet i europeiske land, og utviklingen av muslimsk religiøsitet i Europa i de senere år.

Juristen og islamviteren professor Mathias Rohe har skrevet artikkelen «Application of shari'a rules in Europe – scope and limits» (2004). Han har også gitt ut boken *Muslim Minorities and the Law in Europe: Chances and Challenges* (2007) som er en samling av artikler han har skrevet om anvendbarheten av *sharia* i ikke-muslimske land.

Rohes hypotese er at visse deler av *sharia* kan appliseres i ikke-muslimske land. Han hevder at dette til en viss grad er mulig uten at det vil stride mot konstitusjonene i de respektive landene. Det finnes nemlig en del islamske lover som kan fungere i et ikke-muslimsk samfunn på et ikke-religiøst grunnlag. Spørsmålet er bare på hvilket

⁷ ISIM offentliggjorde våren 2009 at de var konkurs og er nå nedlagt.

samfunnsmessig- og juridisk nivå disse lovene kan appliseres og hvilke begrensninger som eksisterer. Straffereglene er for eksempel unntatt, da et hvert land selv fastsetter sine egne lover på dette området. Det samme gjelder for kvinnelig omskjæring.

Mannlig omskjæring er derimot et eksempel på noe som muslimer kan benytte seg av, uten at det ligger en islamsk begrunnelse bak denne muligheten. Verdens helseorganisasjon har offisielt anbefalt omskjæring for menn av hygieniske, og ikke religiøse årsaker. I Tyskland gir *talaq*-praksisen (hvor en mann kan uttale ordene «jeg frastøter deg» tre ganger for å få skilsmisse) en gyldig skilsmisse hvis konen sier seg enig. Dermed er det *konsekvensen* av praksisen som tolereres – ikke selve skilsmissepraksisen. I Tyskland og Sveits kan muslimer henvende seg til egne aksjemeglere for muslimer som vet hvilke selskaper som ikke involverer seg i industrier som gambling, alkohol, tobakk, sex etc. – saker som er illegitime i henhold til islamsk lov (Rohe 2004: 338). Det finnes til og med en egen Dow Jones Islamic Market Index. I England kan muslimer få 'islamske lån', noe som innebærer at de kan unngå *riba* (renter). Utlåneren blir da 'engasjert' og samtidig medeier, og begge parter deler risikoen.⁸ Omskjæring, *talaq*, islamske aksjer og lån er eksempler på hvordan muslimer kan følge *sharia* i Europa uten å komme i konflikt med konstitusjonene i de aktuelle landene.

Rohe bruker begrepet *dar al-ahd*⁹ som er en slags mellomløsning for det tidligere skillet mellom *dar al-islam* og *dar al-harb* (2004). Muslimer oppfordres til å følge loven i det landet de nå bor i, selv om dette skulle være i *dar al-harb*. På denne måten vil de få beskyttelse fra staten, og samtidig være ansvarlige for å bli en del av det nye samfunnet (Rohe 2004: 347). Slik vil *sharia* i *dar al-ahd* definere regler for muslimer i Europa i samsvar med verdier som demokrati, menneskerettigheter og *rule of law* (Rohe 2004: 348).

1.3.2 Forskning i Norge

Det finnes så vidt jeg vet liten forskning eller direkte undersøkelse om bruk av *fatwa* blant muslimer i Bergen, men det finnes en pågående studie av *fatwaer* i Norge generelt. Lena Larsen skriver en doktorgradsavhandling om hvordan islamsk rettstenkning endrer seg som følge av sosial endring og møtet med et nytt majoritetssamfunn. Hun er interessert i *fatwaer* som gir svar på muslimske kvinners spørsmål i europeisk kontekst. Årsaken er at en dermed får innblikk i hvor 'skoen trykker' når man skal leve som muslimsk kvinne i Europa (Khazaleh 2005). Maren Tveitereid avsluttet høsten 2007 sin masteroppgave om *fatwaer* på *Islam.no* ved Universitetet i Oslo (Dypvik 2008). Tveitereid undersøkte tilpasningen til det

⁸ Dette betyr i praksis at utlåner vil sitte igjen med tapet, siden han er medeier og den som har betalt.

⁹ «House of a (peace) treaty» (Rohe 2004).

norske samfunnet og holdninger til nytolkninger av islamsk lære, *ijtihad*, og hun mener at forfatterne av *fatwaer* som blir gitt på nettstedet, er moderate og pragmatiske i holdning.

Eksempler på litteratur om islam i Norge er «Islam på bergensk. Framveksten av muslimske organisasjoner i Bergen» (2000) i *Religionsbyen Bergen* (Mikaelsson red.) av Richard J. Natvig, og Kari Vogts «Islam i Norge» (2003) i *Verdensreligioner i Norge* (Jacobsen red.).

Kari Vogt har også gitt ut bøkene *Islam på norsk: moskeer og islamske organisasjoner i Norge* (2000) og *Kommet for å bli. Islam i Vest-Europa* (2004). I sistnevnte beskriver Vogt islam som det største ikke-kristne religionssamfunnet i vår del av verden. Hun peker på hvilket mangfold av islamske retninger som eksisterer side ved side i vårt sekulære europeiske samfunn, og hvilke strategier vi bør velge for å få en mest mulig problemfri fremtid sammen.

Oddbjørn Leirvik, som driver nettstedet *Islam i Norge* har bl.a. publisert artiklene «Kulturelle muslimar. Definisjonsmakt, hegemonikamp og religionspolitikk» (2009a) og «Islam and education in Norway» (2009b), og boken *Islam og kristendom. Konflikt eller dialog?* (2006).

Katja Jansen Fredriksen arbeider for tiden med en doktorgradsavhandling ved Universitetet i Bergen om *sharia* i norske rettssaler. Hun har bl.a. utgitt artikkelen «Sharia in Norwegian Courtrooms?» (2007).

1.4 Lov i praksis og *legal anthropology*

Det teoretiske rammeverket mitt består av *case*-studier tatt ut fra juridisk antropologi. Ved å plassere *fatwa* og *ifta* inn i teoriene, vil jeg bruke disse som eksempel på lov i praksis. Siden flere av begrepene er hentet fra *legal anthropology* skal jeg etter en kort begrepsforklaring gå inn på forskningshistorien til denne disiplinen, og presentere litteratur som ansees som viktig og sentral for denne delen av antropologien, samt litteratur som brukes i oppgaven min. Den juridiske antropologiens mål er å oppdage, studere og beskrive et lovsystem, uavhengig av hvilken kultur eller hvilken verdensdel systemet tilhører. Denne prosessen kan være problematisk når det gjelder begrepsbruk og representasjon, men også med hensyn til hvilket paradigme forskeren tilhører. Jeg vil gå nærmere inn på de aktuelle debattene nedenfor i '1.4.2 Litteratur og tidligere forskning'.

1.4.1 Begrepsavklaring

Begrepet *legal anthropology* er flertydig, og derfor vanskelig å oversette til norsk. Antropologi betyr 'læren om mennesket', og dermed kan *legal anthropology* få betydningen 'den juridiske læren om mennesket' på norsk. På engelsk brukes begrepene *legal anthropology*, *anthropology of law* og *anthropology of justice*. Disse kan forstås som juristenes studier av antropologien, eller som antropologers studier av lov. Jeg kommer i denne oppgaven til å holde meg til antropologenes studier av lov. Dessverre har jeg ikke funnet en spesifikk forklaring på begrepene forskjeller, og antropologene gir heller ingen eksplisitt begrunnelse for hvorfor de bruker forskjellige begreper.

På norsk finnes begrepene rettsantropologi, juridisk antropologi og legal antropologi. Etter samtaler med to sosialantropologer¹⁰ har jeg valgt å bruke begrepet 'juridisk antropologi' som oversettelse av det engelske *legal anthropology*. Jeg mener at begrepet 'juridisk' favner bredere enn 'legal', siden det siste ofte hevdes å være tilknyttet en mer vestlig og 'legalistisk' rettstradisjon (se Pospisil 1971). Rettsantropologi kan heller ikke brukes i min sammenheng, siden denne er en hjelpedisiplin til jussen, hvor jurister får sakkyndig bistand i spørsmål om for eksempel kultur og sedvane som kommer opp i en rettssak.¹¹ I denne oppgaven vil jeg derfor bruke begrepet 'juridisk antropologi' i bred forstand som 'den juridiske læren om mennesket', og i snever forstand som *hvordan mennesker (muslimer) forholder seg til rettspraksis og religiøs-juridiske råd (ifta og fatwa i Bergen)*.

1.4.2 Litteratur og tidligere forskning

Legal anthropology examines the cultural locatedness of law in Western industrial societies as well as in the «traditional» legal cultures of an earlier anthropology. (Sullivan 2004: 331)

Formålet i juridisk antropologi er å forstå hvordan mennesker i et samfunn er ordnet, og hvor loven befinner seg i en kultur. Jeg har først og fremst valgt juridisk antropologisk litteratur fordi den gir muligheten til å se på lov i praksis – uavhengig av teoretiske forankringer eller tidligere oppfatninger.

Fagdisiplinen juridisk antropologi begynte å vokse frem etter utgivelsen av sir Henry Maines *Ancient Law* i 1861. Her lanserte Maine en 'grand theory' som går ut på at

¹⁰ Stener Ekern, forsker ved Norsk Senter for Menneskerettigheter; og Ørnulf Gulbrandsen, professor ved Institutt for sosialantropologi ved Universitetet i Bergen.

¹¹ Dessuten kan rettsantropologi bety «rettsmedisinsk sakkyndighet i straffesaker» i sammenheng med skjelettidentifisering (regjeringen.no).

menneskene i tidligere tider grunnet status, var bundet til en gruppe, mens menneskene i den moderne verden er mer autonome og kan velge hvem de vil binde seg til gjennom kontrakter. Teorien er oppsummert i frasen «from status to contract» (Nixon 1998). Den moderne juridiske antropologien begynte med Bronislaw Malinowski, som skrev boken *Crime and Savage Society* (1926) om det trobriandske samfunnet utenfor Papa Ny-Guinea. Han var mer etnografisk orientert enn Maine, og ønsket ikke bare å klargjøre øyboernes lover, men også å undersøke lovens kulturelle kontekst og dens rasjonelle forankring (Nixon 1998). Det samme gjaldt for Max Gluckman som dro på feltarbeid til Afrika noen tiår senere (Gluckman 1967). Studiene av ikke-vestlig lov, basert på antropologisk feltarbeid, avslørte at 'lov' ikke var noe partikulært, men universelt. De stilte derfor spørsmål om hvorvidt begrepene som ble brukt av anglo-amerikanerne om lov var tilstrekkelige på tvers av kulturer (Sullivan 2004: 331). I likhet med religion ble loven nemlig beskrevet i forhold til vestlige institusjoner. Mye kulturell praksis ble ikke fanget inn av den vestlige forståelsen av lov (Sullivan 2004: 331). Det trengtes en nytenkning av begrepene.

I 1941 ga Llewelyn og Hoebel ut boken *The Cheyenne Way*, et av de mest kjente verkene innen juridisk antropologi. Årsaken til dens spesielle plass i faget er at den etablerte *case-studier* som den primære metoden for å undersøke stammesamfunn. Ikke bare handler den om Cheyenneindianernes tradisjoner for rettspraksis, men forfatterne foreslår i boken tre hovedtilnæringsmåter «into exploration of the law-stuff of a culture» (1941: 20). Disse skal jeg komme tilbake til i seksjon 4.3.1. *The Cheyenne Way* er altså på den ene siden en *case-studie* i tilnærming til loven i Cheyenneindianer-samfunnet, og på den andre siden en bok fylt med teoretiske tilnæringsmåter som drøftes i henhold til hvorvidt de kan brukes i praksis.

I 1950- og 60-årene raste debatten om den juridiske antropologiens natur, spesielt i forhold til representasjon, språk og sammenligning av kulturer. De to frontmennene på hver sin side var Max Gluckmann og Paul Bohannan. Gluckmann ville ha universelle, juridiske begreper og kategorier for det komparative arbeidet sin del, mens Bohannan argumenterte for en liberal bruk av kulturers og samfunns egne termer. Han mente Gluckmanns tilnærming var et hinder for å forstå og presentere andre kulturer (Nixon 1998).

I 1970-årene var ikke debattens fokus like mye innrettet mot hvordan en tilnærmet seg en kultur, men mer mot hva en skulle legge vekt på i tilnærmingen: reglene eller prosessene. Spesielt kjent i denne diskusjonen er standpunktet til Comaroff og Roberts, som i 1981 utga boken *Rules and Processes. The Cultural Logic of Dispute in an African Context*. Her argumenterte de for at direkte samarbeid mellom antropologer og jurister burde bli mer vanlig

(1981: vii). Årsaken var at de mente det var for mye fokus på lovregler, og for lite på prosessene bak dem: Hvordan utvikles for eksempel normer til å bli normer? Som konsekvens av det gamle «lov som regler»-paradigmet, måtte nemlig antropologen Edward E. Evans-Pritchard konkludere med at nuerne ikke hadde noen lov. Gluckmann møtte også motbør da hans studenter påpekte at man ved isolert sett å se på hvordan dommere gir avgjørelser, ikke får innblikk i hvordan disse avgjørelsene påvirker folk. De ville derfor ha en utvidet saksanalyse av hvordan saker kom i retten, og hva som hendte med partene etter at dommeren hadde avgitt dommene. Gluckmann fulgte opp denne utfordringen, men han mislyktes, og boken ble aldri gjort ferdig (Hayden 1984: 470). Laura Nader var også blant dem som kritiserte paradigmet, og påpekte at å bedrive komparative studier av forskjellige juridiske systemer er vanskelig hvis 'lov' i dem betegner forskjellige ting. Hun foreslo derfor å fokusere på hvordan konflikter løses i forskjellige samfunn i stedet, og deretter sammenligne, for eksempel hva konfliktene består i (Hayden 1984: 471).

Utover 1980-tallet ble den juridiske antropologien nok en gang gjenstand for kritikk. Postmodernistisk kritikk satte spørsmålsteget ved *case*-studiets mulighet til å uttale seg universelt og nøytralt, og hevdet at forståelsene var grunnet i anglo-amerikanske juridiske verdier. På samme tid begynte man med å studere amerikanske samfunn. Et eksempel på dette er Carol Greenhouses (1986) studie av Hopewell i Georgia, en forstad med et høyt antall baptistiske innbyggere. Her oppdaget hun at flertallet av den baptistiske befolkningen i stedet for å anvende det formelle juridiske systemet, vendte seg til kirkesamfunnet for juridiske anliggender og for opprettholdelsen av ro i samfunnet. De hadde utviklet et eget system for konfliktløsning, noe som ifølge Sullivan impliserer at loven er suksessfull når den er kulturelt kongruent og jevnbyrdig (2004: 332).

De to siste forfatterne jeg vil nevne i denne presentasjonen av litteratur og tidligere forskning er Rebecca French og Lawrence Rosen. Sammen med Carol Greenhouse fulgte disse trenden i juridisk antropologi som startet for litt over 20 år siden med å studere religion og religiøs lov (Sullivan 2004: 331). Begge to har gjort detaljerte kulturelle studier av ikke-vestlige juridiske systemer som viser at lov er «highly indebted to particular cultural and religious categories and political contexts» (Sullivan 2004: 331). Rebecca French (1995) har argumentert for at buddhistisk filosofi var underliggende i det prekommunistiske Tibets juridiske system. 'Problemet' var bare at dette systemet manglet en juridisk beslutningstagning, slik at avgjørelser kunne forandres mange ganger til det 'kulturelt

passende' resultat var oppnådd (Sullivan 2004: 331), ikke ulikt den organiske utviklingen av islamsk lov gjennom *ifta*.

I *The Anthropology of Justice* (1989) åpner Lawrence Rosen sin studie med å fastslå at kultur alltid vil ligge til grunn for evalueringen av tvister og dommers avgjørelser (jf. Frenchs analyse). Han beskriver en *qadi*-domstol i Marokko som tilsynelatende opererer på en vilkårlig måte, men finner fort ut at domstolen er strukturert og forutsigbar. Målet er å få partene til å komme til enighet, og normen er en type forhandling mellom disse. Denne forhandlingen kaller Rosen *bargaining for reality*, et begrep jeg skal komme tilbake til i kapittel fire.

Systemene i Tibet og Marokko avviker tydelig fra det anglo-amerikanske konseptet om lov som én avgrenset ting, og det samme kan sies om Greenhouses studie i Hopewell. Eksempelene viser hvor variert juridiske systemer kan være, hvis de baserer seg på vidt forskjellige religioner og har opphav i forskjellige kulturer.

Den teoretiske rammen for oppgaven min ligger altså på lov i praksis. Den litteraturen jeg bruker vil ikke til sammen utgjøre én teori, men heller fungere som et rammeverk for oppgaven. Jeg har valgt juridisk antropologisk litteratur som utgangspunkt, siden denne ofte har vist at lov ikke alltid er det samme i teori og praksis. Dette er noe jeg kan videreføre på *ifta*: På grunn av teoriene rundt, og oppfatningene av *fatwaer* som eksisterer, kan en undersøkelse av *ifta* og *fatwa*-bruk i praksis være interessant som materiale til normativ forskning om temaet.

1.5 Nivåer av lov

Ved å studere religiøs lov vil man kunne si noe om religiøs praksis. Et blikk på de kulturelle aspektene ved 'muslimsk lov i en norsk by' kan gi kunnskap om hvordan muslimer i Bergen ser på religiøs lov, og hvilken grad av betydning den har for deres måte å leve på i praksis. Men 'lov', som juridisk antropologi viser, trenger ikke være én avgrenset sak – den kan være forskjellige ting for forskjellige personer i forskjellige samfunn og kulturer.

Man kan finne lov på flere institusjonelle nivåer: makro-, meso- og mikronivå, hvor makronivået kan inndeles i to forskjellige kategorier, et overnasjonalt og et nasjonalt. *Det første* nivået er det overnasjonale. Alle selvstendige stater er i dag suverene, men legitimiteten til systemet og styremaktene i de enkelte statene kan variere. Mye tyder på at den enkelte nasjonalstatens suverenitet er under press. Organisasjoner som EU, FN og WTO utøver stadig makt over sine medlemsland ved å pålegge dem lover og regler og innføre sanksjoner.

Det andre makronivået vi finner lov på er det statlige. Nasjonalstater skaper og opprettholder økonomiske og kulturelle avgrensinger (eller institusjoner) som påvirker folks liv i større og mindre grad. Mange liker å se på staten som en kulturell enhet som reflekterer et lingvistisk, religiøst, politisk, etnisk og historisk fellesskap. Problemer oppstår idet forskjellen på *stat* og *nasjon* blir tydeliggjort: Mens en stat, eller et land, er et avgrenset landområde, er en nasjon en kulturell etnisk enhet, som ikke nødvendigvis er avgrenset til et territorium: Man vil alltid ha noe felles selv om man bor i forskjellige land – for eksempel en religiøs lov.

Det tredje nivået der vi kan finne lov, er på mesonivå. Dette er det organisatoriske, hvor denominaasjoner, kirker, kulter, sekter og andre religiøse organisasjoner følger egne regler og normer¹² de måtte ha innenfor sitt miljø. I Norge er for eksempel religiøse samfunn fritatt fra likestillings- og diskrimineringsloven, og kan til dels ha sine egne lover for medlemmene.

Det fjerde nivået hvor lover befinner seg er på mikronivå. Det er dette nivået som er utgangspunktet for min analyse. Her befinner det seg familier og individer som er underlagt en lov på stats- og muligens organisasjonsnivå, men som i tillegg kan ha sine egne lover. Religiøs lov utøves på mikro- og organisasjonsnivå over store deler av verden, uavhengig av territorium.

Siden jeg skal analysere muslimer i Bergens forhold til *fatwaer*, blir altså oppgaven min *en undersøkelse om religiøs lov i praksis på mikronivå*.

1.6 Religiøs lov på mikronivå i Norge: jøder, katolikker og muslimer

Jøder og katolikker i Norge har egne råd, bestående av religiøse lærde, hvor de avgjør saker på mikronivå. Disse fungerer dermed som 'familiedomstoler', og har ingen jurisdiksjon over andre enn jøder og katolikker. Den jødiske domstolen, *Bet din*, er en religiøs instans som består av tre rabbinere. Den holder ikke til i Norge på fast basis, men rabbinere fra andre skandinaviske menigheter innkalles ved behov (de Carli 2008: 74). Ifølge Berit Thorbjørnsrud (2003) er det ingen presedens for at rabbinske domstoler aksepterer at sivile institusjoner overprøver deres lover. Hvis for eksempel et jødisk ortodokst ektepar ønsker skilsmisse, må denne først innhentes hos Fylkesmannen, og deretter fra en jødisk domstol.

Når det gjelder katolisismens råd i Norge, har hvert bispedømme en egen domstol, som under biskopen har juridisk myndighet innenfor bispedømmets grenser. Denne kirkelige

¹² Begrepet 'norm' brukes i denne oppgaven som 'uskreven, sosial regel styrt av religion, livssyn, sedvaner, tradisjoner etc, som ikke nødvendigvis er en vedtatt lov eller regel'.

domstolen kalles Det katolske tribunal, og kirkens egen lov er nedfelt i Den kanoniske rett (de Carli 2008: 76). Bispedømmenes tribunaler er kirkens første rettsinstans. Annen rettsinstans befinner seg som oftest i erkebispesetet det individuelle bispedømmet hører inn under. Norge har ikke erkebispesete, og derfor er det erkebispedømmet Westminster's Tribunal i London som innehar denne funksjonen for norske katolikker (de Carli 2008: 76).

Muslimere i Norge har ikke en slik domstol eller et eget formelt rettssystem. En opprettelse har vært diskutert, spesielt med hensyn til muslimske kvinners rett til skilsmisse. Mange av disse kvinnene har ytret ønske om en religiøs aksept for sin norske sivilrettslige skilsmisse – noe et slikt råd kunne vært behjelpelig med (de Carli 2008: 66). Juristen Shaheen Sardar Ali¹³ hevder derimot at religiøs skilsmisse er en lokal nyskaping utviklet av muslimske ledere i den europeiske diasporaen, blant annet som et ledd i søken etter makt og kontroll (de Carli 2008: 68). Ekteskap i islam er ikke et religiøst sakrament, men en kontrakt (de Carli 2008; Vikør 2003). De ansvarlige for å sette sammen et *sharia*-råd i Norge, underlagt den norske stat, vil antageligvis måtte bli Islamsk Råd i Norge (IRN), som har funksjon som paraplyorganisasjon for muslimske foreninger i Norge. Likevel er ikke alle av den oppfatning at IRN er den rette instans for dette ansvaret, på grunn av kontroversielle saker som dødsstraff for homofili og det faktum at de ikke representerer alle lovskoler og retninger innenfor islam (de Carli 2008: 69).

Katja Jansen Fredriksen, som forsker på *sharia* i norske rettssaker, er enig med Mathias Rohe (2004) i at bruk av *sharia* i norske rettssaler ikke nødvendigvis betyr kollisjon mellom norsk og muslimsk lovverk (Hauge 2007). Hun påpeker at det primært er i familieretten *sharia* har aktualitet.¹⁴ Det Fredriksen er opptatt av, er statusen til en muslimsk kvinne etter at hun er skilt etter norsk lov: Selv om hun er skilt etter norsk lov, oppfattes hun ikke automatisk som skilt i sitt muslimske nærmiljø og i sitt hjemland. Hun må forholde seg både til norsk lovverk og islamsk rett (Hauge 2007). Derfor, sier Fredriksen, skal det benyttes fremmedrett når saker har sterk tilknytning til et annet land, *med mindre* resultatet strider mot vår egen rettsfølelse (*ordre public*) (de Carli 2008: 70). Fredriksen har dessuten ytret et ønske om at dommere i norske rettssaler bør tilegne seg mer kunnskap om islamsk lov for å bedre kunne hjelpe den muslimske minoriteten i landet (Dahl 2009; Christophersen *et al.* 2009). Hun

¹³ Tidligere pakistansk minister, professor ved University of Warwick i Storbritannia og tilknyttet kvinneverdenen i Oslo (de Carli 2008: 69).

¹⁴ I løpet av 2009 kommer K. J. Fredriksen med en artikkel om de forskjellige aspektene ved en mulig bruk av *sharia* i Norge. Denne artikkelen ble lagt fram som paper for Fagutvalg i Religionsvitenskap ved UiB den 27.01.09.

hevder det ofte blir trukket fram argumenter fra *sharia* i muslimske familierettssaker, og at mangel på kunnskap i slike tilfeller kan hindre de best mulige løsningene.

Det er sannsynligvis verdispørsmål som gjør at et rådgivende organ for muslimer i Norge ikke aksepteres på lik linje med jødernes og katolikkenes. Reaksjonene som kom i kjølvannet av Katja Jansen Fredriksens uttalelser om *sharia*-kunnskap hos norske dommere, viser at mange er i angrepsposisjon med når de hører ordet *sharia*. Under artikkelen sto det kommentarfelt hvor leserne kunne skrive inn og si sin mening. Det kunne virke som om mange ikke en gang hadde lest teksten de kommenterte, for gjengangeren i kommentarfeltet var: «I Norge gjelder norsk lov» (Christophersen *et al.* 2009).

Om muslimer i Norge får et eget råd *à la* jødernes og katolikkenes, vil fremtiden vise. Inntil det eventuelt skjer, er det nærliggende å tro at *muftien* for religiøse muslimer i Europa må inneha *qadiens* funksjon. I fraværet av islamske rettsinstanser i ikke-muslimske land vil *muftier* kunne utøve og implementere islamsk lov ved til daglig å svare på spørsmål om rett tro og praksis, i en *juridisk* form.

1.7 Plan for oppgaven

I dette kapitlet har jeg presentert temaet og problemstillingen for min oppgave. Jeg har gjennomgått relevante aspekter for det videre arbeidet, og klargjort et utgangspunkt.

I kapittel to skal jeg gå gjennom tilnærmingen min. Kapitlet vil fungere som et metodekapittel hvor jeg drøfter utgangspunkt, valg av metode og utfordringer. Jeg skal også diskutere kildematerialet mitt med henblikk på representativitet. Mitt valg av informanter og utførelsen av intervjuene med dem vil også bli tatt opp, før jeg avslutter med etiske bemerkninger rundt min tilnærming til *fatwa* blant muslimer i Bergen.

Kapittel tre er et bakgrunnskapittel hvor jeg vil se på *fatwa* og *ifta* i islamforskningen. Jeg skal også ta opp *fatwaens* nye rolle og kontekst, fordi både *fatwaen* og *muftien* kan sies å ha fått nye roller som følge av muslimsk emigrering til ikke-muslimske land.

Kapittel fire inneholder mitt teoretiske rammeverk for oppgaven, og dreier seg om lov i praksis. Her skal jeg se på begrepet 'lov', normative teorier om lov og konsekvenser av lov, i hovedsak ved hjelp av juridisk antropologisk forskningslitteratur.

Kapittel fem, seks og syv vil baseres på primærkildene mine. Her blir intervjumaterialet fra alle informantene mine presentert, sammenlignet og delt inn i de fire problemstillingene jeg presenterte som underproblemstillinger i seksjon 1.1. Jeg skal også gi svar på spørsmålene jeg stilte i tilknytning til disse.

I kapittel åtte skal jeg gi en oppsummerende analyse av intervjumaterialet mitt, hvor jeg ser det i lys av rammeverket for oppgaven. Jeg skal også se på videre forskningsmuligheter innen *fatwa*-feltet.

Jeg vil i denne oppgaven ikke translitterere arabiske ord med tegn for å markere lange vokaler, 'ḥayn', *hamza*, vokaler med trykk etc. Arabiske ord vil kun skrives i kursiv.¹⁵ Arabiske ord i titler i bibliografien vil ikke bli markert.

¹⁵ I sitater vil arabiske ord kun markeres med kursiv hvis den opprinnelige forfatteren har gjort det slik.

2. *Fatwa* i Bergen: Hvordan tilnærme seg muslimsk lovpraksis i Bergen?

Mens forskningsetikk omfatter et sett av normer som skal sikre at vitenskapelig virksomhet er *moralsk* forsvarlig, utgjør vitenskapelige metoder et sett av retningslinjer som skal sikre at vitenskapelig virksomhet er *faglig* forsvarlig. (Grønmo 2004: 27)

2.1 Innledning

Metodene som benyttes i religionsvitenskapen brukes i den hensikt å avdekke, forstå eller forklare religion (Natvig & Kraft 2006: 7). I tråd med mangfoldet av historier og lokaliteter som vi forholder oss til, er det naturlig og nødvendig med et mangfold av metoder, og dette mangfoldet kan sies å være et kjennetegn for religionsvitenskapen (Natvig & Kraft 2006: 7).

Siden jeg i min oppgave skal undersøke hvordan muslimer i Bergen forholder seg til utstedelsen av *fatwaer*, skal jeg nå drøfte tilnærmingen jeg har brukt. Jeg skal også diskutere generell problematikk som tilnærming og representasjon i religionsvitenskapen. Årsaken er viktigheten av å ha reflektert rundt disse tingene før man starter et forskningsprosjekt.

I seksjon 2.2 vil jeg se på forskjellige problemer som kan knyttes til religionsvitenskapelig forskning. Deretter skal jeg i seksjon 2.3 skrive om metoden jeg har benyttet meg av: kvalitativt intervju. I 2.4 skal jeg med et kritisk blikk på mitt kildemateriale diskutere dets kvantitative egenskaper og representativitet. I seksjonene 2.5, 2.6 og 2.7 skal jeg henholdsvis drøfte valg av informanter, intervjusituasjonen og etiske betraktninger rundt det kvalitative intervju og mine egne erfaringer ved denne metoden.

2.2 Utgangspunkt og utfordringer

When one permits those whom one studies to define the terms in which they will be understood, suspends one's interest in the temporal and contingent, or fails to distinguish between «truths», «truth-claims», and «regimes of truth», one has ceased to function as historian or scholar. In that moment, a variety of roles are available: some perfectly respectable (amanuensis, collector, friend and advocate), and some less appealing (cheerleader, voyeur, retailer of import goods). None, however, should be confused with scholarship. (Lincoln 1996: 10)

He seems to be saying: «I have the right to study you» and «to make you the object of my analytical scheme»; but «you have no right to interfere with the way I represent you». The implication of this would be: «You will be understood in my terms, because I am a secular scholar!» (Fitzgerald 2006: 422)

Fitzgerald is so good as to state that he takes me to be «*a kind and generous human being who would never knowingly hurt anyone*» (Fitzgerald 2006: 422). He is wrong about this, and much else, but let me return the compliment. Surely he is a decent chap, albeit one itching for a fight. Apparently, Mr. Fitzgerald is concerned to protect the weak against the strong, which is fine, so long as one can tell one from the other. It seems he thinks the religious folks of the world live in grave danger from us professors and perhaps it is so. But sitting in the midst of Mr. Bush's America, I have quite a different impression. (Lincoln 2007: 168)

De tre sitatene over er hentet fra en etter hvert ganske kjent debatt i religionsvitenskapen om representasjon, debatten mellom Bruce Lincoln og Timothy Fitzgerald. Den startet med Lincolns «Theses on Method» i *Method and Theory in the Study of Religion* (1996) hvor han lanserte 13 teser om studiet av religion. Lincoln fikk senere kritikk fra Fitzgerald (2006) i samme tidsskrift, hvor sistnevnte laget anti-teser til Lincolns publikasjon. Fitzgerald mener at hovedessensen i enhver kritisk tilnærming til elementer i religionsdiskursen, er en kritisk tilnærming til religionskategorien i seg selv, og dens bruksområder (Fitzgerald 2006: 393). Til dette svarte Lincoln at:

cognizant of the fact that language is neither the world, nor its reflection, but an imperfect instrument with which one engages (and sometimes distorts and sometimes remakes) the world, I struggle to define key terms with a certain precision and rigor, continuing to rethink and revise my usage as its inadequacies and flaws become clear (Lincoln 2007: 164)

Fitzgerald har enda ikke kommet med et motsvar til dette.

I en artikkel fra 2006 tar også Russel T. McCutcheon for seg spørsmålet om representasjon. McCutcheon drøfter temaet i lys av to vidt forskjellige standpunkter, representert ved Robert Orsi og Paul Courtright, i forhold til de såkalte *Others* – 'andre'. Orsi skal tidligere ha kritisert McCutcheon for å beskrive «the beliefs, behaviours, and institutions of human subjects» som 'data', fordi det ble for 'umenneskeligjørende'¹⁶ å studere folk på en måte de selv ikke har autorisert (McCutcheon 2006: 721). McCutcheon mener Orsi implisitt mener at forskning er en form for habermasisk konversasjon: «comprised of a series of good-will negotiations between partners, in which the goal is to arrive at some sort of mutual understanding [...] between potentially competing systems» (McCutcheon 2006: 722). Courtright på sin side mener at man som forskere har «an intellectual and institution imperative to, at times, study people *precisely* in ways that are unwelcome by them» (McCutcheon 2006: 729). Problemet kan sies å være at man som utenforstående ikke kan vite 100 % sikkert om ens representasjon av studieobjektene er riktige.

¹⁶ *Dehumanizing* (McCutcheon 2006: 721).

I *The Insider/Outsider problem in the Study of Religion* (1999) drøfter McCutcheon problematikken om forskeres roller som 'insidere' og 'outsidere'. Kan man studere noe (et samfunn, en gruppe etc.) man ikke er en del av? Bl.a. Mircea Eliade og Rudolf Otto mente at religion måtte oppleves. De vektla det private og emosjonelle som kvalitet ved religion, og dermed gjorde de det klart at religionsforskere måtte være religiøse, og ha erfart 'religiøse følelser' for å kunne studere annet enn 'eksterne sider ved religion' (McCutcheon 1999: 69). McCutcheon sier selv at:

[A]s far as any outside observer could tell, both positions in this debate are grounded in assumptions of the way the world, or human nature, *really* is that can neither be proved nor disproved; for, what *evidence* could the disbeliever provide to convince the believer that they were wrong, or *vice versa*? How can we prove the existence of a deity? (McCutcheon 1999: 215)

Han mener det hele er et spørsmål om *episteme*, kunnskap, og om hvilken metode vi bruker for å finne den kunnskapen vi påstår vi har (McCutcheon 1999).

Raymond Firth sier at at «to an anthropologist as myself [...], religion, including ideas of God, is clearly a human construct. It grows and is maintained by the wish to have answers to fundamental human problems» (Firth 1999: 121). Han argumenterer videre for at en humanistisk tilnærming til religion, innenfor et antropologisk rammeverk, karakteriserer et mer rasjonelt studium av religion som kan gå lengre enn religiøse mennesker ofte vil tillate.

Igjen får man spørsmålet: Er det greit at ikke-religiøse mennesker studerer religion? Er det kun de som har erfart religiøse følelser som kan studere religion og religiøse mennesker? Jeg tror svaret er at man trenger begge deler for å ha tilgang til et bredest mulig utvalg av litteratur og ståsteder i forskningen. På den annen side medfører dette at det ikke vil eksistere felles spilleregler som begge 'sider' må følge, og det blir da opp til den enkelte leser å avgjøre hva som er mest troverdig.

Forskjellen mellom Lincoln / Fitzgerald-debatten, McCutcheon / Orsi / Courtright-debatten (2006) og McCutcheons insider / outsider-problematikk (1999) er at mens de to første dreier seg om representasjon, reiser den siste debatten spørsmål om det i det hele tatt er rom for en religionsvitenskapelig studie utført av en ikke-religiøs forsker. McCutcheon mener at det ikke er et problem å studere 'andre', så lenge vi unngår spørsmål som har med sannhet å gjøre – en metodologisk agnostisisme (McCutcheon 1999: 6).¹⁷ I representasjonsspørsmålet sier han at hvis det skal være konsensus mellom forsker og objekt, blir forskeren en slags disippel og

¹⁷ Underkapittelet hans heter «Methodological Agnosticism: Do Not Pretend that Conclusions are Certain».

profet til samme tid (2006). Han / hun vil da utelukkende kunne si det som er autorisert ham / henne. McCutcheon mener at både Orsi, Courtright og McCutcheon selv bør begynne med å sette sine egne ord i anførselstegn, for hvem kommer nærmest en re-presentasjon av det den opprinnelige informanten eller gruppen egentlig sier?

2.3 Valg av metode: kvalitativt intervju

Metoden man velger å bruke avhenger av hva man ønsker å finne ut, men det er også andre forhold som spiller inn. Tid, teoretisk utgangspunkt, og hvilket fagområde man studerer innenfor er også avgjørende for hva man velger eller velger vekk som metode. Samfunnsvitenskapen omfatter de metodene som utvikles og utnyttes i forskningen om mennesker i ulike samfunn (Grønmo 2004: 27). Samfunnsvitenskapelige metoder består derfor av de systematiske og planleggingsmessige prosedyrene som er spesielt innrettet mot å etablere kunnskap og teorier om ulike aspekter ved menneskenes samfunnsmessige liv og virke (Grønmo 2004: 27).

Siden jeg vil undersøke *fatwa*-rutinen til muslimer i Bergen, har det vært naturlig for meg å velge kvalitativt intervju som metode. Det kvalitative forskningsintervjuet og observasjon er prosesser hvor en prøver å lære andre mennesker å kjenne; man deltar i deres tanker, holdninger, kunnskap, opplevelser, følelser og håp (Fonneland 2006: 223). Intervju betyr «en utveksling av synspunkter» mellom to personer som snakker sammen om et felles tema (Kvale 2002). Formålet med et intervju er nettopp å fremskaffe fyldig og beskrivende informasjon om hvordan andre mennesker opplever ulike sider ved sin livssituasjon (Dalen 2004: 15). Det kvalitative intervjuet er spesielt godt egnet til å få innsikt i informantens egne erfaringer, tanker og følelser (Dalen 2004: 15). Jeg har valgt kvalitativt intervju som metode fordi jeg ville oppnå en situasjon hvor informanten fortalte meg mest mulig om og omkring, det jeg ville vite.

Sigmund Grønmo (2004) har laget en tabell over tre forskjellige aspekter i datainnsamlingen, og jeg skal nå se på hans metodologi ved det kvalitative intervju. Jeg har valgt Grønmos teoretiske tabell som utgangspunkt for mitt metodekapittel, fordi jeg mener jeg ved hjelp av denne på en god måte kan flette inn mine egne erfaringer og refleksjoner.

Det første aspektet i Grønmos modell er *forberedelser til datainnsamlingen*. Det aller første jeg gjorde, var å starte søket etter informanter. Mens jeg gjorde dette, arbeidet jeg med intervjuguiden. Ved utarbeidelse av intervjuguide er det viktig å ha noen holdepunkter, og man må vurdere informasjonsbehov, spesifisere temaet og vurdere kommunikasjonsform

(Grønmo 2004: 160). En intervjuguide er retningslinjer for selve intervjuet, og danner en ramme rundt det – den trenger ikke å følges slavisk. Parallelt med utarbeidelsen av guiden, søkte jeg Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD) om godkjenning til å utføre intervju i forbindelse med forskningsprosjektet mitt.

Vurderingen av informasjonsbehov vil stå i sammenheng med oppgavens problemstilling. Jeg var opptatt av å få vite hvilke rutiner mine informanter har rundt det å be om *fatwaer*, ergo stilte jeg dem spørsmål om hvilke *muftier*, nettstedsteder eller andre fora som er best egnet for dem angående det å be om *fatwaer*, og hvorfor de bruker akkurat disse stedene. Dette var for å danne meg en mening omkring svarene som oppgaven min til slutt skal gi. Uansett hvor godt forberedt man er før et intervju, kan det likevel hende at ting må revurderes – kanskje man rett og slett oppdager at problemstillingen må endres fordi informasjonen og dataene ikke er tilstrekkelig til å gi det utførlige svaret man hadde satt seg fore å gi. Derfor er det slik at informasjonsbehovet ikke endelig kan avklares før datainnsamlingen har startet (Grønmo 2004: 161).

Når det gjelder spesifisering av tema er hensikten å kunne kategorisere og inndele informasjon, slik at intervjueren får en oversikt over hvilke områder han / hun skal fokusere på under datainnsamlingen (Grønmo 2004: 161). Min intervjuguide ble til slutt delt inn i fire hoveddeler, som fokuserte på (1) hva informanten ser på som *fatwaer* (substansielt eller funksjonelt definert); (2) hva som er av interesse for informanten å motta *fatwaer* om (temaer); (3) hvor ofte informanten oppsøker en *mufti* eller hans *fatwaer*; (4) hvilke *muftier* som oppsøkes og anerkjennes som religiøse autoriteter av muslimer i Bergen.

Jeg har også vurdert hvor mye informasjon som skulle gis til informantene, og hvor stor grad av åpenhet studien skal ha. I utgangspunktet bør det være mest mulig åpenhet (Grønmo 2004: 162), men dette må tas opp til vurdering ettersom man vil ha mest mulig ærlige svar. Hvis respondenten vet at man prøver å se 'forbi' svarene etter svar på andre spørsmål, vil han / hun kanskje vegre seg for å gi et fullt ut ærlig svar. I mitt tilfelle stilte jeg spørsmål om *fatwa* og *ifta*, men endte ofte opp med å bli 'kurset' i islamsk teologi og praksis, noe som naturligvis ikke var uinteressant å høre om fra en troende, praktiserende muslim, men ikke alltid relevant i forhold til spørsmålene jeg ønsket svar på. Dessuten fikk jeg ofte et inntrykk av at årsaken bak denne 'kursingen' var ment som et forsvar for islam, og at informantene derfor ofte startet med denne, før de svarte på spørsmålene. Naturligvis er det mulig at de bare gjorde det for at jeg skulle forstå svarene bedre, fra deres synspunkt. I ettertid ser jeg at jeg kunne ha gitt informantene et enda klarere bilde av min utdanning og kunnskapen jeg innehar

om islam, eller gjort det på en annen måte. På det aktuelle tidspunktet trodde jeg imidlertid at informasjonen jeg hadde gitt om meg selv¹⁸ var tilstrekkelig.

Det andre aspektet i Grønmos modell er selve *gjennomføringen av datainnsamlingen*. Jeg hadde på forhånd informert om konfidensialitet og anonymisering. I tillegg til å ta med intervjugodkjenningen fra NSD, hadde jeg også skrevet ned en slags kontrakt hvor jeg hadde formulert hva oppgaven gikk ut på, hva det kom til å bli spurt etter, og hvilke forpliktelser jeg hadde (i forhold til NSD etc.). I begynnelsen ga jeg disse til informantene ved første intervju, men etter hvert forsto jeg at ingen forventet noe slikt, og at det bare virket forvirrende. Jeg gikk dermed over til å gi muntlig informasjon ved hvert intervju i stedet, selv om jeg fremdeles hadde med meg skrivenne for alle tilfelles skyld.

Det tredje aspektet til Grønmo er *typiske problemer under datainnsamlingen*. For det første kan kommunikasjonen mellom forsker og respondent være dårlig, noe som kan føre til at informasjonsutvekslingen kan bli begrenset (Grønmo 2004: 160). For det andre kan forskeren påvirke svarene, og for det tredje kan respondentens erindringsfeil eller selvrepresentasjon endre svarene (Grønmo 2004: 160). De tre punktene følte jeg ikke selv som problematiske for meg og min intervjusituasjon. Imidlertid var det to andre forhold jeg synes var noe vanskelige. Disse tar jeg opp i seksjon 2.6.

2.4 Kildemateriale, kvantitet og representativitet

Kildematerialet mitt består av intervju med muslimer i Bergen, hvor jeg stilte dem spørsmål fra intervjuguiden min om deres forhold til og bruk av *fatwaer*. Disse intervjuene har jeg så transkribert for å kunne bruke dem i skriftlig form. Transkriberingen har som oftest blitt gjennomført snarlig etter intervjuet var ferdig (dvs. samme dag eller de nærmeste dagene etterpå). Grunnen til dette er at jeg ville ha intervjuet friskest mulig i minne da jeg transkriberte. I tillegg har jeg også brukt Internett som kilde for å finne *fatwaer* og informasjon om *muftiene* som intervjuobjektene mine omtaler. Dette har vært hensiktsmessig ved at jeg da har kunnet finne artikler som gjenspeiler forskjellige synspunkter på *muftiene*, de være seg negative og/eller positive. På den annen side er verdensveven et medium hvor man kan finne mye rart, og ikke alltid kan stole på alt. Likevel har det vært den beste og mest effektive måten for meg å finne informasjon om disse lærde som muslimer i Bergen respekterer – eller ikke respekterer.

¹⁸ I henhold til informasjonsskrivenne på Nygård skole (se seksjon 2.5).

Grønmo (2004: 160) forholder seg i hovedsak til to undersøkelsesopplegg i datainnsamlingen: det kvalitative og kvantitative. Jeg har argumentert for at jeg vil holde meg til det kvalitative intervju. Likevel er ikke forholdet mellom det kvalitative og det kvantitative en dikotomi hvor det ene utelukker det andre. Jeg regner ikke med å kunne avdekke statistisk representativitet med denne studien, men kan heller ikke utelukke at det jeg finner faktisk kan være representativt for gruppen.

Oppgavens problemstilling dreier seg rundt religiøs lov i praksis, med fokus på *fatwa*-rutiner blant muslimer i Bergen. Dette innebærer naturligvis visse begrensninger. Jeg vil ikke sikkert kunne si noe generelt om muslimsk rettspraksis, det være seg i muslimske eller ikke-muslimske land. Det jeg derimot vil kunne si noe om, er religiøs lov i praksis og religiøs lov i diaspora, og med dette bidra med forskning relatert til muslimer i Bergen. Finnes det kanskje en lokal rettspraksis her som skiller seg fra andre steder, eller er kanskje *fatwa*-rutinene lik den i andre byer? Dette må eventuelle senere studier bekrefte eller avkrefte, siden felten min er begrenset til Bergen.

2.5 Valg av informanter

Før jeg startet dette prosjektet kjente jeg kun to muslimer fra før, og disse hadde jeg et ganske formelt kjennskap til i forbindelse med et kurs jeg tok. Derfor falt det seg ikke naturlig for meg å starte med å spørre disse. Jeg ville unngå å starte søket etter informanter i moskéene, siden jeg da ville 'risikere' kun å få informanter som ikke turde si noe ukonvensjonelt, udogmatisk eller noe de fryktet kunne være feil. Jeg tok derfor med meg en diktafon og gikk rundt i Bergen sentrum, til de 'internasjonale butikkene' som ofte drives av muslimer, hvor jeg spurte innehaverne om hvilket forhold de hadde til *fatwaer*. Dette skulle vise seg å være problematisk, særlig på grunn av språkbarrieren. De kunne lite norsk, og prøvde å snakke arabisk eller pakistansk til meg. Det endte med at innehaveren av den siste butikken jeg gikk inn i, skrev ned mobilnumrene til imamene i Jekteviken på en lapp til meg og ba meg om å heller gå til dem med spørsmålene jeg ønsket å stille.

Da det viste seg at 'muslimen i gaten' ikke ville eller kunne snakke om temaet, kontaktet jeg Nygård skole som driver med voksenopplæring av innvandrere, og jeg fikk tillatelse av rektor til å legge ut informasjonsbrev på norsk og engelsk der. På disse arkene skrev jeg om prosjektet mitt, om premisser og forutsetninger, og ba om å bli kontaktet av muslimer som kunne være interessert i å bidra med egne erfaringer og informasjon. På denne måten kom jeg

ved hjelp av 'snøballprinsippet' i kontakt med alle mine informanter bortsett fra imam Azeem som jeg kontaktet selv.

Informantene mine er menn og kvinner mellom 16 og 48 år, og bortsett fra Imam Azeem presenterer jeg dem i oppgaven under pseudonym. Alle shiamuslimene – Fatima (21), Aisha (22), Zainab (16) og Ahmad (42) – er fra Irak, mens sunnimuslimene Kadija (48), Imam Azeem og Muhammad (ca. 40) henholdsvis er fra Irak, Pakistan og de palestinske områdene. Imam Azeem kontaktet jeg personlig. En av mennene, Muhammad, var det helt tilfeldig at jeg intervjuet. Han gikk forbi bordet Fatima, Aisha, Zainab og jeg satt ved på Nygård skole, og de spurte om han ville være med.

'Snøballprinsippet' er selvsagt praktisk og gjør letingen etter informanter mye enklere for forskeren. Likevel er det spesielt en omstendighet jeg har reflektert over som potensielt negativt med dette, nemlig at mine nye informanter 'velges' av dem jeg allerede har snakket med. Da må jeg hele tiden ta med i betraktningen om disse velges ut tilfeldig, eller om det er for å underbygge det som allerede har blitt sagt.

Et annet forhold som viste seg å bli et hinder for 'snøballprinsippet', var selve *fatwa*-begrepet. Den første informanten min, Fatima, skulle snakke med sine venner om å la seg intervjuet av meg til oppgaven. I ettertid fikk jeg høre at flere av dem på forhånd hadde stilte seg kritiske til å gjøre dette, siden de var redd jeg 'kom fra avisen' og ville snakke om *fatwa*en mot for eksempel Salman Rushdie (Kayser 2009).

2.6 Intervjuene

If we do not persist in the quest for intelligibility, there can be no human sciences, let alone any place for the study of religion within them. (J. Z. Smith 1982)

Intervjuene foregikk høsten og vinteren 2008 / 2009. Jeg gikk til innkjøp av en diktafon som jeg brukte i alle intervjuene, bortsett fra det første. Dette var for å kunne følge opp vendinger som intervjuene ofte tar, uten å måtte skrive ned det informanten sa hele tiden. Selve intervjuingen foregikk derfor på en rolig måte hvor jeg hele tiden kunne følge med på hva som ble sagt, og komme med oppfølgingsspørsmål. Jeg holdt meg til hovedtemaene i intervjuguiden, men spørsmålene ble ikke alltid eller nødvendigvis stilt i rekkefølge.

Intervjuene av Fatima, Aisha, Zainab og Muhammad foregikk i kantinen på Nygård skole. Imam Azeem ble intervjuet i Bergen Moské, mens Ahmad ble intervjuet i Abu al-Fadel islamisk kultursenter. Kadija ble intervjuet på en kafé i Bergen Storsenter. Samtalenes varighet var på mellom en halv time og to timer.

Som nevnt i seksjon 2.3 var det to forhold som gikk igjen under intervjuene som jeg fryktet kunne være problematiske i henhold til datainnsamlingen:

Det første var at nesten alle informantene til en viss grad fortalte meg om grunnleggende islamsk teologi og praksis, noe som selvfølgelig tok opp en del intervjutid. Konsekvensen av dette kunne bli at de følte de måtte snakke om dette, i stedet for aspekter rundt temaet *fatwa*. Den mest voldsomme opplevelsen blant disse var da jeg ble oppringt av en sunnimuslimsk mann i 40-årene jeg hadde spurt om jeg kunne få intervjuet. Han syntes prosjektet mitt var totalt håpløst siden jeg ikke spurte hva al-Azhar mente om *fatwa*. Muslimer i Bergen kunne ingenting om verken islam eller *ifta*, mente han. De fem første minuttene av samtalen fikk jeg nesten ikke inn et eneste ord. Da jeg endelig ble hørt fikk jeg ytret mitt synspunkt om at det muslimere i Bergen måtte anse som islam også kan defineres og kategoriseres som islam. Dette var han uenig i. Han kunne gjerne lære meg om islam, men snakke om *fatwa* og *ifta* ville han ikke, fordi det kun er al-Azhar som kan gi 'riktige svar'.¹⁹

Det andre var at de fleste informantene på den ene eller andre måten uttrykte at de var mot terrorisme, og at terrorister ikke er gode muslimer. Jeg fikk inntrykk av at de følte de eksplisitt måtte ta avstand fra dette, og at de følte en plikt til å forsvare sin tro. Koblingen mellom islam og terrorisme var et emne som ikke ble tatt opp fra min side i det hele tatt, og reaksjonene antyder at mange føler seg satt i bås med flesteparten av muslimene vi hører om i nyhetsbildet. Igjen kunne konsekvensen bli at de kunne holde tilbake relevante sannheter eller informasjon av frykt for å bli trukket inn i denne sammenligningen, og for å bli kategorisert som noe annet enn et Europa/Vesten-vennlig sinnet menneske. Kanskje ville denne problematikken ha vært unngått om jeg hadde vært muslim selv, eller om jeg hadde 'ansatt' en muslim til å gjøre intervjuer i tillegg – om så kun for det komparatives del.

Svarene fra flere av respondentene ble altså til tider overskygget av 'forsvaret for islam' men også av kritikk fra shiamuslimere mot sunnimuslimere og omvendt. Dette er ting som ikke direkte berører problemstillingene. Likevel kan jeg bruke dem for å forstå mine informanternes bakgrunn og deres ståsted bedre.

2.7 Ethiske refleksjoner

Det er flere ting som kan være problematiske i relasjon til intervju som metode. Noen av dem er drøftet ovenfor. En utfordring jeg ikke har nevnt oppstår når informanten forteller deg

¹⁹ Siden denne personen ikke ville snakke om prosjektet eller problemstillingene mine, er han utelatt fra analysen. Selv om hans meninger i seg selv uttrykker et forskningsmessig interessant synspunkt, er han i prinsippet ikke en informant siden han ikke ønsket å svare på spørsmålene.

personlige ting som kan være overraskende, på en positiv eller negativ måte. Hvis man har blitt mottatt med stor høflighet og avdekker forhold gjennom intervju som kan stille en eller flere informanter i et dårlig lys, hvordan skal man da gjengi materialet? Særlig hvis man får en følelse av at det forventes av en å velge side, kan man være redd for ikke å gjengjelde høfligheten. Mitt ansvar er å basere analysene mine på informasjon hentet fra intervjuene, uten å ta stilling til hva som er 'rett' og hva som er 'galt'. Likevel kan noen informanter 'komme bedre eller dårligere ut' enn andre, spesielt når de har vidt forskjellig syn på samme sak.

En slik ting for meg var den eksplisitt og gjensidig uttalte kritikken mellom sunni- og shiamuslimer fra Irak: Jeg har intervjuet begge parter i denne oppgaven, men ikke nevnt for noen at den ene har sagt negative ting om den andre. Jeg konkluderte med at det egentlig ikke hadde noen hensikt å ta dette opp med de involverte, siden jeg antageligvis ville ha kommet borti spenningen mellom sunni- og shiamuslimer uansett problemstilling. Fra en forskers posisjon er dette likevel interessant informasjon siden det viser at det ikke bare hersker harmoni mellom de to største retningene innenfor islam.

2.8 Oppsummering

Jeg har nå sett på aspekter ved tilnærmingen til en *fatwa*-undersøkelse blant muslimer i Bergen. I det neste kapittelet skal jeg presentere sekundærlitteratur om *fatwa* og *ifta* for å gi bakgrunnsinformasjon og kontekst til min oppgave.

3. Bakgrunn: *Fatwa* og *ifta*

De spør deg om nymånene, si: De er tidsbestemmelser for menneskene, og for valfarten. Det er ikke fromhet (men overtro) å gå inn i huset fra baksiden. Fromhet finnes hos dem som frykter Gud. Så gå inn i huset gjennom døren og frykt Gud, – at det må gå dere godt. (Koranen 2: 185)

De ber deg om rettledning vedrørende kvinner. Si, 'Gud gir dere rettledning vedrørende dem, og det som nevnes for dere i Skriften, – om foreldreløse piker som dere ikke gir det de har krav på, men ønsker å gifte dere med, og om hjelpeløse barn, – at dere viser rettferd og rimelighet mot de foreldreløse. Det dere gjør av godt, – Gud vet det. (Koranen 4: 126)

3.1 Innledning

Historien bak *fatwa* og *ifta* strekker seg tilbake til Muhammads tid, og han kan kalles den første *mufti*. Muhammad fikk spørsmål fra de troende, og mottok så åpenbaringer som inneholdt svar. Disse svarene ble til deler av Koranen, som i eksemplene over (Masud *et al.* 1996).

I dette kapittelet vil jeg gå litt dypere inn i litteratur om *fatwa*. Selv om oppgaven min fokuserer på *fatwaer* blant muslimer i Bergen, mener jeg det kan være viktig for helhetsforståelsen av oppgaven å få en litt dypere introduksjon til temaet *fatwa*. På denne måten får jeg også muligheten til å sette oppgaven min inn i en kontekst. Denne konteksten kan være hele *fatwa*-diskursen, men også underdiskurser som *sharia* i Europa og *fatwaer* i ikke-muslimske land. Slik kan oppgaven min være et innspill og bidrag til islamforskningen når det gjelder islam og muslimer i Europa, og da spesielt i Norge.

I seksjon 3.2 vil jeg derfor ta for meg utvalgt litteratur om *sharia* og islamsk lov, og se hvordan begrepet *fatwa* blir presentert i disse.

I seksjon 3.3 skal jeg så ta opp påvirkningen fra ikke-muslimske sedvaner. Her går jeg inn på *fatwa*-situasjonen som er litt mer relevant for min kontekst, nemlig *fatwa* og *ifta* i Europa og islamsk normativ adferd i ikke-muslimske land. Her vil jeg blant annet ta for meg *fiqh al-aqalliyat* – 'minoritetens rettsvitenskap' – som er blitt et hyppigere brukt begrep i *sharia*-forskningen de siste årene enn tidligere. En overvekt av *fatwa*-forskning i Vesten fokuserer på al-Qaradawi, The European Council for Fatwa and Research og deres metodologi og innflytelse. Dermed vil seksjon 3.3 om *fatwa* i Vesten dreie seg mye om disse nettopp på grunn av eksemplifiseringen i den aktuelle litteraturen.

3.2 I islamforskningen: *fatwa*

Et av målene i oppgaven min er å finne ut hva informantene mine selv legger i *fatwa*-begrepet gjennom å be om definisjoner og eksempler. Aller først vil jeg se på hvordan islam- og *sharia*-forskere definerer begrepet. Dette av to grunner: *For det første* fordi det kan utgjøre en bakgrunn og kontekst til mine informanternes svar senere i oppgaven, og *for det andre* fordi det gir meg mulighet til å introdusere litteraturen jeg bruker i oppgaven.

Islamforsker Wael B. Hallaq definerer *fatwa* i sin enkleste form som et spørsmål (*istifta*) til en juridisk lærd (*mufti*), sammen med svaret fra den lærde (*jawab*). Når svaret blir skrevet på et papir – som er den tradisjonelle praksisen – blir papiret kalt *ruqat al-istifta* eller *kitab al-istifta*, og hvis svaret blir skrevet på det samme papiret som spørsmålet, kalles det for *ruqat al-fatwa* (1994: 31). I artikkelen «From Fatwas to Furu: Growth and Change in Islamic Substantive Law» hevder Hallaq at *fatwaer* har øvet stor innflytelse på helheten av islamsk lov og utviklingen av den juridiske doktrinen, spesielt gjennom samleleverker. Derfor kan man si at Hallaq i bredere forstand ser på *fatwa* som et doktrineskapende element, i tillegg til som juridisk diskurs. Hallaq er dermed en av de islamviterne som vektlegger *fatwaens* betydning i det store bildet: Han mener at *fatwaen* har måttet bære en del ansvar for den juridiske doktrinens vekst og forandring i skolene, og han foreslår at vi forandrer vår definisjon av islamsk lov fra *juristisk lov* til *muftiens lov* (Hallaq 1994: 65). Dette er et ganske sterkt forslag, siden *muftier* i teorien ikke har mulighet til å gjøre noen lov bindende uten en *qadi*.

Jakob Skovgaard-Petersen definerer i boken *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dar al-ifta* (1997) en *fatwa* som «et autoritativt standpunkt fra en spesialist i en sak hvor en muslim har vært i tvil om et anliggende som har med religion, etikk eller lov å gjøre» (1997: 1). Dermed blir *fatwaen* et resultat av en konsultasjon. Skovgaard-Petersen påpeker at *ifta* er like gammel som islam selv, og han sier seg enig med Joseph Schacht (1964: 74) i at den doktrinelle utviklingen av islamsk lov i stor grad skyldes *muftienes* aktiviteter (1997: 2), jf. Wael B. Hallaq ovenfor.

Masud, Messick og Powers (1996) gir en mer funksjonell definisjon på *fatwa* i boken *Islamic legal interpretation: muftis and their fatwas*. Her lager de et skille. På den ene siden plasserer de lovens grener (*furu al-fiqh*) og lovens metodologi og kilder (*usul al-fiqh*) – to ting de kategoriserer som teoretiske aspekt ved islamsk lov, og som i hovedsak består av litteratur. På den andre siden derimot, befinner det praktiske aspektet ved islamsk lov seg, konstituert gjennom «fatwas issued by muftis in response to questions posed by individuals in connection with ongoing human affairs» (1996: 4). Forfatterne levner ingen tvil om at *fatwaen* var viktig,

spesielt i den formative perioden ved siden av *usul al-fiqh*. De vektlegger også det faktum at Muhammad selv var et slags medium for *fatwaer* (se sitatene øverst i dette kapittelet for eksempler), og at den litterære strukturen²⁰ i disse nærmest ble malen for den senere *fatwa*-produksjonen (1996: 5).

Knut Vikør skriver i sin bok *Mellom Gud og stat. Ei historie om islamsk rettsvesen* (2003) om *fatwa* og *muftien*. Her opererer han, i likhet med Masud, Messick og Powers, med en todeling av islamsk lov, men hans fokus ligger på *sharias* institusjoner: På *den ene* siden setter han *qadien*, dommeren, som dømmer i konkrete saker i en rettssal, og *qadiens* dom er bindende. På *den andre* siden setter Vikør *muftien*, den rettslærde, som klargjør lovgrunnlaget gjennom *fatwaer* i rettssaker hvis dommeren eller noen av partene ber ham om det (2003: 138). Mens *qadien* alltid står overfor to parter – saksøker og saksøkt – står *muftien* bare overfor én part, den som ber om råd (2003: 138). Vikør påpeker at det tradisjonelt har eksistert tre typer *fatwaer*: juridiske, politiske og private. Det er de sistnevnte som er i sentrum for min oppgave, og Vikør beskriver private *fatwaer* som «spørsmål stilt av individuelle troende om problemer i ritualer eller andre deler av religionslivet» med *muftien* som religiøs rådgiver (2003: 138). Vikør sier videre at private *fatwaer* som oftest omhandler temaer fra *sharias ibadat*-del, forholdet mellom Gud og mennesker (2003: 138).²¹

De politiske *fatwaene* fremstår som en variant av de private, bare at det her er en sultan, hersker eller annen politisk aktør som ber om tilslutning til en politisk handling han har tenkt å gjennomføre. Dette er for å få et slags 'godkjent-stempel' fra en lærd i religiøs lov å skilte med – en sakralisering av sitt standpunkt eller sin handling (2003: 138-139). Den siste typen *fatwa*, den juridiske, har historisk vært den mest utbredte typen. Det er denne som har vært aktuell i tilfeller hvor stridende parter ber en *mufti* om å komme med en mening om en sak, hvor konsekvensen i praksis kan bli at en eventuell rettssak frafalles. Hvis det likevel skulle gå til rettssak, er *muftiens* jobb å klargjøre lovgrunnlaget dommeren skal dømme ut ifra.

Sadik al-Azm, professor emeritus ved Universitetet i Damaskus tar opp Khomeinis dødsdom over Salman Rushdie og debatten om hvorvidt denne var en *fatwa* eller ikke i «The Satanic Verses Post Festum – The Global, The Local, The Literary» (2000). Han sier at «from the very start the 'fatwa' did not read as a fatwa at all [...] It simply had neither the form nor the feel nor the texture of what Muslims – both Sunni and Shii – would generally recognize as a fatwa» (2000: 54). Han fortsetter med å hevde at «a fatwa is a responsa, a dispensation or a reply to a query concerning the problems, paradoxes, anomalies that life constantly throws up

²⁰ «When they ask you *yas'alūnaka* concerning . . . Say . . . » (fra Koranen, i Masud *et. al.* 1996: 5).

²¹ I motsetning til *shariaens muamalat*-del som dreier seg om forholdet menneskene seg imellom.

in the face of the faithful, be they the high and mighty or the poor and humble» (2000: 55). Al-Azm tar også opp poenget med at en *muftis fatwa* ikke er bindende hos andre enn dem som anerkjenner han som en juridisk rådgiver (2000: 55).

Andre islamforskere som nevner *fatwa*-begrepet er bl.a. Mathias Rohe, Alexandre Caeiro, og Amalia Zomeño. Rohe definerer begrepet som «legal expert opinion» (Rohe 2004: 329), mens Caeiro kaller det «an Islamic ruling (*fatwa*)» (Caeiro 2003: 2) eller «Islamic non-binding opinions, or *fatwas*» (Caeiro 2006: 661). Amalia Zomeño sin definisjon er «en historie hvor en muslim forteller en autoritativ jurist om et problem som har med loven å gjøre; juristen reagerer så med å gi sin mening og kommer med et løsningsforslag til problemet» (Zomeño 2008: 25, min oversettelse).

3.3 Fatwaens nye kontekster og *fiqh al-aqalliyat*

Det er nok ikke galt å anta at *fatwaer* kan spille en større rolle for muslimer i ikke-muslimske land i dag enn den gjorde for noen årtier tilbake. Dette har flere årsaker, bl.a. at det i dag er langt flere muslimer som bosetter seg i Europa. De færreste reagerer hvis de treffer en kvinne med *hijab* på gaten. Dessuten er de praktiske muligheter for å få en *fatwa* mye bedre i dag enn tidligere, fordi mange i dag har tilgang til Internett. Å ringe fra Norge for å snakke med sin imam i hjembyen er heller ikke lenger vanskelig, men kan tvert i mot være helt uproblematisk. Det som til slutt har vært med på å alminneliggjøre *ifta* de siste årene, er det faktum at lærde som gir *fatwaer* tar i betraktning at *mustaftien* – muslimen som ber om en *fatwa* – ikke bor i et muslimsk land, og dermed kommer nye metodologiske hensyn inn i bildet. Et eksempel er *fiqh al-aqalliyat*, som betyr 'minoritetens rettsvitenskap'. Et annet eksempel er *taysir*²² (eng. *facility*) som jeg kommer tilbake til nedenfor.

Å flytte til et ukjent land med en fremmed kultur kan være vanskelig. Å være religiøs og flytte til en fremmed kultur kan være enda vanskeligere. Spesielt når ens religiøse tro og praksis har dype røtter – praktisk og politisk – i en helt annen kultur. En religion som islam som naturlig assosieres med Midtøsten, Asia og Nord-Afrika vil antageligvis ha større mulighet for utfoldelse i dagliglivet i disse områdene enn for eksempel i Norge. Dette har flere grunner, men en av de mest åpenbare er at offentlig utøvelse av religion i et relativt sekulært land som Norge – til tross for statsreligion – ikke vil være like dypt forankret. Dette blir ekstra tydelig dersom vi sammenligner søndagens kirkeklokker med *muadhhines* røst som

²² Kommer fra *yusr* som betyr 'lett', *taysir* betyr 'å gjøre det lett'.

runger fem ganger daglig i muslimske byer, for å kalle de troende til bønn og religiøs kontemplasjon. Her kan vi se en forbindelse mellom det praktiske og kulturelle. Tilretteleggingen for ortopraksi er større i et land hvor det religiøse er så integrert i dagliglivet at kallelse til bønn utgjør en del av bybildet. Det forventes muligens også at man da i større grad utøver religiøs praksis.

Det er altså forskjeller på hvordan religion utspilles i det offentlige rom når man sammenligner for eksempel Bergen med en 'muslimsk by'. I et land med en annen kultur står muslimer overfor store utfordringer i sin nye livssituasjon. Muligheter for å få personlige råd fra muslimske lærde blir mindre, samtidig som etterspørselen gjerne går opp. En konsekvens av dette er at mange dermed henvender seg til sider på Internett som støttes eller blir drevet av muslimske lærde, og stiller spørsmål til disse. Ifølge Shayk Abdallah bin Bayyah (2004) er *fatwa*-institusjonen den viktigste for muslimer som minoritet. Shaykh Abdallah er medlem av The European Council for Fatwa and Research (ECFR). ECFR er en institusjon som utsteder *fatwaer* som er spesielt myntet på europeiske muslimer. Rådet ledes av Yusuf al-Qaradawi, hvis 'varemerke' er *taysir*. *Taysir*, og sedvane som i realiteten er like gammel som islam selv, har nå fått ny betydning i 'den nye rettsvitenskapen'. Sedvane kan i dag bety 'europeisk, og i utgangspunktet ikke-muslimsk adferd', og kombinasjonen mellom *taysir* og sedvane er ECFRs arbeidsmåte. Dette har med *fiqh al-aqalliyat* å gjøre, 'minoritetens rettsvitenskap', som henspiller på kontekstualisering av den muslimske identiteten, og hensynet en *fatwa* må ta for ikke å fremmedgjøre muslimer i Europa (Caeiro 2003: 4). Dette kan tyde på en oppblomstring av *muftiens* rolle. Han er nå ikke bare en 'rådgiver', men også en slags skaper og opprettholder av en 'europeisk islam'.

Det finnes både kulturelle og politiske impulser fra muslimske land som kan bidra til å påvirke muslimers tilpasning til sekulære samfunn (se Cesari 2005). Ira Lapidus argumenterer for at det har vært to islamske paradigmer i den førmoderne æraen, og det første av disse paradigmene, det Lapidus kaller *the golden age*, er noe mange muslimske bevegelser kjemper for å få tilbake i dag. Han oppsummerer modellene for den islamske staten slik:

One was of an integral state and society unified under the political and moral leadership of a charismatic religious teacher; the other, of a society divided between state and religious institutions and differentiated political and religious elites, the latter being the custodians of the true Islam. (Lapidus 1992: 13)

Til tross for at den andre modellen impliserer at politikk og styre var preget av sekulære prinsipper, var det likevel en viss forventning om at landet skulle være religiøst forankret, for eksempel gjennom loven.

Mer enn en tredjedel av verdens muslimer lever som minoriteter i ikke-muslimske land, og i 1994 startet North American Fiqh Council (NAFC) et prosjekt som skulle utvikle en rettsvitenskap (*fiqh*) for nettopp disse (Masud 2005) – *fiqh al-aqalliyat*. Årsaken var uklarheter når det for eksempel gjaldt skilsmisseprosedyrer, og en del amerikanske muslimer var usikre på om de burde delta i politiske valg, siden det kunne innebære en slags 'allianse' med ikke-muslimer. Mange ba dermed om *fatwaer* fra NAFC. Lederen for rådet, Taha Jabir al-Alwani, uttalte at den muslimske minoriteten i USA ikke var forpliktet «to uphold Islamic symbols of faith in a secular state, except to the extent permissible within that state» (Masud 2005). Denne uttalelsen fikk negative mottagelser fra noen hold, og Alwani ble beskyldt for å fremme en rettsvitenskap som egentlig var et komplott for å splitte islam (Masud 2005).

To saudiarabiske *muftier* ga i 1998 ut boken *Fatwas Regarding Muslims Living as Minorities* hvis budskap antok at muslimer i ikke-muslimske land bare hadde tilhold der midlertidig, og at de ville re-emigrere tilbake til sine hjemland innen en viss tid. I mellomtiden måtte disse muslimene forsvare sin kultur og religiøsitet ved å isolere seg fra samfunnet i vertslandet, mente forfatterne (Masud 2005).

Året før denne boken kom ut, ble The European Council for Fatwa and Research opprettet. Siden 1997 har ECFR vært den muslimske minoriteten i Europas eneste klare autoritetsinstitusjon i umiddelbar nærhet. Rådet har fått rykte på seg for å utøve «enorm innflytelse over hvordan europeiske muslimer lever sine liv» (leder, A-Magasinet.no 2008), og dets leder, Yusuf al-Qaradawi skal være «farligere enn Osama bin Laden, fordi Qaradawi er i stand til å mobilisere millioner i løpet av noen timer» (Olsen 2007). Dette tilsier at han er en veldig respektert person, som de fleste vil lytte til. I analysen min vil jeg se på hva noen muslimer i Bergen mener om Qaradawi og ECFR.

Uansett hvilken autoritet disse i realiteten innehar, vil jeg hevde at Qaradawi og ECFR er gode eksempler på lærde som benytter seg av *taysir* og *fiqh al-aqalliyat*. ECFR representerer ifølge Caeiro et forsøk på å fylle hullet etter autoriteter i Vest-Europa, ved hjelp av karismatiske personligheter fra den islamske verden og bruken av en ny type *ijtihad* som vektlegger minoritetsstatusen til de europeiske muslimene (Caeiro 2003: 2). ECFR er nok derfor den eneste institusjonen som kan tillate seg å tale på vegne av Europas muslimer.

Spesielt for Europa er at sekularisme ofte oppfattes som en norm. Når muslimske minoriteter uttrykker ønske om offentlig anerkjennelse for utøvelse av sin religiøse praksis, sees dette iblant på som en trussel mot denne normen. Dessuten er fraværet av institusjonaliserte autoriteter i diaspora et problem for mange muslimer, noe som delvis kan forklare hvorfor *fatwaer* har blitt så utbredt i for eksempel Europa.

Det fins mange ting en muslim kan se seg nødt til å be om råd om i et ikke-muslimsk land. Ett eksempel er hvordan en kan utføre *salat* – rituell bønn – ved soloppgang og solnedgang i et land med midnattssol og mørketid. En *fatwa* kan da foreslå at man må bestemme et fast klokkeslett og bruke dette om sommeren og om vinteren (Vikør 1999). Å få et slikt råd gjør det mulig for praktiserende muslimer å utføre religiøs praksis på en alternativ måte, men samtidig være 'gode muslimer'.

Muftien fungerer altså ikke i dag bare som viktig deltaker i diskursen om islam i land med muslimsk majoritet. Han spiller også en viktig rolle i en tidsalder hvor mange muslimer lever i land der de selv er en minoritet. I forbindelse med den økende muslimske immigrasjonen til Europa siden 1970-årene, har det oppstått et behov for islamske lærde med kunnskap om en islamsk levemåte i Vesten.

3.4 Oppsummering

I dette kapitlet har jeg sett på *fatwa*-definisjoner og 'fenomenet' *fatwaer* i Vesten, spesielt Europa. I neste kapittel skal jeg gjøre rede for lovbegrepet og se på noen teoretiske perspektiver på lov og jurister. Samtidig skal jeg plassere *fatwa* og *ifta* i normative teorier om lov, og diskutere lov og rettspraksis i henhold til teori og praksis.

4. Lov i praksis

4.1 Innledning

Siden min masteroppgave handler om muslimsk lovpraksis i Bergen, skal dette kapitlet dreie seg om lov i praksis i forhold til lov i teorien. Hvordan kan *fatwa* og *ifta* settes inn i *normative* teorier om lov? Er det store forskjeller mellom lov i teori og praksis? Den første delen vil fokusere på prosesser forbundet med lov: rettferdighet og legitimitet i produksjonen av lov, og forskjellige typer lovsystem i implementeringen av lov – ‘vestlige’ ved siden av ‘det islamske’.

Den andre delen vil handle om aspekter ved og konsekvenser av lov, hvor jeg skal plassere *fatwa* og *ifta* som empiri inn i teorier om lov. Noen av disse vil være normative teorier, og ved å trekke paralleller fra *fatwa* og *ifta* inn i disse, vil jeg bruke dem som eksempler på lov i praksis. Dette gjelder spesielt ‘4.3.1 Tre forståelser av lov’, og ‘4.3.2 Konsistens – lovens ideal?’. I ‘4.3.3 *Bargaining for reality*’ skal jeg ta opp kulturelle antagelser som ligger til grunn for juridiske handlinger og valg – enten det er dommere, advokater eller ‘lekfolk’ som medvirker. I ‘4.3.4 *Legal truth*’ skal jeg drøfte de videre konsekvensene implementering og bruk av lov kan medføre.

Årsaken til at jeg har valgt juridisk antropologi som teoretisk ramme er at disiplinen gir gode muligheter for å se på lov i praksis, og å avdekke eventuelle forskjeller mellom teori og praksis.

4.2 Hva er lov – fra konsept til realitet

Det vil antageligvis eksistere en form for måte å unngå uorden og kaos på i alle samfunn, og vi kjenner denne måten som ‘lov’. Å definere ‘lov’ kan være vrient. I kapittel en, under seksjon 1.1, nevnte jeg et syn på hva ‘lov’ kan være: et sett av regler som implementeres av institusjonelle hold. I tilfellet med *ifta* er det da *muftien* som vil være ‘institusjonen’. En funksjonell definisjon av lov kan være ‘noe som tjener som holdepunkt for hva man har lov, eller ikke lov, til å gjøre i et samfunn’. Den handler om hvilke rettigheter, friheter og plikter menneskene har, og den redegjør for hva som er legitim menneskelig adferd. Lov forteller borgere hva de *ikke* kan gjøre, og hva de har *rett til* å gjøre. Dette er det jeg vil ta utgangspunkt i.

Når det gjelder religiøse lover har disse de samme funksjonene som de ovennevnte når det gjelder å informere om rettigheter, friheter og plikter. Forskjellen til ‘verdslige’ lover er

likevel at om man bryter med sistnevnte, kan det også få 'ytre' konsekvenser: Man blir straffet for å ha begått en forbrytelse mot samfunnet og medborgere. Bryter man derimot en religiøs lov blir straffen også postulert på et overmenneskelig nivå – man kan bli straffet av en guddom, og miste muligheten for frelse. På denne måten blir religiøs lov mer altomfattende: Den styrer ikke bare i livet, men får også konsekvenser for livet etter døden.

Islamsk lov innebærer ikke bare friheter, rettigheter og plikter. Knut Vikør deler den inn i to hovedkategorier: lover om *hvordan* en ting skal utføres, og lover *om* det er rett eller galt å utføre en bestemt handling (Vikør 2003: 45). Sistnevnte, som kalles «om-reglene», kan igjen inndeles i fem kategorier, hvor de tre første er *halal*, tillatt (Vikør 2003: 46). *Den første* underkategorien inneholder regler om det som er påkrevd – slike som det er synd å la være å gjøre (*fard / wajib*) (Vikør 2003: 45). Eksempler er *jihad*, bønn og faste, eller det at *noen* i samfunnet må ha lærdom om islam, selv om ikke alle trenger det (Vikør 2003: 45). *Den andre* underkategorien er det som er tilrådet en å gjøre, men som ikke er synd å la være (*mandub*), for eksempel bønn utenfor de faste tidene (Vikør 2003: 45). *I den tredje* fins det ting som verken er tilrådet eller frarådet (*mubah*), og *i den fjerde* finnes ting som er frarådet eller 'frastøtende' å gjøre, men ikke direkte syndig (*makruh*) (Vikør 2003: 46). *Den femte* underkategorien er det som er forbudt og syndig å gjøre, *haram* (Vikør 2003: 46).

4.2.1 Rettferdighet og legitimitet

I forhold til begrepet 'lov' kommer man ikke utenom 'rettferdighets'-begrepet – på engelsk *justice*. Rettferdighet skal ligge i loven, og den skal straffe og gi oppreisning til de som ifølge loven har fortjent det. Men er dette et universelt begrep, eller må det sees på som noe relativt? Er rettferdighet det samme for alle? Svaret på dette vil avhenge av menneskesyn, verdier, normer og lover i de aktuelle samfunn.

Det finnes to hovedtyper rettferdighet i juridiske prosesser som skal være med å bygge moralske elementer inn i loven. Den første typen rettferdighet er 'prosessuell rettferdighet'²³, hvis felt er hvordan regler lages og appliseres. Her er prosedyren for *hvordan* lover blir laget i fokus, og ikke *hva* som blir laget. Her finnes det forskjellige teorier, men i hovedsak er det to som står over andre: filosofen John Rawls' 'justice as fairness'-prinsipp,²⁴ eller å ta

²³ På engelsk: *procedural law*: Procedural law provides the «process» that the case will go through (whether it goes to trial or not). The procedural law determines how a proceeding concerning the enforcement of substantive law will occur (*criminal-law.freeadvice.com*)

²⁴ Ifølge Rawls bør vi tenke oss at vi står bak et slør av uvitenhet (*veil of ignorance*) hvor vi ikke aner hvilke økonomiske, fysiske eller psykiske forutsetninger vi har i livet. Dermed vil vi lage helt rettferdige lover og regler som ikke er formet av standpunkter og fordommer vi i utgangspunktet måtte ha.

utgangspunkt i at vi vet alt, slik at vi kan vite hva som er det mest rettferdige utfallet i spesifikke saker (Heywood 2004: 173-174). Det er likevel ikke nok med prosessuell rettferdighet for å møte kravene om juridisk rettferdighet. Lover som hindrer minoritetsgrupper fra å eie landområder blir ikke rettferdiggjort av at dommere og rettsaler følger loven og er upartiske i saken. Innholdet i loven må derfor bedømmes i lys av essensiell (substansiell) eller 'konkret rettferdighet'²⁵ (Heywood 2004: 176). Lloyd definerte essensiell rettferdighet som «the scale of values which, on whatever basis, we choose to accept as providing the criterion by which we judge all human rules of conduct, whether legal or non-legal, as being good or bad, just or unjust» (Lloyd 1966: 118). Altså vil disse være avgjørende med hensyn til lovens legitimitet.

Peter Fitzpatrick (1992) hevder at:

law as a unified entity can only be reconciled with its contradictory existences if we see it as myth. (...) Modern law, after all, was formed in the very denial of that mythic realm which had so deluded the pre-moderns. Such a denial typifies a renewed and now modern mythology (Fitzpatrick 1992: 1)

Han følger opp med å argumentere for at lov i det moderne / postmoderne samfunn i prinsippet ikke skiller seg fra eldre lover, for eksempel fra lover som Mosebøkene eller aboriginsk lov, som baserer seg på mytologi (1992: 15). Lovene vi har i dag er like mye – eller like lite – skapt av oss selv som de lovene vi kaller 'eldgamle' og mytologisk forankret. Disse har sine røtter i historier om de respektive folks opphav og identitet. I dag er skapelsesmyter og andre narrativer noe vi gjerne kategoriserer som overtro og mytisk. De er stort sett satt til side i lovprosesser, men man kan likevel se at Fitzpatrick har et poeng i forhold til dagens nasjonalstater, jf. Benedict Andersons *imagined communities*²⁶.

Hvis vi ser på alle lovene vi kjenner i dag, ser vi at disse gjenspeiler eller oppsummerer folket:²⁷ Uansett hvor gamle lovene er, er de forankret i det fellesskapet innbyggerne bevisst eller ubevisst føler, enten historisk eller i nåtid, og det punktet som gjerne skaper splid, er når lovene forandres. Som en integrert part i kulturen er ikke det sosiale fenomenet vi kaller lov en statisk enhet: Hvis kulturen, nasjonen eller staten går gjennom forandring, vil også loven forandres, som en konsekvens av dette – naturlig over tid eller som polemisk reaksjon.

²⁵ På engelsk: *substantive law*: Substantive law defines how the facts in the case will be handled, as well as how the crime is to be charged. In essence, it deals with the «substance» of the matter (*criminal-law.freeadvice.com*)

²⁶ «Imagined communities» er en teori av Benedict Anderson som slår fast at stater er sosialt konstruerte samfunn. Hans bok med samme navn kom ut i 1983.

²⁷ Unntak kan forekomme. Særlig hvis et annet land gjennom kolonisering, imperialisme etc. har kommet utenfra og innført nye lover eller nye lovsystemer.

For at folk skal oppleve loven som bindende og legitim, må den innebære elementer som gjenspeiler deres moral, jf. essensiell rettferdighet nevnt over. De må mene at loven er rimelig rettferdig, for hvis folk mener at selve loven er urettferdig, kan den være roten til uro. Jeg tror man kan snakke om en balansegang mellom (1) den loven folk *vil ha*, og (2) den man *trenger å ha* når det gjelder all slags lov: De som tilhører et samfunn *trenger* en form for lov for å unngå for høy grad av splid, forbrytelser og annet som påvirker samfunnet og dets medlemmer destruktivt. Samtidig må ikke loven være for 'enkel', eller så hard at den grenser til utopi, for da vil folk falle fra og ikke respektere eller akseptere loven som legitim. I forhold til *fatwa* kan man si at de juridiske uttalelsene fra *muftier* (1) må være enkle, slik at de kan følges uten at man kommer i fare for å bli skadet eller å skade andre, men (2) de må også ha et innhold som ikke gjør dem overflødige, ved at de faktisk spiller en rolle som legitimering for rett praksis, og hjelper muslimene å forholde seg til sin lov på en god måte. Naturligvis vil disse parametrene variere når det gjelder *hvilke fatwaer* som betyr *hva* for *hvem*.

4.2.2 Kodifisert lov, *common law* – og islamsk lov.

Lov kan opptre i forskjellige typer system, deriblant kodifisert lov og sedvanerett, *common law*. I Norge er kodifisert lov det ordinære, og når en dommer avgir dom i norske rettssaler, gjør han i teorien dette på grunnlag av boken *Norske Lover*. Når en dommer skal avgi en dom i Storbritannia slår han ikke opp i en kodifisert lov, men søker seg først og fremst gjennom et antall dommer som er avgitt på lignende situasjoner tidligere. Slik blir dommen avgjort ved sedvanepriippet. Dette er de to vanligste lovformene i vestlig forstand, hvor begge innehar elementer av kanonisering, siden presedensene i *common law*-systemet i praksis etter hvert vil bli kodifiserte – om så kun midlertidig. Jan Assmann mener at: «[T]exts are not merely written down: their authority is increased (...) once it has reached its final state, the historical development of the text is forgotten» (2006: 64).

Av og til kommer det fram oppfatninger om at *sharia* er en koherent lovgivning som bare 'kan innføres' på et gitt tidspunkt. Dette får islamsk lov til å høres ut som en kodifisert lovbok. Selv om det finnes utgivelser av for eksempel de fire store sunniskolenes grunnleggende regler i bokform, er ikke *sharia* helt fastlagt. Den islamske loven består kun av åpenbaringskilder og en metodologi for å lage regler ut av kildene. Selv i muslimske land vil det oppstå vanskeligheter med å 'innføre' islamsk lov i alle samfunnslag, og som oftest vil

den heller inngå i landets generelle lovgivning, eller ligge til grunn for denne (Vikør 2003: 14).²⁸

Islamsk lov konstituerer dermed en tredje type lov i tillegg til kodifisert lov og sedvane. Ifølge Knut Vikør er islamsk lov en 'juristisk lov' på grunn av juristenes betydningsfulle rolle for den islamske lov og rettspraksis (Vikør 2003: 18-19). *Muftienes* og *mujtahidenes* arbeid er å klargjøre lover og levereregler kontinuerlig, ved hjelp av sin kunnskap om islamsk lov. I praksis vil de som oftest se etter i gamle *fatwaer* (Vikør 2003: 20), men nye utfordringer for muslimer – relatert til for eksempel moderne teknologi eller forskning – har behov for *ijtihad*. Dette medfører at islamsk rettspraksis inneholder både kodifisert lov, sedvanerett og juristisk lov. Wael B. Hallaq forklarer dynamikken i islamsk lov på denne måten:

Modern Islamicist scholarship maintains that after the formative period Islamic substantive law became increasingly rigid, eventually losing touch with political, social, and economic developments. This view has remained in force despite the fact that some scholars have acknowledged that *fatwas* dealing with new issues were incorporated into subsequent manuals of substantive law. [...] I argue that [...] *fatwas* not only were incorporated on a regular basis into these manuals, but also were instrumental in bringing about legal change by updating the corpus of substantial law. (Hallaq 1994: 29)

Hallaq mener at *fatwaene* har bidratt til å utvikle islamsk lov, og forhindret en stagnasjon. Den juridiske grenen *ifta*, og *muftiene* som utøver den i praksis, er dermed høyst medansvarlige for vekst og forandringer i lovskolenes juridiske doktriner (1994: 65).

4.3 Lov i praksis – aspekter og konsekvenser: å plassere *fatwa* og *ifta* i teorier om lov

4.3.1 Tre tilnærminger til lov

Llewelyn og Hoebel (1941) har foreslått:

...three possible ways one may conceive of manifestations (or form) of law: first, as *abstract rules* that either form the content of legal codifications in literate societies or are found as a set of verbalized ideals in the repository of the minds of knowledgeable individuals in a nonliterate society; second, as *patterns of actual behavior* of members of a society; and third, as *principles abstracted from decisions of legal authorities* passed while solving disputes within their groups. (Pospisil 1971: 19, min kursiv)

Disse tre tilnærmingene vil ikke kunne skilles helt fra hverandre. De vil alle innebære komponenter fra de andre, og de utelukker heller ikke eksistensen av andre måter å se lov på. Likevel har tendensen vært at i de fleste studier har tilnærmingen til lov falt innenfor en av disse tre kategoriene (Pospisil 1971: 20). Bakgrunnen for at jeg har med disse teoretiske

²⁸ I Egypt ble *sharia* i 1980 gitt status som «kilde for grunnloven». I praksis vil det si at nye lover skal lages i '*shariaens* ånd' (Vikør 2003: 226)

tilnærmingene til lov, er at jeg vil kunne drøfte *fatwa* og *ifta* i henhold til dem, og dermed eksemplifisere lov i praksis.

Den første tilnærmingen er ideologisk. Den består av regler, normer og ideelle mønstre (Llewelyn & Hoebel 1941: 20), og beskriver lov som *abstrakte (formelle) prinsipper*. De abstrakte og teoretiske reglene som denne veien innebærer kan altså både være manifestert i kodifiserte lover for mennesker *eller* i hukommelsen til individer med kyndighet innenfor lov i samfunnet det gjelder. Denne retningen representerer de største juridiske tradisjonene i Vest-Europa – spesielt på kontinentet – og Leopold Pospisil kaller den «Europe's 'folk category of law'» (1971: 20). Denne ideologien har røtter tilbake til Babylonia og Hammurabi, og til opprinnelsen av naturlig lov (ca. 2000 år fvt.). Den innebærer en konseptualisering av lov som ble sett på som universelt appliserbar og «an abstract divine command to all mankind» (Needham 1956: 533).

Empirien som brukes for å illustrere denne tilnærmingen, er gammel romersk lov som hadde sitt utgangspunkt i De tolv tavlers lov (*Lex Duodecim Tabularum*) som bestod av et sett abstrakte prinsipper. Likevel var ikke de romerske juristene bundet. Tavlene ble ansett som et rammeverk med rom for tolkning som var betinget av hvilken type ordskifter som forekom og behøvde løsninger. De skulle hjelpe juristen til å skrive hans *responsa prudentium*, som konstituerte et juridisk råd til partene i disputten (Maine 1875: 29). Magistratene – juristene med størst autoritet til å håndheve lovene – var ofte utnevnt politisk, noe som førte til at de var noe avhengige av at juristene under dem produserte juridiske råd når det oppstod uenigheter. Juristers oppfatninger om særskilte ting ble til slutt en av de viktigste kildene til romersk lov. Den romerske loven kan altså sies å være mer en lov av spesifikke saker, enn en lov konstituert av prinsipielle regler (Pospisil 1971: 21). Praetorens edikt instruerte dommeren, og la premisser for bedømmelsen av saker. Den overløt til dommeren om han ville følge rådene, i likhet med *qadien* i islam. Følger *qadien fatwaer*?

Fatwaene som gis, selv innenfor de samme lovskolene, kan variere, fordi *muftiens fatwa* – i likhet med den romerske juristens *responsa prudentium* – skal inneholde råd basert på en lovgivning som består av fastsatte regler: Han må holde seg til sin lovskoles prinsipper, men skal samtidig gi et råd basert på det han mener er riktig om spesifikke saker, noe som kan føre til differanser fra de abstrakte reglene. Enda et likhetstrekk mellom *ifta* og rettspraksisen i Roma, var at den juridiske autoriteten som avga dommene kunne være politisk utnevnt. I det Vikør kaller 'det klassiske muslimske samfunnet' var det høyst ordinært at sultaner knyttet til seg dommere, *qadier* (Vikør 2003: 178). Disse dommerne hadde igjen *muftier* under seg til å

gi råd og veiledning til troende som havnet i ordskifter, men også til dommerne selv, noe som førte til ordtaket «ved Dommens dag vil *muftien* gå til Profeten og *qadien* til sultanen» (Vikør 2003: 180).

De romerske juristenes svar og konklusjoner i konfliktsituasjoner ble systematisert og samlet i kompendier. Disse ble etter hvert inkorporert videre i lovsamlinger som prinsipielle lover og regler (Maine 1963: 39), noe vi i stor grad også ser er blitt gjort med *muftienes fatwaer* (Hallaq 1994; Caeiro 2006; Skovgaard-Petersen 1997). Utsagnene til de romerske juristene kunne også bli brukt som presedenser, slik *fatwa*-samlinger er blitt. Altså var den romerske loven i *praksis* ikke en legalistisk og kodifisert lov (Pospisil 1971: 26), men heller en mer juridisk lov, som baserte seg på presedenser og jurister.

Både romersk og islamsk lov har til felles at det som metodologisk verktøy ble brukt analogi, i islamsk rettsvitenskap kalt *qiyas*. Det fantes to former: *Analogia legis* ble brukt for å trekke ut en effektiv årsak fra en tidligere lovregel, på samme måten som i vin-eksempelet i *fiqh*, der alkohol er den effektive årsaken som gjør annen alkoholholdig drikke *haram*. Jeg mener *analogia iuris* (Pospisil 1971: 22), den andre formen, kommer nærmest *ifta*-praksisen. Ved hjelp av denne ble det produsert nye prinsipper som var ment å være i samsvar med loven som helhet, og som var 'nye' fordi man ikke hadde erfaring med tilsvarende saker fra tidligere – en parallell til bl.a. *fatwa*-utstedelser til muslimer bosatte i Vesten.

Denne tilnærmingen til lov er legalistisk orientert, noe Leopold Pospisil påpeker. Han mener at legalismebegrepet innebærer en for stor vektlegging av abstrakte regler, og sier at disse blir ansett som «the objective revelation of the legislator's will, as the exclusive manifestation and source of law [...] Parties to disputes are viewed by legalists as playing a single role, namely, that specified in the rules» (Pospisil 1971: 22). Dette ser vi innen romersk lov og de juridiske rådene til romerske jurister, men også med hensyn til *fatwaer*. Et slik svart / hvitt-perspektiv på lov vil ikke kunne hjelpe oss når vi skal se på lov i praksis, fordi lov forandrer seg med tiden, og juridiske utfordringer i et samfunn vil være for kompliserte til å 'passes inn i roller'. Derfor vil denne tilnæringsmåten forbli en myte (Pospisil 1971: 22). Dette er også en svakhet ved den første måten å tilnærme seg lov i et samfunn på, da teori blir vektlagt for mye i henhold til praksis, og det behavioristiske aspektet mangler (Pospisil 1971: 37). Hva med de samfunn som ikke har et abstrakt lovprinsipp – er de lovløse?²⁹

Den andre måten Llewelyn og Hoebel påpeker som en mulighet for å tilnærme seg lov i et samfunn på, er bruk av *adferdsmønstre*, noe Eugen Ehrlich kalte *Lebendes Recht* (på eng.

²⁹ Se seksjon 1.4.2 for denne debatten innenfor juridisk antropologi.

living law): «Lebendes Recht ist vom Urkundeninhalte nicht das, was etwa die Gerichte bei der Entscheidung eines Rechtsstreites als verbindlich anerkennen, sondern nur das, woran sich die Parteien im Leben halten» (Ehrlich 1913: 401). Ifølge denne tilnærmingen er lov det som *egentlig* utspiller seg, uansett om den juridiske adferden strider mot en eventuell kodifisert lov. Altså blir det teoretiske aspektet forsømt til fordel for det behavioristiske, i motsetning til den første tilnærmingen som heller vektla prinsipielle lover.

En av de som arbeidet tettest opp mot Ehrlichs teori var Bronislaw Malinowski, som mente at lov og juridiske fenomener ikke er separate ting som eksisterer uavhengig av resten av det sosiale systemet i et samfunn eller stamme. Timasheff kritiserte Malinowskis oppfatning av lov, og mente at hvis forpliktelser virkelig er det essensielle kriteriet for lov, må for eksempel utfordringer til duellering i Frankrike på 1700-tallet ha vært loven, noe som ikke var tilfelle, siden disse kampene i seg selv var ulovlige og straffbare (Timasheff 1938).

The positive law governing all the phases of tribal life, consists then of a body of binding obligations, regarded as a right by one party and acknowledged as a duty by the other, kept in force by a specific mechanism of reciprocity³⁰ and publicity inherent in the structure of their society. (Malinowski 1959: 58)

Malinowskis oppfatning av lov kan trekkes inn mot begrepet i seksjon '4.3.3 *Bargaining for reality*' i den forstand at både han og Lawrence Rosen mener at forpliktelser og annen kulturelt betinget påvirkning utøver innflytelse over måten lov og rettspraksis utspiller seg på. Problemet med tilnærming til lov som adferdsmønster er at det behavioristiske aspektet blir vektlagt for mye, og dermed finnes ingen konkrete eller 'sikre' holdepunkter for hva lov egentlig er.

Den tredje og siste tilnærmingen er *prinsipper (eller abstrakte regler) som bygges ut av juridiske vedtak og domsavsigelser*. Dette innebærer en tilnærming til lov som har potensial til å være mer realistisk enn de to forrige. Oliver Wendell Holmes valgte en slik i sin tilnærming til lov i boken *The Path of the Law*: «The prophecies of what the courts will do in fact, and nothing more pretentious, are what I mean by the law» (Holmes 1867). I likhet med Malinowski mente han at loven ikke kunne skilles ut fra resten av sosiale fenomener, og at den var en integrert del i resten av kulturen – ikke et autonomt system av abstrakte regler i gamle kodekser (Pospisil 1971: 31).

³⁰ Malinowski var opptatt av lovens rasjonelle forankring, og mente at «gjensidighetens mekanismer» var basert på en «superrasjonell adferd» (Pospisil 1971: 30).

Denne tredje måten, hvor man tilnærmer seg lov som diakroniske avgjørelser i et samfunn, har flere fordeler. *For det første* overlater ikke juridiske vedtak og domsavsigelser noe rom for tolkninger: De legger klare grenser for hva som ansees som rett og galt, og hva som skal gjøres i hver situasjon (Pospisil 1971: 34). *For det andre* blir alle forandringer som måtte skje i loven reflektert i avgjørelsene, og på grunn av deres diakronistiske natur, oppdateres loven dermed automatisk (Pospisil 1971: 35). *For det tredje* blir ikke juridiske vedtak utdaterte. Samtiden gjenspeiles i vedtakene, og gjør dermed loven til en integrert del av resten av livet i samfunnet (Pospisil 1971: 35). Llewelyn og Hoebel hevder i denne sammenheng at «not only the making of new law and the effect of old, but the hold and the thrust of all other vital aspects of the culture, shine clear in the crucible of conflict» (Llewelyn & Hoebel 1941: 29). *For det fjerde*, gjennom ideen om juridisk presedens, innebærer prinsippene i for eksempel domsavsigelser et ideal – ikke bare for offentligheten, men også for myndighetene selv – for opprettholdelse av kontinuitet og stabilitet for loven (Pospisil 1971: 35).

Fatwaer passer godt inn i denne tredje måten å tilnærme seg lov på. De religiøs-juridiske rådene fra eksperter på islamsk lov er svært diakronistiske på mikro- og organisasjonsnivå, noe man blant annet ser i de såkalte *adab*³¹ *al-fatwa*-manualene. I disse finner man detaljkunnskaper om de institusjonelle betingelsene rundt *ifta*-praksisen, om det oppsto noen kriser under *mufti*-virket, og om dette førte til strukturendringer i den religiøse autoriteten (Caeiro 2006: 663).

Fatwaer er, *for det første*, svært klare og tydelige i sin tale om hva den troende som stiller spørsmålet må gjøre i den situasjonen han / hun er i, og tradisjonelt skal svaret i *fatwaer* kun bestå av et 'ja' eller 'nei'. Normer, men også avvik fra normene, beskrives eksplisitt i *muftienes* nedskrevne råd. *For det andre* oppdateres loven gjennom utstedelsen av *fatwaer*: *Fatwaer* er med på å gjøre loven organisk ved at nye problemer får nye forslag til løsninger hver dag. Gjennom dette får også *det tredje punktet* sin parallell til *ifta*, fordi loven gjøres til en integrert del av resten av samfunnet ved at dets samtid reflekteres i dens videre utforming. I *det fjerde punktet* kan også *fatwaer* opptre som ideal og utøve en rolle som presedenser.

Llewelyn og Hoebel konkluderer med at den beste tilnæringsmåten til lov, er den gjennom prinsipper (eller abstrakte regler) som bygges ut av juridiske vedtak og domsavsigelser. Jeg tror at den uansett er den beste måten å *dokumentere* lov og juridisk praksis på. Dette er fordi de prinsipielle lovene som samfunnet skal ordnes etter, er de lovene som faktisk blir brukt til dette formål. Hvis man bruker den praksisorienterte veien, med

³¹ *Adab* betyr disiplin/ trening/ etikette.

living law som tilnærming til lov, er man helt avhengig av å kunne observere for å kunne si noe om den, og det blir derfor vanskelig å skulle forske på hvordan lov fungerte i praksis århundrer tilbake, siden dokumentasjonen ikke vil være tilstrekkelig. I den ideologiske veien for å tilnærme seg lov bør man se like mye på *fatwaer* og *responsa prudentium* enn å se i kodifisert *sharia*-lov eller De tolv tavlens lov for å finne ut hvordan egentlig rettspraksis utspiller / utspilte seg. I denne tilnærmingen til lov er det ikke de formelle og abstrakte lovene i et samfunn som nødvendigvis blir brukt til å opprettholde ro og orden.

4.3.2 Konsistens – lovens ideal?

Tvetydighet i forhold til lov høres i utgangspunktet paradoksalt og selvmotsigende ut, og spesielt statslover skal være noe som i klartekst forteller oss hva som er hva. De skal ideelt sett ikke måtte tolkes. Dette er nok lettere sagt enn gjort, og til tross for at paragrafene i *Norske Lover* er formulert på den mest entydige og klare måten, kan de fleste lover tolkes på flere måter, avhengige av sammenheng og omstendigheter. Det er opp til dommeren og eventuelt en jury å fatte en beslutning på grunnlag av loven og sitt eget skjønn. Religiøs lov kan være et mer komplisert fenomen, spesielt når denne typen lover er overlevert verbalt, eller derivert ut av en bok som – av de troende – ansees som hellig og dets innhold uomtvistelig. Problemet med denne typen bøker er at de ofte består av tekster som er skapt i forskjellige tidsperioder, og dette kan føre til at lovklidene ikke er koherente og samstemte, som for eksempel Bibelen: Det gamle testamente setter hardt mot hardt, mens Det nye testamente ber de troende om å vende det annet kinn til. I Koranen legger åpenbaringene fra Mekka-tiden vekt på humanitet og forholdet mellom menneskene, mens åpenbaringene i Medina er hardere i form, og gjenspeiler Muhammad mer som en politisk leder som må forsvare sitt folk og sin tro. Også Jesus, som skal være forbilde for kristne når det gjelder nestekjærlighet og fred på jorden, viser seg fra flere sider i Det nye testamente.³²

Når det så gjelder *fatwaene* som utstedes til muslimer verden over hver eneste dag, varierer også disse i form, forum og budskap. I Koranen står ingen *ifta*-prosedyrer som mennesker skal følge. Derimot finnes det *ahadith* (ent. *hadith*) som nevner *fatwa* og religiøse avgjørelser. For eksempel disse i *Sahih Bukhari*:

³² Matt. 10:34-36. «Tro ikke at jeg er kommet for å bringe fred på jorden. Jeg er ikke kommet for å bringe fred, men sverd. Jeg er kommet for å sette skille: Sønn står mot far, datter mot mor, svigerdatter mot svigermor, og en manns husfolk er hans fiender.»

Narrated Abdullah: Allah's Apostle said, «Do not wish to be like anybody except in two cases: The case of a man whom Allah has given wealth and he spends it in the right way, and that of a man whom Allah has given religious wisdom (i.e., Qur'an and Sunna) and he gives his verdicts according to it and teaches it.» (*Sahih Bukhari*, bok 92, hadith nr. 419).

Narrated Abdullah bin Amr bin Al As: I heard Allah's Apostle saying, «Allah does not take away the knowledge, by taking it away from (the hearts of) the people, but takes it away by the death of the religious learned men till when none of the (religious learned men) remains, people will take as their leaders ignorant persons who when consulted will give their verdict without knowledge. So they will go astray and will lead the people astray.» (*Sahih Bukhari*, bok 3, hadith nr. 100)³³

Den andre av disse ble nevnt under en samtale om *fatwa* med en av *sunni*-imamene i Bergen. I begge *ahadith* manes det til forsiktighet ved utstedelse av religiøse avgjørelser: Den som ikke følger sin samvittighet og gir *fatwa* i beste mening vil ikke bare føre seg selv til en dårlig ende, men også andre. Synet på, og meningene om, dogmer og sannheter har til alle tider variert, og islams *madhahib* har alltid hatt sine uenigheter i ulike saker. Dette synspunktet utgjør prinsippet om *ikhtilaf*, som går ut på at disse ulikhetene faktisk er akseptable. Til tross for ulike meninger er det enighet om at loven skal være uttrykk for Guds vilje for menneskene og være basert på hans åpenbaring (Vikør 2003: 13). Konsekvensene av at lovskolene er uenige seg imellom når det gjelder lovgrunnlag og utvinning av lovregler, blir bl.a. at *fatwa*ene kan variere.

Shaykh Yusuf al-Qaradawi mener at mens de lærde kan velge mellom lovskoler, må *mustaftier* holde seg til én retning innen islam, og én *mufti*. Grunnen til dette er nettopp at *fatwa*er varierer slik de gjør, og at man lett kan 'velge og vrake' til man finner den *fatwa*en som passer en best. Al-Qaradawi sier videre at «man must be his own mufti» (Caeiro 2003:32), og henspiller på samvittigheten og ansvarsfølelsen til muslimer i dag: de må ta ansvar for seg selv, og skal ikke legge alt i hendene på lærde. De lærde har også et ansvar som innebærer å følge den kunnskapen som er gitt dem, og å videreformidle denne kunnskapen på den beste måten, jf. de to ovennevnte *ahadith*.

4.3.3 Bargaining for reality

Lawrence Rosens *bargaining for reality* (noen steder kalt *the negotiation for reality*) er tatt ut av hans *case-studie* av en *qadi*-domstol i Marokko (Rosen 1989). Målet hans er å vise at

³³ Hadith nr. 410 i bok 92 er lik denne: Narrated Abdullah bin Amr: I heard the Prophet saying, «Allah will not deprive you of knowledge after he has given it to you, but it will be taken away through the death of the religious learned men with their knowledge. Then there will remain ignorant people who, when consulted, will give verdicts according to their opinions whereby they will mislead others and go astray.» Alle de tre *ahadith* er hentet fra *searchtruth.com*.

kulturelle antagelser former dommeren på flere måter, og at det islamske lovsystemet er mer komplekst enn for eksempel Max Webers oppfatning av dette skulle tilsi.

Max Weber (1967) kalte islamsk lov for *Kadijustiz*, og fremstilte dette som et system hvor dommeren selv bestemmer uformelt 'ut fra sitt eget hode' hva som er rett og galt. I denne ånden skal en amerikansk dommer ha uttalt: «This is a court review, not a tribunal unbounded by rules. We do not sit like a kadi under a tree dispensing justice according to considerations of individual expediency», mens en engelsk dommer – i forbindelse med at han selv ikke hadde noen klare regler å følge i en sak – sa at «there are no principles on which he [the *qadi*] is directed to act. He has to do the best he can in these circumstances, having no rules of law to guide him» (Rosen 1989: 58). I «Kadijustiz or Qadi-Justice?» tar David S. Powers (1994) opp denne problematikken. Han mener helt klart at man må forstå *qadiens* rolle og arbeid i praksis – uansett hvordan en utenforstående ved første øyekast måtte oppfatte dette virket – ved

paying special attention to the *qadi's* familiarity with legal doctrine, ability to manipulate legal discourse, and handling of witness-testimony; to the local, cultural assumptions embedded in judicial activity; and to what I call «the art of Islamic judicial narrative». (Powers 1994: 334)

Rosen og Powers mener at kulturelle antagelser er med på å forme *qadiens* måter å vurdere fakta og å resonnerer på, i tillegg til hans måte å komme fram til en løsning. Hvis dette er tilfellet, kan vi da anta at denne teorien kan appliseres på andre juridiske rolleinnhavere, som for eksempel en høyesterettsdommer i Tyskland eller en advokat i USA og hvordan de tenker? Rosen sier selv at dette kan være tilfelle (Rosen 1980-81: 217). Jeg vil dra det enda lenger, og foreslå at det ikke bare er de juridiske personlighetene som lar seg påvirke av kultur og andre premisser som måtte ligge til grunn. Jeg mener at de samme premissene påvirker hvordan og hvor for eksempel muslimer i Bergen henter *fatwaer* og eventuell annen religiøs veiledning i tro og praksis, og at vi bare har sett begynnelsen på denne 'trenden'. Graden av konservativhet kan nok også påvirke hvor og hvem man får *fatwaer* fra.

Rosen påpeker at islamsk lov ofte blir sammenlignet med annen religiøs lov basert på tekst, og at man bruker uttrykket 'religiøs lov', mens den egentlige referansen til denne loven er makt og kultur – ikke en guds godkjennelse (Rosen 2006: 41). Rosen bruker den islamske loven i Vesten som eksempel på forholdet mellom lov, sedvane og kulturell praksis. Han mener at vestlige muslimer som forsker på *sharia* vanligvis ignorerer sedvaner og tradisjon, fordi de ikke ser på disse som autoriserte kilder til islamsk lov. De fokuserer heller på analogi

(*qiyas*), konsensus (*ijma*) eller *ahadith*. Likevel eksisterer det i de fleste muslimske juridiske systemer en eller annen form for lokal versjon og praksis, som tar presedens over det som er i den hellige loven (Rosen 2006: 38). Rosen sier videre at det i alle juridiske systemer vil finnes komponenter av spesifikt kulturelt innhold: enten fra spesielle grupper, eller fra kulturelle antagelser generelt, som gir legitimitet og mening til avgjørelser som tas. Dette kan gi oss grunn til å tro at utøvelsen av *sharia* i Norge ikke er en utøvelse av 'ren religiøs lov'. Religiøs lov for en pakistansk muslim vil ikke nødvendigvis oppfattes som legitimert av Allah for en egyptisk muslim eller en norsk konvertitt til islam, og gi den samme følelsen av gudfryktighet. Kulturelle forskjeller kan ha mer å si for den enkelte enn hva forskere av religiøs lov kan anta, og det vil være ting vi ikke kan se med mindre vi observerer de juridiske prosessene over lengre tid, eller selv intervjuer de medvirkende.

4.3.4 *Legal truth*

Dupret, Drieskens og Moors (2008) drøfter 'lov' ved å benytte seg av begrepet *legal truth*, 'juridisk sannhet'. På den ene siden er juridisk sannhet det som blir fortalt, produsert, transformert og gjort relevant for juridiske hensikter *innenfra* det juridiske systemet og dets funksjoner; måten historiene om 'hva som skjedde' blir fortalt på, avhenger av, og er, nært knyttet til den spesifikke konteksten av rettspraksis og utøvelsen av juss. På den annen side er juridisk sannhet det som sies om loven *utenfra* det juridiske systemet: historier om hva folk sier og tenker om juridiske hendelser og 'sannheter' (2008: 9). Her kommer vi inn på de 'objektive' fakta, hvis det finnes slike. Det viktigste for å komme til en avgjørelse for dommeren, er å finne ut hva som skjedde – det er innlysende. Problemet er at det som oftest finnes flere versjoner av samme hendelse, og til slutt vil én av disse stå igjen som den juridiske sannheten (2008: 9). Dette er fordi det kun kan finnes én 'rett' versjon, én sannhet. Når historier fortelles, gjør tilhørere seg opp meninger om plausibiliteten til hva som fortelles, basert på hva som normalt skjer og er sannsynlig i den samme typen situasjoner. Historiene utvikles parallelt med dette, og fortellerne legger vekt på å tilpasse seg tilhørernes orientering (2008: 12). Dette er hvorfor og hvordan historier, når de får utvikle seg over en periode på mange år, transformeres og tilpasses de forandrede relasjonene mellom de involverte partene og miljøet de fortelles i (2008: 12).

Spørsmålet Dupret, Drieskens og Moors så stiller seg, er om lov er et tema som kun favner om undersøkelser og etterforskning, eller om lov da også kan sees på som en kilde til sosial historie. Juridiske fortellinger og saksrapporter utgjør ensidige versjoner av sannheten, og er langt på vei formet av den spesielle konteksten de ble produsert i (2008: 12). Vi kan ikke

forstå betydninger og underliggende meninger med disse før vi setter oss inn i den aktuelle konteksten som empirisk kan beskrives som relevant for de involverte partene i situasjonen. Når vi først går inn i lov materialet kan et eventuelt tomrom i sosial-juridisk historie fylles (2008: 12).

Fatwaer baseres på et empirisk grunnlag som blir til juridiske sannheter i det en *mufti* har svart på spørsmålet. Hans svar inkluderes i de vedtatte sannhetene, og dermed er det etablert en 'offisiell' versjon av spesifikke hendelser. Det har i samme øyeblikk blitt laget en presedens, *både* for spørsmålet *og* for svaret. Den juridiske sannheten i en *fatwa* faller mellom det ideelle og det reelle: *Fatwaen* er ideell fordi *muftien* uttrykker og leter etter en universell lov, mens den er reell fordi den er «the empirical manifestation of his opinion and it emerges from a unique set of empirical facts» (Fadel 1996: 32). I denne formen har de blitt inkludert i *fatwa*-samlinger og i *usul al-fiqh*, og slik har den litterære konstruksjonen *fatwa* spilt en rolle for utviklingen og betydningen av lov i fortiden. Denne rollen er imidlertid ikke utspilt. *Fatwaer* vil fortsette å være viktig framover gjennom fornyelsen av gamle doktriner, og gjennom framveksten av en 'tilpasset *sharia*'. For muslimer i Bergen kan det være av betydning å få *fatwaer* for sin spesifikke kontekst, og disse vil nok stadig være under utvikling, slik de har vært helt fra de første muslimene som kom til Bergen mottok religiøse råd.

I samfunn hvor mesteparten av kommunikasjonen foregikk verbalt og lekfolk ikke kunne skrive og lese, var *fatwaer* nettopp en kilde til viten om hvordan livet i disse samfunnene utspilte seg, siden *fatwaer* er skriftlige og noen da måtte skrive ned spørsmålene. Dermed kan utviklingen av loven 'spores' diakronisk, og ved å lese spørsmål og svar i dem kan man se hvilke problemer som var typiske, eller hva folk ellers var opptatt av til forskjellige tider (se Powers 1994: 334; Skovgaard-Petersen 1997). Man vil antageligvis alltid kunne gå tilbake til *fatwa*-samlinger og gjennom disse få et innblikk i sosial historie.

4.5 *The creation of facts*³⁴: en oppsummering

Tailor-made justice, like tailor-made suits, will be practical only if the tailor can devote a lot of time and personal attention to the customer. The judge's decision will be worthless unless he knows, in much more than a cursory way, the man he's judging. And not only the man but the world he comes from, the values his society lives by, the nuances of the words he uses. (Yaffe 1972, i Rosen 2006: 47)

³⁴ *The creation of facts* er et begrep som brukes av L. Rosen i boken *Law and Culture* (2006) om hvordan kultur og tradisjon former lov, og hvordan sannheter 'blir vedtatt' i sine miljø.

Normative teorier om lov, og lov i praksis kan være to forskjellige ting. Teorier og oppfatninger om lov kan avvike fra hvordan loven fungerer i virkeligheten. I juridisk antropologi er målet å vise *hvor* loven befinner seg i et samfunn, og *hvordan* innbyggerne selv forstår loven. En videre slutning man da kan trekke, er på *hvilket institusjonelt nivå* loven er å finne. Når det gjelder islamsk lov vil denne oftest ha jurisdiksjon på de to laveste nivåene, fordi en eksklusiv 'innføring' av *sharia* på statsnivå ikke er mulig. Den konstituerer ikke 'én lov', og det vil oppstå uenighet om hvilken form den i så fall skal innta.

Lov kan utøves og implementeres på forskjellige måter, i kodifisert form, i presedenser, eller kanskje i en annen form som kan være ukjent for vestlige forskere? Fra juridisk antropologi så jeg på Llewelyn og Hoebels tre tilnærminger til lov. Disse vil i utgangspunktet kunne plasseres på stats-, organisasjons- og mikronivå, men de vil oppdages best på mikronivå, fordi praksisen må observeres blant individer for å kunne finne ut om teoriene stemmer.

Lov skal være mest mulig konsekvent og forutsigbar for å bli anerkjent som legitim. I '3.3.2 Konsistens – lovens ideal?' så vi at lov sjelden er konsekvent og entydig. I religiøs lov kan dette ha med kanoniseringsprosessen av religiøse skrifter å gjøre, siden disse i utgangspunktet stammer fra forskjellige tidsperioder. Lov kan også være kulturelt betinget. Rosen (2006) går langt på vei i å si at 'religiøs lov' egentlig er 'kulturell lov'. Dette kan være årsaken til at *fatwaer* som utstedes er svært forskjellige, selv om de handler om samme tema. En *mufti* i Mekka vil kanskje gi en annen *fatwa* enn en *mufti* i Sudan, eller en *mufti* i Storbritannia eller Frankrike. Dette kan vise at det ikke eksisterer noe som er en 100 % 'ren religiøs lov', selv om oppfatningene og ståsteder blant forskere kan tilsi det. Kanskje bør man ta hensyn til de kulturelle betingelsene Rosen snakker om, og kanskje er det nettopp disse betingelsene som ligger til grunn for at man kan snakke om utviklingen av en ny 'europeisk islam'?

Den samme kulturelle påvirkningen er også *qadien* underlagt. Rosen (1980-81; 1989) og Powers (1994) argumenterer for at den islamske dommeren har visse kulturelle antagelser som vil påvirke resonnering og konfliktløsning, i kombinasjon med den islamske loven. Alle rettssystem vil være påvirket av spesifikt kulturelt innhold, noe jeg tror kan bygges ut til også å gjelde andre mennesker enn de som gir dommer eller former for juridiske råd. Det vil antageligvis ikke være likegyldig for en egypter i Bergen om han spør en *mufti* i Riyadh eller i Kairo. Han vil nok be om en *fatwa* fra en lærd i hjemlandet, eller henvende seg til en *mufti* som har kunnskap om hvordan levesituasjonen er i Norge. Denne 'spekulasjonen' vil inngå

under Llewelyn og Hoebels adferdsmønster som tilnærming til lov, og må observeres for å kunne bekreftes eller avkreftes, fordi det er snakk om behaviorisme som må undersøkes – og, i denne oppgaven, vil bli undersøkt – på mikronivå blant muslimer i Bergen.

Til slutt kan man gjennom begrepet *legal truth* se hva konsekvensen av juridiske avgjørelser *kan* bli: de former lov. I eksempelet med *fatwaer* vises det at dette til og med gjelder avgjørelser som ikke er juridisk bindende. Idet en *fatwa* er gitt – i en rettssak eller til en privat person – har det blitt opprettet en sannhet, som igjen, indirekte kan legge presedens for potensielle tilfeller av samme karakter.

Prosesser, konsekvenser og andre aspekter ved lov kan vise oss en forskjell mellom teori og praksis. Oppfatninger om lov kan vise seg å være feiltagelser. Ved å studere lov i praksis kan man få innblikk i hvordan et samfunn eller en nasjon fungerer på en diakronisk måte, og ved å studere religiøs lov i praksis kan man få et innblikk i hvordan et religiøst samfunn pragmatisk ordner seg i dagliglivet.

Jeg har til nå gått gjennom bakgrunn, utgangspunkt og ramme for oppgaven. I de neste kapitlene skal jeg presentere intervjumaterialet mitt.

5. Hva er *fatwa*?

5.1 Innledning

I dette første analysekapittelet skal jeg se på mine respondenters svar på spørsmålet: *Hva er en fatwa*?

Jeg har vært opptatt av dette spørsmålet fordi *fatwa* som fenomen er mye diskutert blant journalister og islamforskere, men det finnes så vidt jeg vet ingen undersøkelse om hvordan muslimer selv oppfatter begrepet – undersøkelsene fremstiller stort sett kun *bruken* av *fatwaer*. Man kan til og med ha inntrykk av at muslimer til tider selv benytter begrepet uten helt å ha reflektert over hva det innebærer for dem selv eller den teologiske retningen de tilhører. Et eksempel er '*fatwaen*' Ayatollah Ruholla Khomeini ga mot Salman Rushdie i februar 1989. Til tross for at denne er konstituert av en shiamuslimsk leders mening, valgte mange både blant shia- og sunnimuslimer å anerkjenne denne som *fatwa* i 1989. Bruken av begrepet *fatwa* kan dermed virke litt selektiv i forhold til muslimske autoriteters meninger om saker med politiske konsekvenser.

La oss nå se på hva noen muslimer i Bergen sier at *fatwa* er for dem. Jeg kommer til å gjengi og oppsummere mer intervjumateriale enn de spesifikke svarene på 'hva er *fatwa*'-spørsmålet. Dette er for å kunne gi et inntrykk av informantenes forhold til temaet, og for å gi leserne mine et tydeligere bilde av de personene som gir det empiriske materialet for oppgaven. I seksjon 5.3 vil jeg diskutere og sammenligne svarene. Det man kan være litt oppmerksom på i forhold til svarene hos flere av informantene, er at de av og til bruker '*fatwa*' i både entall og flertall – ikke '*fatawa*', som er det arabiske ordet for *fatwa* i flertall, eller '*fatwaer*'.

5.2 Hva er *fatwa*?

5.2.1 Oppfatninger blant shiamuslimer i Bergen

Fatima (shiamuslim) og Kadija (sunnimuslim) var de to informantene mine som snakket mest, uten at jeg måtte gripe inn med oppfølgingsspørsmål. Det er også disse to som i hovedsak utgjør motpolene i shia / sunnispenningen jeg nevnte i kapittel to, noe som kommer til syne i dette og de to neste kapitlene gjennom implisitt eller eksplisitt kritikk av den andre retningen.

Den første informanten jeg intervjuet var Fatima, en shiittisk jente på 21 år. Hun og familien kommer opprinnelig fra Irak, men flyktet for Saddam Hussein til Norge for syv år siden. Hun fortalte meg at familien er i moskéen, Abu al-Fadel islamisk kultursenter to dager i

uken, og at hun ber fem ganger om dagen. Moskéen sees av medlemmene på som et kulturelt møtested – ikke bare som moské, hevder Fatima. Da jeg snakket med henne fikk jeg inntrykk av at hun har reflektert mye over sin egen tro, og jeg synes hun snakket med stor autoritet om islam. Hun fortalte om hvor viktig faren er for henne, hvor mye han kan, og hvor mye hun har lært av ham. Hun virker opptatt av å være altruistisk, og i intervjuet sa hun at hun gir 70 % av lønnen hun tjener som tolk i almisser (*zakat*) til en fattig familie som hun kjenner.

Hva er fatwa?

FATIMA: *Fatwa* er *alt*. For eksempel alle versene i Koranen, de er *fatwaer*. Islam består av millioner av *fatwaer*.

Fatima sier at en som kan gi ut en *fatwa* er en som har holdt på med studier av islam minst i tretti år, og blitt spesialist. Hun mener at man da først kan se om en er egnet eller kvalifisert til å lede andre. Hun gjør det klart for meg at det ikke er hvem som helst som kan gi ut *fatwaer*

FATIMA: Det er ikke bare at du spør om ting. Det er bare at du spør om noe som er helt alvorlig, som du ikke vet. Når vi bestemte oss for å følge én bestemt leder i islam, som al-Sistani – han har masse, masse, masse bøker, *fatwaer* – så skal vi [...] lese de, og så skal vi [...] se om det er noe vi mangler eller noe vi ikke kan lese om. Så kan vi [...] spørre folk som følger ham.

På dette punktet kommer Fatima med en lett kritikk av sunnimuslimene, hvor hun sier at disse ikke går tilbake til en leder som er større enn dem slik som shiamuslimene gjør i sin *fatwa*-produksjon. Fatima fortsetter med å snakke om prosedyren for *fatwaer*, *ifta*:

FATIMA: Hos oss shiamuslimer, [...] hvis en leder skal gi ut *fatwa*, han skal ta i mot, diskutere den og gå tilbake til alle imamene til profeten Muhammad. Da vil han enkelt finne ut. Vi tror [...] at [med] den kunnskapen mellom himmel og jord [som] profeten Muhammad og hans familie har, så det er egentlig ikke så vanskelig å finne svar på ting. Det vil ta lang tid, for det er masse bøker han må gjennom. Det vil ikke ta år, men i hvert fall noen dager [...]. Grunnen til at vi følger Sistani, og lederne våre, er, dersom vi lurere på noe, vil vi få svar hos ham. Det er ganske enkelt for oss å leve som muslim i dag hvis vi følger ham riktig, og Koranen og *hadith*.

Fatima synes synd på mange sunnimuslimer som må følge ledere som hun mener egentlig ikke burde fått lov til å være autoriteter. Et eksempel er den saudiarabiske *muftien* som ga en *fatwa* mot en figur i tegneserien Pokemon:

FATIMA: De [sunnimuslimene] er selv ansvarlige for å følge sånne som han *Pikachufatwa*-mannen. Det ligger i deres hender. Grunnen til at de stakkars der nede, i for eksempel Saudi-Arabia ikke tør å si nei til sånne ledere er at de vet hva som kommer til å skje: tortur, fengsel, familien blir drept, masse sånne ting.

Har du noen gang hørt en fatwa som du ikke har fulgt eller som gjorde at du tenkte at 'dette føles ikke riktig'? Av al-Sistani for eksempel?

FATIMA: Nei, ikke fra han, men fra andre.

Av noen som du respekterer og anerkjenner?

FATIMA: Jeg har respekt for de som jobber for al-Sistani. Alle har sin egen status, egen jobb, innenfor dette så respekterer jeg det. Sistani har regler som vi som etterfølgere skal leve etter. [...] La oss si min bror har en leder som han følger, og som en dag tenker at «dette var en streng *fatwa*», og [...] la oss si at al-Sistani sier noe annet, så har han rett til å følge akkurat den *fatwa*en hos al-Sistani. Den *fatwa*en kan han ta av Sistani. Det er mye enklere for meg å leve etter den *fatwa*en i den situasjonen jeg er [i]. Det er ikke så vanskelig som vi ser på tv. Hvem som helst kan gi ut en *fatwa*. Hvis jeg ikke hadde hatt samvittighet eller respekt for andre kunne jeg ha sagt «jeg bor i Norge, la oss bombe nå». Folk ville støttet meg.

Har du hørt fatwaer du ikke har vært fornøyd med?

FATIMA: Den mot Pikachu, Pokemon. Se her, de der i Saudi-Arabia, de er noen idioter, for å være helt ærlig, de gjør ikke det islam ber de om, nei, de tenker «i dag skal jeg lage *fatwa* om Mikke Mus», de tenker ikke på hvordan samfunnet fungerer. De driter i kvinner som har det vanskelig, de driter i menn som sliter seg ut, dette er ikke viktig [for dem], men Pikachu og Mikke Mus er mye viktigere. Dessverre. Så idiotisk.

Fatima blir opprørt når vi snakker om tegneserie-*fatwa*ene. Hun synes det er totalt meningsløst å bruke tid på å lage slike *fatwa*er. Det hun er mest sint for er ryktet til islam:

FATIMA: De ødelegger for alle muslimer, ryktet vårt blir så negativt, og hvis ingen går ut og sier at dette er feil, så tror folk at «muslimer er firkantete idioter som ikke ser vitsen i å leve», de ser bare unødvendige ting og gir *fatwa* her og der. Et barn kan tenke «hva er vitsen med å gi *fatwa* mot Pikachu eller Mikke? Hva er vitsen med det? Er det ikke andre ting han skal bry seg om? Er han ikke en riktig leder? For jeg kan ikke gi ut en *fatwa*».

For eksempel sist for to måneder siden så sa han at det var ulovlig å være på en café. Hvorfor det? Det var fordi det var så åpent og menn og kvinner kunne møtes. [...] Han har ikke noe med shiamuslimer å gjøre, men han ødelegger for sin egen gruppe. Han må jo skjønne at, greit han lever i sitt land, som er et veldig hellig land, men han misbruker reglene i islam på en måte. [...] Det er ikke islam.

Hun mener at mange sunnimuslimer konverterer til shiaislam på grunn av *fatwaer* av denne karakteren og det faktum at mange ikke-muslimer får et negativt inntrykk av islam. Hun forteller at hun har snakket med mange som har et negativt syn på muslimer, men hun tror at hvis muslimene selv forteller om sin religion vil folk forandre syn, og få et bedre inntrykk av islam.

FATIMA: Folk mangler kunnskap. Imamen Ali sa manglende kunnskap fører til problemer. Altså krig, hvorfor oppstår krig? De mangler kunnskap. [...] Det er det som får krig til å starte: uvitende mennesker.

Fatima forteller meg at hun støtter *fatwaen* mot Salman Rushdie, og sier at:

FATIMA: Han angreer sikkert nå. Han ville få sin mening ut. Han kunne ikke det uten boken. Bli kjent, berømmelse og penger. Og hvis de går i mot en stor religion med store ledere og hellige bøker – samme med karikaturene. Kan vi ikke bare ha respekt for hverandre? Hvorfor Profeten Muhammad? Hvorfor ikke lage tegning av bin Laden? Det er jo han som gjør sånt!

Fatima vil studere psykologi og menneskerettigheter i islam, i Iran og Norge. Hun forteller meg at hun deretter vil starte en liten organisasjon som skal motsi gruppene som ikke følger 'original islam'.

Kan det stemme at muslimer lærer litt om sin egen religion gjennom fatwaer?

FATIMA: Det er sant. *Fatwa* betyr mye mer enn en levemåte. Vi har *sharialoven* og hellige *hadith* som forteller oss om hvordan vi skal leve. Muslimer bør lese mye mer om hva islam er. Det er min jobb å finne ut hvem jeg er. Det er viktig å tjene samfunnet du er en del av. Jeg har lært mye av mine foreldre.

Den andre shiamuslimske informanten min er Aisha, en jente på 22 år fra Basra i Irak, som også kom som flyktning til Norge med familien sin. De har nå vært her i to og et halvt år.

Hva er fatwa?

AISHA: Det fins noe man bør gjøre, skal gjøre, og må gjøre. Faste og sånn, det må alle, men hvis naboen er syk: du *må* ikke besøke ham, men du *bør*. *Fatwa* er veldig viktig for oss.

Er det da viktigere for shiamuslimer enn for sunnimuslimer?

AISHA: Det er viktig for begge to, men noen grupper er flinkere til å følge *fatwa*. Noen bryr seg ikke i det hele tatt, eller bare lar være å følge. De leser ikke bøkene om *fatwa* eller noen ting. Det er noen som ser i Koranen og sier at «denne *fatwa* passer for meg», eller ikke – de danner sin egen mening. Man må være fornøyd og ha tillit til han som gir *fatwa*. Man må være enig, men man blir jo enig hvis man vil leve riktig!

Den siste av de tre shiajentene jeg intervjuet var litt tilbakeholden. Zainab (16) er fra Irak, og har vært i Norge i 6 år. På 'hva er *fatwa*'-spørsmålet sa hun seg enig i det Fatima og Aisha svarte.

Ahmad (ca 40) er også fra Irak, og har vært i Norge i nesten ti år. Som jeg nevnte i kapittel to, er det en del respondenter som gir inntrykk av å være i 'forsvarsposisjon' på vegne av islam. Ahmad er en av disse, noe som kommer frem i svarene hans.

Hva er fatwa?

AHMAD: Det er flere måter å forklare *fatwa* på. For eksempel når Hitler kom med sin hær her i Norge for eksempel, så måtte folk få lov å forsvare seg, sånn er det i vår religion også, at vi skal forsvare oss, så det er en del av *fatwa*, at vi skal forsvare, forsvare landet vårt for eksempel. At vi gir for eksempel *fatwa* som sier: 'Gå og forsvare dere. Kjemp! Kjemp mot deres fiender'. Det er en *fatwa*, det er bare hvordan man skal være når ting skjer.

Jeg følger opp med å spørre om ikke en *fatwa* består av et spørsmål med påfølgende svar, noe han er enig i:

AHMAD: Klart det er et spørsmål og så får man svar på det. For eksempel det som skjer nå i Saudi-Arabia med masse drap og masse sånt, det har ingenting med islam [å gjøre] fordi de bare sier ting etter hva som passer de. Hvis man skal gi *fatwa*, så må man være en kjempehøy leder, man må ha masse studier, studert til *mufti* i ti år og så masse, masse år der igjen for å få nok kunnskap, og det er det ikke alle som kan si [at de har].

Så hva er fatwaens betydning?

AHMAD: Ja, det er jo masse *fatwa* det er snakk om, ikke sant. For eksempel den *fatwa* på hvordan man skal leve i dette liv, og hva man skal spise og hva man ikke skal spise og hvordan man skal være med folk. Også andre *fatwa* for eksempel når det gjelder *jihad*: Veldig mange bruker masse av sin egen mening innenfor *jihad* innenfor *fatwa* og sier «ok greit, nå må dere gå og gjøre *jihad* forskjellige steder».

Mener du det er en forskjell på fatwaer mellom shia- og sunnimuslimer?

AHMAD: Selvfølgelig, vi ser jo forskjell, vi liker ikke at de gjør forskjell mellom shia- og sunnimuslimer, men vi ser en klar forskjell. Hos oss shiamuslimer er det spesielt viktig å si at vi, «ikke tenk å drepe noen, glem å drepe noen, glem å ta hevn, glem alt det der». Du skal ikke gjøre andre vondt. Mens dessverre hos våre brødre og søstre som er sunnimuslimer er det sånn at hvis du har brutt en lov skal du få dødsstraff. Og selvfølgelig, du går jo ikke tilbake og ser hvem som har begynt og hvem som har gjort hva, men [...] veldig mange av sunnmuslimene [...] har den loven at du skal drepes. Hos oss er det sånn at vi har gått så langt vekk ifra å ta hevn og drepe folk som mulig, så det går på å finne ut hvem som har gjort hva, det kan ta veldig mange år, la det ta mange år. Ikke drep noen. Vi må ikke straffe noen for noe de ikke har gjort. Så vi prøver så godt vi kan å gå den riktige veien. [...]

Vi har fulgt Profeten Muhammad og hans familie og vi liker å gå i den retningen. [...] Det er mange sunnimuslimer, de bryr seg ikke om Profeten Muhammad i det hele tatt, han døde, mens de heller følger noen av de første kalifene hos de. Umar, Abu Bakr og Usman. For oss er det veldig feil for vi har lest historien deres og vet at før de ble muslimer, så var de – de trodde ikke på noen ting, ellers så ba de til statuer. Og hvorfor skal vi følge en mann som ba til statuer, vi har jo en hellig profet? Så hvorfor skal vi ikke følge ham og hans familie? Han ba muslimene følge han og hans familie og Koranen. Hvorfor skal vi bryte den loven, regelen som profeten Muhammad har satt for oss? Derfor ser vi forskjellen, mens veldig mange i det siste, sunnimuslimer, de er veldig påvirket av shiamuslimer. De har sett det på tv, og har egne program. «Er dere virkelig sånn? Vi trodde dere bare ber til Kerbala» og at vi slår oss og sånn. Du skal snakke for at folk skal vite hvem du er. Du skal forklare hvorfor du sier sånn og sånn. Snakke mest mulig for at folk skal forstå.

5.2.2 Oppfatninger blant sunnimuslimer i Bergen

Den første sunnimuslimske informant min er en palestinsk mann. Han er ca 40 år, og har vært i Norge i et par år.

Hva er fatwa?

MUHAMMAD: Hvis jeg lurer på noe, spør jeg noen som går tilbake til Koranen og finner svaret.

Hva hvis du får en fatwa du ikke 'liker'?

MUHAMMAD: Man må følge den *fatwa* som best man kan. Islam forenkler alt for oss. Vi går tilbake til Koranen og røttene, og tolker og forenkler dem sånn at folk kan leve.

Jeg hadde også en samtale med en av imamene i Bergen Moské, imam Abdel Azeem, om masteroppgaven min, der jeg stilte ham noen spørsmål blant annet om hva *fatwa* er, og hvordan han mener *fatwa*-praksisen fungerer i Bergen.

Hva er fatwa?

IMAM AZEEM: *Fatwa* har flere deler: (1) *Fatwa* kan være noe som allerede er avgjort i islam, men man spør *ulama* om hva *hadith* og Koranen sier om noe; og (2) *Fatwa* kan være om noe som ikke fins. For eksempel narkotika – det står ikke i Koranen at det er forbudt. Men hvis alkohol ikke er lov, kan da narkotika være lov? Alkohol er jo ulovlig fordi man blir tullete i hodet... Man spør *ulama*, og når de er enige og har *ijma* gir de en *fatwa* om temaet. Det er variasjon fra muslimske land til Norge.

I muslimske land har man for eksempel bønnerop fra moskeen, det har man ikke i Norge. Når noen spør hvorfor vi ikke har det, svarer jeg at bønnerop er for å kalle moskeens naboer til bønn, for i muslimske land har moskeene muslimske naboer. Moskeen vår har for eksempel ikke nok muslimske naboer til at bønnerop er nødvendig. Et annet eksempel er når en muslim her i Bergen spør meg, hvis han har urent vann om han kan rense seg i det, gjøre *wuzu*. Da svarer jeg nei, for i Norge har vi rent vann. Hadde det vært en i Afrika som spurte, ville jeg ha svart ja. Der har mange ikke tilgang på rent vann, og må bruke det de har.

Jeg blir som oftest spurt om ting som allerede er bestemt. Jeg kan få spørsmål om noe som står i Koranen osv. Da slår jeg opp der og skriver ned svaret til den som spør på et papir.

Finnes det noen fatwaer du er uenige i, for eksempel fatwaen mot Mikke Mus osv.?

IMAM AZEEM: Tid. Tid er et veldig viktig stikkord her. Disse menneskene har tydeligvis altfor mye tid. De burde bruke tiden på viktigere ting. Det skjedde tydeligvis lite i verden den dagen da han ga den *fatwaen*. Man bør ikke bruke tid på små ting.

Stemmer det at en fatwa skal starte med en bismillah³⁵ og slutte med wallahu alam³⁶?

IMAM AZEEM: Tradisjon. De to kan brukes til mye mer enn bare det. Man kan starte alt mulig med *bismillah*. For eksempel når man skal lese en bok. Og *wallahu* kan man også si til alt man ikke vet. Hvis noen stiller meg et spørsmål som jeg ikke kan svare helt 100 % på, legger jeg til *wallahu*.

Hva hvis du er helt 100 % sikker da?

IMAM AZEEM: Da sier jeg det ikke...

Imam Azeem synes ikke man bør si at islam kan bestå av millioner av *fatwaer*, og mener det blir for vagt. Han mener delvis at *ifta* kan defineres som utøvelse av islamsk rettspraksis i Norge, men påpeker at de er under staten. Dessuten er han enig i at muslimer kan lære om islam gjennom *fatwaer*, «på en måte».

Kadija er 48 år, og har bodd ett år i Jordan etter flukten fra Irak. Hun og mannen måtte flykte siden det ble utrygt for mange sunnimuslimer fortsatt å bo i visse deler av landet etter at shiamuslimene fikk mer makt i Irak. Kadija har vært i Norge i omtrent en måned, og har enda ikke begynt å gå i moskéen i Bergen, men har planer om å gjøre det. Intervjuet foregikk på engelsk.

What is a fatwa; when do you refer to fatwa?

KADIJA: You know, *fatwa* is something that is not written, or it's not very clear in *Qur'an* or in prophet Muhammad's *Sunna*, that is his speech, because they are fit for all details, all, all details. Sometimes it is something like, «I have a small problem in this – give me a small detail», so usually in the very period we go to the imam, and ask him. Just a question. I mean, «what can we do in this case?» I am here in Europe now, I used to put, *hijab*, but now I am in a new culture, [...] I want people not to underestimate me, there are many considerations, you know, so I tell them «I can't wear *hijab* now, so what is your opinion?»

³⁵ *Basmala* eller *bismillah*: 'I Guds, den Barmhjertiges, den Næderikes navn'.

³⁶ *Wallahu alam*: 'Og Gud vet best'.

Something serious, something that [...] I can't really solve, but this is the prerequisite when I ask for *fatwa*. So, usually this imam, or the *shaykh*, because he is well known in religious, he will give me his opinion, he will say, «I refer to this and this, and we found that you should wear *hijab*», or «you should not wear it and God will give you» – I don't know – he will say something like this.

Then it is up to me, I will find it, I will do something like you, I will research, I will ask another one, I will see if this is the right thing to do, «is this my right or not?» But I don't follow his, it's not obligated to me. Islam is a very easy religion, very open. I mean, God knows what is on your inside. You don't have to pretend to be something, wearing the veil or wearing the *fatwa* [...] so just take it by logic, it is something logic.

Kadija forteller at hun ber om *fatwaer* i religiøse spørsmål. Når noe er uklart i Koranen eller Sunnaen, eller hun har seriøse problemer, ber hun om råd fra mange forskjellige grupper. Hun forteller at hun også leser *fatwaer* som er shiittiske, fordi hun vil ha alle muligheter og svar klart for seg for å danne seg et godt bilde:

KADIJA: Like what you are trying to do, you are taking my opinion, others opinion to have [...] a picture, a good picture. And [...] I will accept it. But I don't follow the *fatwa* as if it was ordered from God. It depends on this situation [...] it is not obligated.

Gjennom hele intervjuet kunne jeg merke en viss kritikk av shiaislam, på samme måte som i intervjuet med Fatima og hennes kritikk av sunniislam. Spesielt negativ er Kadija i spørsmålet om religiøs autoritet. Hun mener at shiamuslimene er 'blinde' når det gjelder å følge én bestemt leder, og hun hevder at de 'danser etter imamens pipe' – i dette tilfellet, al-Sistanis – uten å reflektere selv, fordi deres religiøse tilhørighet sier at det skal være slik.

Are there fatwas you disagree with in some way?

KADIJA: I live in Baghdad, in a shii state. After the events of 2003 this state, this area was considered shii, so we were forced to leave our house. They just threatened my husband and family, and we left everything. We left everything and they took our house. Everything, it's still there. They said «it belongs to us» and that *we* took it. We don't dare not even ask for our furniture, our house... You can't believe it but it's a fact. Everybody knows this. They say «this area is for shii and you can't go there», and they just took everything. In sunni-areas, this happens. Why? Because we don't have this manner of *fatwa*. [...] their imam tells them to «take the their homes», «take their lives», «take their children» or «do something like this». We don't follow these people, because we consider them terrorists, or we consider them uneducated people. How can I kill my neighbor, how can I be so mean and rude, and take others privacy and take others things. It is something [...] We don't refer to those people who are imam [...] he is the devil inside. I don't agree with this.

Fatima fortalte meg at hun mente at «alt er *fatwa*», men når jeg spør Kadija er hun svært uenig i denne oppfatningen. Grunnen er at alt i Koranen er pålagt dem uansett – en *fatwa* er ikke. Igjen kritiserer hun shiamuslimenes tolkninger, som hun faktisk mener de til en viss grad konstruerer selv.

KADIJA: The way they, they sometimes change their explanation, so in this matter we will go to the imam and ask him «is this real, is it ok that this explanation of this *ayat* is so and so?» [...] the Arabic is a difficult language, so sometimes a small letter can change the meaning of [...] a thing. Of course there are many, many books, books who were written from scientists, and they have long researches, and they have many, many references. [...] The shiia, they don't refer only to those Sunna speeches of the prophet Muhammad, [...] Hussain, he said «your sunna is different» from ours. We don't prefer it, because some of it are lies, yes, there are lies.

Kadija forklarer så prosedyren for å avdekke autensiteten i *fatwa*enes kilder. Hun nevner *Sahih Bukhari*, og at *ahadith* i denne har mange forskjellige referanser som gjør dem troverdige, før hun går inn på shiamuslimenes praksis for å måle sannhetsgehalten i *deres* Sunna.

KADIJA: They use this revenge of Hussain, they, they... Everybody loves Hussain. They pretend to cry and make their speeches. One day I was invited by my *shii*-neighbor, she said “come, come, and we will have [a] reading. I thought they would read Quran or do something, and one started to say some songs about Hussain, and everybody started to cry, and she said «would you like to stand or sit?» I said «what is this?» I just turned away, I said «oh, sorry, I have to go home». I ran away.

5.3 Komparative perspektiver: Hva er *fatwa* for muslimer i Bergen?

I innledningskapittelet mitt stilte jeg en rekke spørsmål til underproblemstillingen *hva informanten ser på som fatwaer (substansielt eller funksjonelt definert)*. Disse vil jeg nå gi noen svar på, men aller først skal jeg oppsummere hva informantene gir uttrykk for at *fatwa* er.

Fatima er det man gjerne vil definere som praktiserende shiamuslim. Hun går i moskéen to ganger i uken og ber fem ganger om dagen. Hennes svar på spørsmålet er substansielt: «*Fatwa* er alt. For eksempel alle versene i Koranen, de er *fatwaer*. Islam består av millioner av *fatwaer*.»

Fatima sier videre at det må være noe alvorlig, noe som du ikke vet svaret på. Dessuten er det ikke hvem som helst som kan drive med *ifta*. Det må være en som har holdt på med studier av islam minst i tretti år, et utsagn som tar bort muligheten for at unge muslimske lærde selv kan ‘ta loven i hånd’ og utstede *fatwaer* som de selv ønsker. På den annen side sier Fatima litt senere at hvem som helst kan gi ut en *fatwa*, og at «hvis jeg ikke hadde hatt samvittighet eller respekt for andre kunne jeg ha sagt ‘jeg bor i Norge, la oss bombe nå’. Folk ville støttet meg.» Med dette velger jeg å tro at hun mener at hvem som helst kan utstede *fatwaer*, men at man må ha studert i minst tretti år for å kunne gi *legitime fatwaer*. Imidlertid kan det også hende at Fatima vil posisjonere seg overfor en norsk masterstudent i religionsvitenskap, og kun sier dette for å poengtere at hun tar avstand fra *fatwaer* som inneholder voldelige tendenser.

Hun tar opp *fatwaer* som er gitt mot tegneseriefigurene Pikachu og Mikke Mus, og bekrefter herved at disse kan defineres som *fatwaer*, til tross for at de ikke springer ut av et spørsmål, men kun er utsagn fra *muftien*. Det samme gjelder *Rushdie-fatwaen*. Hun forteller at hvis en leder skal gi ut en *fatwa*, må han diskutere den i forhold til alle imamene tilbake til profeten Muhammad, noe som gjør at det kan ta litt tid å gi en best mulig *fatwa*. Man kan, ifølge Fatima, velge *mufti*, og hun gir oss et eksempel på at broren kan velge å følge en *fatwa* fra al-Sistani hvis *muftien* han til vanlig følger gir retningslinjer som er problematiske å følge

opp. Fatima mener man kan lære om islam gjennom å lese *fatwaer*. På den ene side for å lære seg sin egen *muftis* 'regler', og på den annen side for å tilegne seg kunnskap om islam generelt.

Aisha forklarer *fatwa* som noe man ikke *må*, men *bør* gjøre. Man kan her dra en parallell til Knut Vikørs forklaring av «om-regler» jeg nevnte i seksjon 4.2, hvor han hevder at islamsk lov er mer enn bare hva man har lov, eller ikke lov, til å gjøre i et samfunn. Man har også mellomnivåene *mandub*, *mubah* og *makruh* å forholde seg til. Jeg mener Aishas forklaring av *fatwa* kommer inn under *mandub*-kategorien, og at hennes forståelse av *fatwa* dermed er 'noe som det er tilrådet en å følge, men som det ikke er syndig å la være å følge'. Hun virker litt oppgitt over de som 'velger' seg *fatwaer* ettersom det passer dem, og mener man bør ha tillit til den som gir *fatwaer*: «Man må være enig, men man blir jo enig hvis man vil leve riktig», hevder hun.

Ahmad beskriver *fatwa* som noe som forteller en hvordan man skal forholde seg når ting skjer, altså gir han en slags funksjonell definisjon. En *fatwa* er et spørsmål og et svar, ifølge Ahmad. Et eksempel han benytter seg av er Saudi-Arabia hvor lærde kommer med ytringer «etter hva som passer dem», noe han ikke støtter. Han er også av den oppfatning at sunnimuslimer er mye strengere og til tider mer urettferdig enn shiamuslimer.

På sunnisiden av informantene svarte Muhammad implisitt at en *fatwa* for ham er 'noe som gir ham svar på det han lurer på', ved at den han spør går tilbake til Koranen. Imam Azeem svarte av *fatwa* var et todelt fenomen: noe som det allerede finnes svar på, og noe som det ikke finnes et svar på som man bare kan slå opp i. Sistnevnte avgjøres da ved hjelp av verktøy som konsensus (*ijma*), men jeg synes også det kan virke som om imam Azeem følger idéen om *taysir* som jeg nevnte i seksjon 3.3 idet han forteller om rensing før bønn: Hvis en muslim i Bergen spør om han kan rense seg i urent vann er svaret 'nei'. Hvis derimot noen i Afrika hadde stilt det samme spørsmålet ville det vært i orden, siden mange der ikke har tilgang på rent vann. Jeg spurte ham også om 'myten' om at en *fatwa* alltid skal begynne med *bismillah* og slutte med *wallahu alam*, hvorpå han svarer at dette er tradisjon. Han sier kun *wallahu alam* hvis han ikke er 100 % sikker på om svaret han gir er rett.

For Kadija er en *fatwa* «something that is not written, or it's not very clear in *Quran* or in Prophet Muhammad's *Sunna*». Hun er ikke redd for å si at hun ber om *fatwaer* fra mange – eller ser om de har noen regler på området fra før av – før hun bestemmer seg for hvem sin *fatwa* hun vil følge. Imidlertid er hun veldig bestemt på at *fatwaer* ikke kommer fra Allah selv, altså trenger hun ikke følge dem hvis hun ikke vil eller kan. Dermed mener jeg at

Kadijas forklaring av hva *fatwa* er for henne faller inn under *mubah* i «om-reglene» slik Aishas forklaring falt inn under *mandub*. Kadija kommer med kritikk av shiamuslimenes syn på *fatwaer*, fordi hun mener de blindt følger imamer og *muftier* uten å tenke over deres menneskelighet. Det var nemlig denne blindheten som førte til at en mobb kom og tok huset fra henne og mannen hennes i Irak, etter ordre fra al-Sistani og andre shiamuslimske ledere, hevder hun.

Så: finnes det en unison oppfatning av hva *fatwa* er? Og finnes det sprik i oppfatningene av hvordan *fatwa* defineres – substansielt eller funksjonelt – mellom shia- og sunnimuslimer i Bergen? I ettertid synes jeg det er problematisk å skulle inndele definisjonene i en substansiell og en funksjonell kategori, fordi informantenes svar ikke nødvendigvis faller inn i kun en av dem. Hvis jeg hadde stilt dem spørsmålet på en annen måte er det godt mulig de hadde gitt en annen type svar.

Fatima og Kadija er helt uenige i 'hva er *fatwa*'-spørsmålet, noe som ikke er helt overraskende siden de tilhører hver sin retning innenfor islam. Fatima mener at alt er *fatwaer*, mens Kadija mener at det er feil, siden en *fatwa* er et svar på et spørsmål om noe som *ikke* står i Koranen eller Sunnaen. Aishas forståelse av *fatwa* er noe som det er tilrådet en å følge, men som det ikke er syndig å la være å følge. Zainab sa seg enig med Fatima og Aisha og syntes de ga gode svar på spørsmålet. Ahmad kaller *fatwa* for noe som forteller en «hvordan man skal være når ting skjer».

For Muhammad er *fatwa* noe som forteller ham det han lurer på, ved at den han spør går tilbake til Koranen. Dette gir ham noe til felles med Kadija som implisitt sier at *muftien* må referere til en hellig tekst for å gi svar. Imam Azeem mener *fatwa* er *enten* noe som finnes fra før, *eller* noe som først må avgjøres gjennom *ijma*. Med 'noe som finnes fra før' menes spørsmål om Koranens innhold, som imamen da gir den som spør. På denne måten blir versene i Koranen *fatwaer*, om enn muligens ikke i Fatimas forståelse.

Det finnes altså ikke en unison oppfatning av hva *fatwa* er blant muslimer i Bergen. Ikke en gang shiamuslimene seg i mellom, eller sunnimuslimene seg i mellom. Man skal ikke utelukke at for eksempel Kadija eller Ahmad hadde sagt seg enig i imam Azeems forklaring hvis jeg hadde spurt dem om denne. Slik sett kan man ikke utelukke at flere av informantene mine egentlig er enige, men dette blir å se på som spekulasjoner, noe jeg ikke vil gjøre i denne oppgaven. For å svare på det siste av de to spørsmålene vil jeg si at det eksisterer uenigheter av varierende grad mellom shia- og sunnimuslimer om hva *fatwa* er, noe som kommer fram ovenfor.

Det neste spørsmålet mitt i kapittel en var: Er det konsensus om hvilke funksjoner *fatwaer* har? Her vil jeg se bort fra *fatwaens* funksjon som veiledning til riktig tro og praksis, siden jeg allerede fra kapittel en gikk ut fra at *fatwa* kan defineres som spørsmål og svar om dette. Her har jeg ikke så mange eksplisitte utsagn å bygge et svar på, om hvilke funksjoner *fatwaer* har på mikronivå blant muslimer i Bergen. Jeg kan imidlertid dra ut en del informasjon om dette fra ting som har blitt sagt i intervjuene.

Fatima sa eksplisitt til mitt spørsmål, at muslimer lærer om islam av å lese *fatwaer*. Tidligere i intervjuet snakket hun om *muftien* al-Sistanis *fatwa*-bøker. Hun og de andre som følger ham skal lese dem og deretter se om det er noe de fremdeles mangler svar på. Hvis dette er tilfelle må de kontakte al-Sistani eller noen som jobber for ham. På denne måten lærer de ikke bare om islam, men også om sin imam og 'guide' al-Sistanis regler og hans formening om rett muslimsk adferd. Fatima indikerer også at det gjør livet som muslim enklere å leve hvis man følger *fatwaer* fra al-Sistani, Koranen og *hadith*.

På den annen side kan man kanskje hevde at *fatwaer* bidrar til å gi islam et dårlig rykte – ikke fordi fenomenet *fatwa* er negativt i seg selv, men fordi *muftier* med utsagn som strider mot folks bedre vitende får ytre seg i fora som er tilgjengelig for 'alle', og dermed kan gi et inntrykk av at dette er opinionens mening.

Aisha mener at man blir enig i *fatwaene* hvis man vil leve riktig. Kanskje kan man med dette som bakgrunn forske på motivasjonen muslimer innehar for å drive en 'rett livsførsel'? Dette er ikke noe jeg kan trekke noen konklusjoner om i denne sammenheng, men en isolert studie av muslimers oppfølging av *fatwaer*, og som inkluderer motivasjon som parameter, kunne muligens blitt et interessant prosjekt for fremtidig *fatwa*-forskning.

Ahmad og Muhammad har allerede gitt funksjonelle definisjoner på hva *fatwa* er, og har dermed gitt et svar på dette spørsmålet. Imam Azeem mener man kan lære om islam gjennom *fatwaer*, men går ikke dypere inn på temaet.

Hvor store er egentlig forskjellene i informantenes svar? Materialet jeg har samlet inn viser en del sprik i oppfatningene av *fatwa*, *ifta* og deres funksjoner. Likevel tror jeg – som nevnt over – at hvis jeg hadde presentert en informants svar til en annen, ville ikke den siste nødvendigvis avvist det som feil, bortsett fra Imam Azeems og Kadijas mening om Fatimas *fatwa*-definisjon.

I neste kapittel skal jeg gå over til temaer informantene er opptatt av, og etterspørselen etter *fatwaer* blant muslimer i Bergen.

6. Temaer og etterspørsel

6.1 Innledning

Dette kapittelet skal dreie seg om hvilke temaer muslimer i Bergen søker belyst gjennom *fatwaer*, og hvor stor etterspørselen er sammenlignet med tiden da samme menneskene bodde i muslimske land. Jeg har spurt mine informanter om hva de som oftest lurer på, og om det har oppstått forandringer i temaer og etterspørsel etter at de kom til Norge. Dette fordi en del litteratur om islam i Europa tilsier at det skjer forandringer etter hvert som muslimene integreres, og at *fatwaene* også tilpasses den nye situasjonen (Caeiro 2003).

Jeg skal først ta opp temaer i 6.2, og deretter etterspørsel i seksjon 6.3. Til sist i kapittelet skal jeg diskutere svarene komparativt.

6.2 Temaer

6.2.1 Ordinære fatwa-temaer blant shiamuslimer i Bergen

På spørsmål om hun kan gi noen eksempler på *fatwaer* hun har bedt om, svarer Fatima at hun spesielt har lurt på ekteskap, og det forhold at hun ikke kan gifte seg med en kristen mann. Hun sier at en muslimsk mann kan gifte seg med en kristen eller jødisk kvinne, men synes likevel ikke noe særlig om det:

FATIMA: En mann vil ha mer kontroll over familien sin enn en kvinne vil ha, rett og slett, [...]. Vi vil ikke at verken kvinner eller menn skal bli såret. [...] Mannen vil tåle konsekvensene mye mer enn hva en muslimsk kvinne vil tåle. [...] Jeg ville fått vanskeligheter hvis jeg skulle gifte meg med en kristen mann. [...] det er store forskjeller mellom meg og han, med mindre han konverterer til islam, men hvis en muslimsk mann gifter seg med en kristen dame, [...] så vil det mye mer være enkelt for ham. Kanskje kan hun konvertere [etter hvert]. Det er veldig sjeldent med forhold mellom muslimsk mann og kristen kvinne. Det er veldig sjeldent.

Jeg har vært forlovet flere ganger, men det har liksom ikke fungert helt [...]. [Mine foreldre] har ikke tvunget meg. [...] Jeg har blitt kjent med noen, [...] eller noen har for eksempel blitt kjent med meg gjennom andre, og de har ikke tvunget meg. De tvinger ikke. Dersom dine foreldre ber deg om ting som går imot din religion, dersom de ikke var muslimer, [...] eller de var muslimer, men du vet at det de ber deg om er noe som strider mot islam, så skal ikke du følge de. [...] Vi ser [...] at noen blir tvunget til å gifte seg med den eller den. Foreldre tvinger sine sønner og døtre. Jeg tenker «hva er dette for noe?» «Nei, det er islam». For å få folk til å holde kjeft, sier de «det er islam». De irriterer meg, og folk misforstår. [...] Egentlig er det en enkel religion, det er ikke noe som er enklere for meg [...] Når jeg går med sjal og ber 5 ganger om dagen får det meg mye nærmere Allah. Det er det jeg ønsker [...].

Et annet spørsmål gjelder tildekkingen av muslimske kvinner. Fatima forklarer den slik:

FATIMA: la oss si at du har en diamant, og så har du en gullring, hvilken ville du ha tatt mest vare på? Selvfølgelig diamanten. Du ville hatt den et sted der hvor ingen tar den. Sånne er kvinner for oss på en måte, i original islam. Ingen skal se på henne på en måte, ingen skal tenke dumt om henne, hun skal være verdifull. Derfor hos oss muslimer, hvis noen snakker stygt om andres mor, jeg lover deg, folk klikker.

Fatima nevner også synder og veien til Paradis:

FATIMA: Vi tror på livet etter døden, vi tror på Paradiset, eller Helvete, og de som gjør gode gjerninger, selvfølgelig går de i Paradiset. Men vi tror liksom, de som gjør dårlige gjerninger, det er ikke, det er ikke de som, greit, stjele og sånn, det er enkelt, for Allah tilgir sånne ting, for det står i Koranen at hvis dere gjør noe, [og] dere spør om tilgivelse, så tilgir jeg dere. MEN, dersom han der med Pikachu og *fatwa*ene sine kommer, [...] helt seriøst, tror jeg at han kommer til Paradiset? Aldri! [...] Hvis alle [som følger *fatwa*ene hans] går til Helvete så er det på grunn av han. Fordi at det er ikke bare én *fatwa* det er snakk om, det er ikke snakk om hundre, det er ikke snakk om tusen, det er snakk om millioner, for islam består ikke av to, tre eller fire *fatwa*. Det er mange. For eksempel den diskusjonen om hvis en muslim skal jobbe i en butikk, skal den da få ta på skinke og på øl? Hos oss, det er ulovlig, fordi du gjør noe som du selv ikke tillater deg å spise og som du ikke vil ta på, men som du skal selge andre for å ødelegge for dem på en måte. [...] For eksempel det med øl, det er å ødelegge for andre. Gris, svin, vi tror at det ødelegger.

For eksempel hvis jeg skal kjøpe meg en butikk, ville jeg aldri tatt inn øl, eller svin eller kjøtt som var slaktet på ikke-muslimsk måte. Fordi det etter hvert vil føre til urenheter, jeg ville gått imot de reglene Allah har satt til meg, og det vil jeg ikke, så sånne *fatwaer* kan være ganske sterke *fatwaer* for eksempel hvis jeg skal åpne en butikk. I dette landet må folk ha øl, hvis jeg skulle åpnet en pizzabutikk, pizzabakeri, da må folk ha øl sant, så det fins masse andre ting du kan gjøre. Selvfølgelig, du kan tjene fett på øl. Men de pengene vil komme fra noe som er negativt. For det første er det negativt for deg, og for det andre er det negativt for andre.

Hun gir så flere eksempler på *fatwaer*:

FATIMA: Dette her med å be for eksempel. Hos sunnimuslimene er det en *fatwa* om at hvis morgenbønnen begynner kl. 6 og du må ut av huset kl. 5.30, så skal du be bønnen din kl halv seks. Og det går ikke for Allah har satt en bestemt tid på når solen skal gå opp på en måte. Du kan ikke be når det passer deg, så derfor får du heller ikke be den, men be når du kommer tilbake igjen. Sånn er det hos oss shiamuslimer. Jeg sa til en jeg kjenner at: «Dere [sunnimuslimer] gir *fatwaer* som det passer dere, er du klar over det?» «Du kan ikke si at muslimer er sånn: 'I min del av islam har vi lov til å gjøre sånt'».

Hvordan er det her i Norge med bønn i forhold til soloppgang og solnedgang?

FATIMA: Vi har en plan over når solen går opp og ned. For eksempel 3 min over syv så slutter morgenbønnen, så fra kl 5 [har] du to timer på deg til å be den bønnen. Hvis du ber etter, er det noe som heter at du 'tar den igjen' på en måte. Vi tror at hvis du ber den innen riktig tid, er den veldig hellig, men dersom det er noe som gjør at du ikke kan be den, [kan] du be den senere. Det er helt vanlig. Tiden blir forandret. Hver dag går det tre minutter tilbake. [...] Det står forskjellige bønnen og forskjellige tider.

For Aisha er det klær som har vært det viktigste temaet. Hun sier at det var 'verst' da hun og familien kom til Norge:

AISHA: Da vi kom hit var det masse snø. Jeg er vant med å gå med skjørt eller kjole. Derfor vanskelig å holde seg varm. En *fatwa* fortalte meg at jeg kan gå med store vide bukser hvis det er kaldt, men ikke tights. En annen *fatwa* jeg har fått handlet om bønn. Den sa «ingen skrift på hendene eller neglelakk på når vi ber». Derfor er det viktig at vi renser oss før vi ber.

Fatima, Aisha og Zainab gir meg så flere eksempler på generelt grunnlag – gjerne *fatwaer* som venner eller bekjente har mottatt. Fatima forteller, siden det er hun som er best i norsk:

FATIMA: For eksempel kan jeg be når som helst? Noen begynner å be når de er 20, andre når de er barn. Eller hvordan skal man bruke sjalet? Helt tildekket? De fleste *muftier* sier: «Alle sunni og shia skal helst dekkes helt, ikke bare over håret, men rundt halsen», altså med *hijab*.

6.2.2 Ordinære fatwa-temaer blant sunnimuslimere i Bergen

Muhammad sier han pleier å be om *fatwaer* på dagligdagse ting, for eksempel konvertering og at ektefellen som konverterer må si *shahada* (trobekjennelsen) og bør mene det. Når jeg spør ham om hans *fatwa*-rutiner i Norge, forteller han at det spesielt er mat som utgjør temaet i *fatwaene* han ber om.

MUHAMMAD: [Rutinene rundt] maten som er her varierer mellom sunni og shia. Noen mener at man bare kan si «i Guds den barmhjertiges navn»³⁷ og så er kjøttet *halal* plutselig. Ikke svinekjøtt, men vanlig kjøtt. Andre venter til de får *halal*-kjøtt. Det viktigste er mat, for eksempel kylling.

Dette snakker også imam Azeem om når jeg ber om eksempler på *fatwaer*:

IMAM AZEEM: Bedøvelsen for kyllinger med elektrisk støt.³⁸ Hvis 2-3 % av kyllingene dør, er kjøttet ikke *halal*. Noen har gitt en *fatwa* på at det likevel er *halal*, men jeg mener at man ikke kan være sikker hvis bare én av kyllingene har dødd.

Fins det omdiskuterte fatwa?

IMAM AZEEM: For eksempel det om kyllingene. Hvis det er *ijma* må alle følge den. Noen ting er alle enige om.

Kadija, som nettopp har ankommet til Norge, fortalte at det bare var to dager siden hun sist var på Internett for å lete etter en *fatwa* om noe hun lurte på. Det gjaldt *halal*-kjøtt også.

³⁷ *Bismillah*.

³⁸ Det Imam Azeem henviser til er bedøvelsesprosedyren for kyllinger som skal *halal*-slaktes. I Norge har verken jøder eller muslimer tillatelse til å slakte dyrene henholdsvis *kosher* og *halal* på grunn av dyrevernsloven som sier at prosessen er inhuman. Mange muslimer har imidlertid gått med på å bedøve dyrene før slakt (jøder har ikke gått med på dette, fordi de mener dyret er sykt og skadet hvis det er under bedøvelse, og dermed ikke *kosher* uansett slaktemetode). Kyllinger bedøves med elektrisk støt, noe som kan føre til at dyret dør før selve slakten.

KADIJA: Actually two days ago I asked in the Internet, I was looking for *halal*-meat, and the quality [of the *halal*-meat] in Bergen is not good. So I was asking, we [Muslims] used to have your food because it is *halal*, Muhammad used to eat with Christians and Jewish neighbors. So I said, it is allowed. This imam was having a live interview, so I asked him a question and he answered me after 10 minutes [...] and said «no, you have to buy something *halal* because it is available. If it is not available for you, you just see this website about how are they cutting the animals like that, and it is not the Islamic way». You see, [...] it is up to me if I decide to say yes or no, it is a matter of opinion.

I used the *hijab*, nobody forced me to do this. I came to Bergen, and in the airport I just took it off. My husband thinks I did the right thing. I don't want to be insulted. Allah understand me, he knows why I did this.

Jeg spurte henne om andre eksempler på *fatwaer*. Da kommer hun med et eksempel fra al-Sistani i Irak, og angriper igjen det hun kaller shiamuslimenes betingelsesløse lojalitet til en imam eller *mufti*.

KADIJA: You know [...] in *ramadan* we have fasting, and prevent from food and eating, and one day their [shii-muslims'] imam Sistani said «you can smoke». This is the leader of the shii. If you ask them, Sistani is something like God to them, if he says «kill the muslim», yes, [they] will do it without arguing. It is bad. It is not logic. He is a human, he makes mistakes. [...] For many cases he is pushed from others to tell something [for] their believers to do. So al-Sistani told them «you can smoke, you can eat».

It is a strange thing: during the events of 1990, you know we started rebuilding Iraq, rehabilitation of everything because of the American attack, after the war everything was damaged and, so the government started a strong and big work everywhere, and started to help with lots of money for contractors and that, and there are of course people who are very poor in Iraq, so he [al-Sistani] told them that if the government is a corrupt government you can take from the government's money and you can give the imam a fifth of it, for *zakat*, and you can have a small part of it because the government is so rich. [...] this is the bad thing in shii believers, that they refer to their imam in everything, and whatever he says it is obligated.

Dette var den samtalen jeg hadde med Kadija om *fatwa*-tematikk. Nå skal jeg gå over til etterspørselen for *fatwa* etter at informantene mine kom til Norge.

6.3 Etterspørsel

6.3.1 Fatwa-etterspørsel blant shiamuslimere i Bergen

Fatima, Aisha og Zainab er samstemte i spørsmålet om etterspørsel. Aisha sier at det helt klart handler om å finne rett *fatwa* til rett tid. Hun og Fatima ber al-Sistani eller folk som arbeider for ham om *fatwaer* selv etter at de flyttet til Norge.

AISHA: Selvfølgelig er *fatwa* veldig viktig, for ut ifra det så lever jeg. Det har blitt mye viktigere nå. Da jeg var liten 'vokste *fatwa* sammen' med oss. Nå er det mye viktigere. Nå må vi passe på oss på grunn av skillet mellom oss og samfunnet vi bor i.

Ahmad kom med en del eksempler da jeg stilte spørsmålet om hva *fatwa* er. Jeg stilte ham derfor spørsmål om hvor ofte han bruker eller ber om *fatwaer*. Han kunne fortelle at shiamoskéen i Bergen (Abu al-Fadel) har en person som bringer spørsmål videre fra moskémedlemmene, til *muftien* hvis råd de fleste av dem følger, al-Sistani, som jeg skal komme tilbake til i kapittel syv. De har deretter egne samlinger ca. en gang i uken hvor de går gjennom *fatwaer* som folk har fått svar på.

AHMAD: *Fatwa* er veldig, veldig viktig, fordi vi er avhengige av *fatwa*, ikke sånne overdrevne *fatwaer*. *Salat* (bønn) [er et viktig tema] for eksempel. Hos oss så lærer vi det at når vi kommer til et nytt land: noe av det enkleste innenfor *fatwa* [...], er at alt som er i Norge skal du ta på deg. Det med religion skal du holde igjen. Du skal leve akkurat som alle andre gjør. Hvis du for eksempel gjør et eller annet så skal du straffes på samme lov som det er i Norge. Du har ikke lov å si at «nei, jeg har en annen religion, jeg skal straffes etter den». Det har du ingenting med, siden du er en borger – eller landsmann? – av landet Norge. Hvis jeg skal gå over veien på rødt lys, kan jeg ikke holde landet ansvarlig for at jeg knakk noe eller sånn.

Er fatwaer viktigere i Norge enn det var i Irak?

AHMAD: Det er viktigere å velge et sted der, kanskje det er mye klarere i Norge enn vi hadde sett det der, for der er det sånn at «sånn er det bare», mens her er det sånn at vi ser to forskjellige ting, en helt annen kultur når vi går ut døren, [og] når vi er hjemme en helt annen kultur, så vi merker forskjellen.

6.3.2 Fatwa-eterspørsmål blant sunnimuslimer i Bergen

Muhammad synes at enkelte *fatwaer* forandres siden han bor her i Norge.

Betyr det at fatwaen forandres i Norge?

MUHAMMAD: *Fatwaen* forandres ikke, den bare forenkles.

Et eksempel han kommer med handler om å komme for sent til bønnen på grunn av jobben. Dette er en av konsekvensene han har måttet avfinne seg med og ikke kan gjøre noe med. En annen ting er *ramadan*:

MUHAMMAD: Hvis det er *ramadan*, faster vi tidligere eller senere enn i muslimske land. Da får vi *fatwa* sånn at vi kan faste på rett tidspunkt.

Kadija virker ikke lenger så opptatt av *fatwaer* etter hun kom til Norge. Da jeg spurte henne om hun hadde bedt om flere *fatwaer* gjennom sin tid i Norge enn hun pleide før, svarte hun

KADIJA: Maybe, but I'm 48 years old, so I will do what I think is good. We are in a European country. I don't want to be neglected and isolated. I want to just enter the society, and this is the healthiest way to do this, to be open.

6.4 Komparative perspektiver: Hvilke temaer og hvilken etterspørsmål er rutine?

I dette kapitlet har jeg tatt opp underproblemstillingene (a) *hva som er av interesse for informanten å motta fatwaer om (temaer)*; og (b) *hvor ofte informanten oppsøker en mufti eller hans fatwaer*. Jeg skal nå gå gjennom spørsmålene jeg stilte i tilknytning disse, men først skal jeg gi en oppsummering av informantenes svar om temaer og etterspørsmål for å gi et klarere bilde av intervju materialet på disse områdene.

Fatima forteller at ekteskap er det hun lurer mest på, og hun er veldig klar på at hun som muslimsk kvinne ikke kan gifte seg med en kristen mann. I denne forbindelse snakker hun om hvor viktig kvinnen er for muslimer, om hvorfor kvinner skal dekke seg til, og at det er en sammenheng mellom de to. Hun sammenligner kvinnen med en diamantring som må oppbevares tryggest mulig. Deretter går hun over på *fatwaer* om urenheter, og uttaler at hun ikke kunne solgt svinekjøtt eller øl til ikke-muslimer. Hun er overbevist om at dette er ting alle mennesker burde holdt seg langt unna, og derfor kan heller ikke en muslim jobbe i en butikk som selger disse tingene. Ifølge henne selv kunne Fatima aldri solgt slik mat og drikke

til noen. Dette er fordi hun mener det er noe negativt, og hun vil derfor ikke overføre denne negativiteten til andre.

Noe som er av spesiell interesse er Fatimas uttalelser om han som utstedte *Pikachu-fatwaen*. Hun sier nemlig at «hvis alle [som følger *fatwaene* hans] går til Helvete så er det på grunn av han». Dette er noe annet enn det professor Sadik al-Azm sier (2000), og som jeg skriver om i kapittel to. Al-Azm sier eksplisitt at det er shaykhen / *muftien* som utsteder *fatwaen*, og som gir grønt lys for en handling, som må stå til ansvar på Dommens dag – ikke de som følger *fatwaer* i god tro om at de er gode muslimer (2000: 56). Altså er denne uttalelsen et eksempel på at troende menneskers egne meninger og adferd kan avvike fra ekspertenes.

Det siste eksempelet Fatima kommer med handler om rituell bønn, *salat*. *For det første* slår hun fast at tidspunktet for morgenbønnen ikke er et problem ved det å bo i Norge. Knut Vikør (1999) tar opp problematikken med *salat* ved soloppgang og solnedgang i et land med midnattssol og mørketid, nevnt i kapittel tre. En *fatwa* kan da foreslå at muslimene må bestemme et fast klokkeslett og bruke dette om sommeren og om vinteren, sier han. Dette problemet har Fatima og hennes trosfeller løst, men i stedet for å ha et bestemt klokkeslett de bruker hver dag, har de en tidstabell som viser individuell bønnetid hver dag, i og med at denne flytter seg med solen hver dag.

For det andre diskuterer hun potensielle problemer med å be på faste klokkeslett. Hun mener for eksempel at man ikke kan be før solen står opp bare fordi man må gå tidlig på jobb, og dermed ikke kan be til rett tidspunkt. Da må man heller ta igjen bønnen ved en senere anledning.

Aishas *fatwaer* har stor sett dreiet seg om klær, om hva hun kan og ikke kan gå med i kalde Norge. Hun kan gå med vide bukser, men ikke med tights. Dessuten har hun engang blitt fortalt av *muftien* at hun ikke får ha neglelakk på seg ved bønn. Aisha, Fatima og Zainab fortalte dessuten om *fatwaer* som har omhandlet *hijab*, og de tre – som alle selv bærer *hijab* – mener det er viktig for muslimske kvinner å dekke seg til.

Aisha og Fatima ber begge al-Sistani eller folk under ham om *fatwaer*. Det gjorde de før de kom til Bergen, og de gjør det fortsatt. Dette viser at ikke alle muslimer finner *fatwaer* og *muftier* som passer deres minoritetssituasjon bedre enn tidligere. Det virker i alle fall som om Aisha har reflektert over sin nye livssituasjon når hun forklarer følelsen av at *fatwaene* pleide å 'vokse sammen med dem' i fødelandet, i motsetning til i hennes nye hjemland Norge.

Muhammad synes ikke at *fatwa*ene knyttet til forhold som har med hans nye minoritetstilhørighet å gjøre, forandres. Han mener det kun er snakk om en forenkling. For eksempel at han kan komme for sent til *salat* på grunn av jobben: Det betyr ikke at han lar være å be, men at ting kan bli forskjøvet. Det samme gjelder *ramadan*, fasten: I Norge sammenfaller ikke alltid tidspunktet for *ramadan* med fasten i muslimske land. En *fatwa* gir derfor muslimske minoriteter muligheten til å gjøre sin religiøse plikt på samme måte som sine trosfeller, men til en annen tid. Dette kan vise at etterspørselen etter *fatwa*er blir større hos Muhammad. Det er nemlig flere problemer som trenger løsninger nå enn tidligere. Muhammad er mest opptatt av matrutiner, men også av ekteskap mellom en muslim og en som konverterer til islam. Slakting av dyr, for eksempel av kyllinger, slik at kjøttet blir *halal*, er kanskje det viktigste.

Imam Azeem nevner også slaktingen av kyllinger som eksempel på temaer i *fatwa*er. Ifølge ham har det blitt gitt en *fatwa* som sier at elektriske støt som bedøvelse av kyllinger er godkjent selv om 2-3 % av kyllingene dør av bedøvelsen. Dør kyllingen før den er slaktet på riktig måte, kan den ikke spises. Imam Azeem mener derfor at man ikke kan være sikre på om kyllingen man spiser er *halal*, og den bør derfor ikke spises. Han sier imidlertid at hvis det er *ijma* om en *fatwa*, må alle følge den.

Kadija var på verdensveven to dager før jeg intervjuet henne og ba om en *fatwa* om *halal*-kjøtt, hun også. Hun var misfornøyd med *halal*-kjøttet som er tilgjengelig for muslimer i Bergen, og ville spørre om hun kunne spise annet kjøtt. *Muftien* hun fikk svar fra mente imidlertid at hun ikke har et annet valg hvis hun har *halal*-kjøtt tilgjengelig. En annen *fatwa* dreide seg om *hijab* som hun alltid hadde båret – frem til hun kom til Bergen. Hun tok den av da hun landet på flyplassen. Kadija er av den oppfatning at så lenge Allah vet at hun har 'rene hensikter' på innsiden, vil han tilgi henne for ikke å gå med *hijab* i Norge.

Så til spørsmålet: Hvilke temaer lurer man på i *fatwa*ene? Jeg hadde på forhånd satt opp forslag som jeg så på som mulige og sannsynlige temaer. Disse var matregler, ekteskapsnormer og bønn.

*Fatwa*er om matregler var noe som gikk igjen hos flere av informantene. Fatima snakket om salg av øl og svinekjøtt. Dette er noe hun ikke kan gjøre. Sunnimuslimene Muhammad, imam Azeem og Kadija nevnte alle tre mat som et viktig tema for *fatwa*er. Muhammad er opptatt av at maten er *halal*. Han har derfor lurt på hvilken slakteprosess som ligger bak kjøttet han spiser. Imam Azeem fortalte om slaktingen av kyllinger, og at de selv om de slaktes riktig, ofte dør før selve slakten. Dette medfører dermed at ingen av kyllingene er

spiselige, siden akkurat den kyllingen man spiser kan være *haram*. Kadijas *fatwa* om mat handlet også om *halal*-kjøtt og om hun kunne spise annet kjøtt siden det hun hadde tilgjengelig ikke var av god nok kvalitet.

Fatwaer om ekteskap ble nevnt av Fatima og Muhammad. Begges problemstillinger kan antas å springe ut fra deres situasjon som muslimer i et kristent land. Fatima hadde lurt på blandingsekteskap mellom muslimer og kristne eller jøder. Begrunnelsen for at et slikt ekteskap ikke var tilrådet, handlet om interessekonflikter som kunne oppstå mellom partene. En muslimsk mann kan i prinsippet gifte seg med en ikke-muslim, men en muslimsk kvinne kan ikke. Dette er en vanlig 'regel', som i islamsk litteratur begrunnes med at mannen er familiens overhode, og at en muslim ikke kan være 'underlagt' en ikke-muslim. Fatima sier dessuten at en mann vil tåle konsekvensene bedre enn hun for eksempel ville ha gjort. Dessuten ligger det et håp bak om at den ikke-muslimske konen etter hvert skal konvertere til islam. Muhammads *fatwa* om ekteskap handlet nettopp om konvertering, og om at en kvinnelig ikke-muslimsk ektefelle som skal konvertere må si *shahada* og mene det. Ellers er konverteringen ugyldig.

Fatwaer om bønn ble nevnt av Fatima og Aisha. Fatima fortalte at de hadde en tidstabell hjemme for når de skal be. Hun snakket også om hvor viktig det er å be til riktig tid. Man kan be på et annet tidspunkt hvis man ikke har mulighet til å be ved soloppgang, men bønnen blir mer hellig hvis man ber til den tiden Allah har satt, mener Fatima.

Aisha hadde bedt om en *fatwa* om rensing før bønn. Svaret hun fikk var at man ikke kan ha skrift på hendene eller neglelakk på fingrene når man ber.

Andre temaer som ble tatt opp er klær, *hijab* og *ramadan*. Aisha har bedt om en *fatwa* om hvilke klær det var tillatt for henne å gå med i Norge. Både Aisha, Fatima, Zainab og Kadija har kjennskap til, eller har selv bedt om *fatwaer* som omhandler *hijab*. I motsetning til de andre mener Kadija at man selv må bestemme hva som er best for en, uansett om en lærd skulle mene noe annet. Muhammad hadde mottatt *fatwa* om tidspunktet for *ramadan*. Kadija nevnte også *ramadan*, men *fatwa*-eksempelet hennes på dette området var al-Sistanis *fatwa* i Irak om at muslimene kunne røyke under fasten.

For å komme med en delkonklusjon, vil jeg si at nesten alle mine informanters forespørsler om *fatwaer* springer ut av statusen som minoritet i Norge, kanskje bortsett fra Fatimas og Muhammads spørsmål om ekteskap, som jeg tror kan være allmenngyldige for muslimer uansett hvor i verden de bor.

På spørsmålet om hvorvidt menn spør om andre ting enn kvinner, er det kun én ting som viser ubalanse mellom kjønnene: Ut fra svarene mine respondenter har gitt meg, er bekledding det eneste temaet som kun kvinner har spurt om. Alle de kvinnelige informantene har bedt om *fatwaer* om klær og *hijab*. Men det kan nok tenkes at forskjellen mellom hva kvinner spør om og hva menn spør om vises i større grad i dagliglivet enn det min undersøkelse har fanget opp.

Når det gjelder etterspørselen etter *fatwaer*, tror jeg man kan anta at denne har gått opp blant informantene mine etter at de kom til Norge. Grunnen til dette er de typer spørsmål de stiller: Som nevnt over synes jeg at temaene i mine informanternes *fatwa*-forespørsler bærer preg av at de har sine røtter i et ikke-muslimsk land. Derfor tror jeg at det blir bedt om flere *fatwaer* nå, siden muslimene i dag trenger en type svar og hjelp de i et muslimsk land antagelig ikke ville hatt behov for. På den annen side kan det selvsagt tenkes at spørsmålene deres er like mange, men at innholdet i dem er forandret. Mitt inntrykk er likevel at det bes om flere *fatwaer* enn før, blant annet basert på Aishas uttalelse om at *fatwaene* tidligere pleide å 'vokse sammen med dem'. I dag må de finne ut av ting på andre og mer omstendelige måter.

Jeg tror dette kapittelet i høy grad viser at det er viktig for muslimer i Bergen å ha tilgang på *fatwaer*, særlig med tanke på det tematiske innholdet i dem. Det kan naturligvis godt tenkes at muslimene ville ha klart seg godt på egenhånd, uten kontakt med lærde *muftier* som kunne gitt dem råd og veiledning. Ut fra arbeidet med dette kapittelet tror jeg likevel *fatwaer* er viktigere for informantene mine nå enn tidligere, og at de dermed spiller en betydningsfull rolle for muslimer i Bergen.

I det neste kapittelet skal jeg se nærmere på hvilke *muftier* man henvender seg til som muslim i Bergen, og kort på hvem disse *muftiene* er.

7. Muftiene

7.1 Innledning

I dette kapitlet skal jeg gå nærmere inn på *muftiene* informantene mine hører på, eller har nevnt på en annen måte. *Muftien* er – som jeg har påstått tidligere i oppgaven – det nærmeste muslimer i diaspora kommer en *qadi*. 'Dommen' hans er det i prinsippet ikke obligatorisk å følge, men hans ord er likevel en implementering av islamsk lov i fravær av institusjonaliserte, muslimske rettssaler. Undersøkelsene om disse *muftiene* er gjort delvis ut fra respondentenes informasjon, men også fra kilder på Internett, hvor jeg har prøvd å finne ut så mye som mulig om disse mennene med potensial til å påvirke muslimer i Bergen. Noen av dem har det vært vanskelig å finne tilstrekkelig informasjon om.

I seksjon 7.2 og 7.3 skal jeg gå inn på hvem mine informanter hører på i religiøs-juridiske spørsmål. I seksjon 7.4 skal jeg så se på hvem disse er.

7.2 Religiøse autoriteter for shiamuslimer i Bergen

Fatima har allerede fortalt at hun får *fatwa*ene sine fra al-Sistani.

Hvor henter du fatwaer?

FATIMA: Han [al-Sistani] er i Najaf (Irak). Jentene finner én [lærd] de hører på når de er 9 år, mens guttene finner en når de er 14-15. Dette fordi vi ser på jentene som fysisk og psykisk mer voksne enn gutter. Al-Sistani har folk som jobber for ham i mange land. En i moskéen vår også, men han er reist nå, så da spør jeg min far hvis det er noe jeg lurere på. Han stoler jeg veldig på.

Har al-Sistani gitt ut en fatwa-samling eller lignende?

FATIMA: Han har en nettside. Den er fra London, og er ganske, ganske bra.

Siden jeg har hørt at både shia- og sunnimuslimer i Europa kan følge Yusuf al-Qaradawi, spør jeg om Fatima har hørt om ham. Hun svarer at hun kjenner til ham, men at hun synes han er en «idiot» fordi han ikke «lever som han lærer». Han har, ifølge Fatima, uttalt at muslimer ikke må studere i USA, mens han selv skal ha en datter som studerer i USA.

Aisha følger også al-Sistani, mens Zainab ennå ikke har bestemt seg. Hun er imidlertid ganske sikker på at hun også kommer til å følge al-Sistanis *fatwaer*.

Al-Sistani er Ahmads *mufti* også.

Finnes det andre muftier som blir fulgt i Abu al-Fadel enn al-Sistani?

AHMAD: Rundt 90 % følger al-Sistani, de andre følger folk som ikke er så veldig kjente.

Ahmad mener at de andre *muftiene* som følges er lærde med tilknytning til spesifikke land, og at mange shiamuslimer i Bergen følger *muftier* fra sine hjemland.

7.3 Religiøse autoriteter for sunnimuslimer i Bergen

Muhammad sier at han pleier å spørre imam Azeem hvis han lurer på noe. Ellers har han en *mufti* fra hjemlandet, shaykh Abd al-Karim Kahlut som holder til i Gaza. Kahlut kan nås gjennom hovedkontor i arabiske land, og Muhammad forteller at han tar kontakt med ham hvis noe skal forenkles. Her henviser han for eksempel til tidspunktet for *ramadan* som må forandres for å gjøre det enklere for ham i Norge. Muhammad forteller at han har respekt for al-Qaradawi, men han pleier ikke å hente *fatwaer* hos ham.

MUHAMMAD: På Gazastripen er Kahlut en stor leder og gir *fatwaer*. Hvert sted har sin egen *mufti*. For eksempel Tantawi i Egypt. Al-Ahzar er for de som er i Egypt. Kan komme i kontakt med de over nettet eller telefon. For eksempel «jeg kom for sent til bønnen i dag pga jobb». Andre går til mer lokale *mufti*. Mange har hovedkontorer og små kontorer rundt.

Da jeg spurte imam Azeem om hvem han anerkjente som religiøse autoriteter fortalte han at de i Europa har et eget råd som gir *fatwa*, Det europeiske rådet for fatwa og forskning. Han sa at selv om Qaradawi er sunni, kan han gi *fatwaer* til shiamuslimer også, siden shia- og sunnimuslimer er i samme situasjon i Norge. Dermed kan alle følge hans *fatwaer*, på samme måte som også shiamuslimer er velkomne til den i hovedsak sunniislamske Bergen Moské.

IMAM AZEEM: Vi har muslimer fra mange forskjellige land, og de følger gjerne sin *alim* [lærd] på sitt språk. Vi har imamkomité i Norge hvor vi tar med spørsmål som vi får, og diskuterer der.

Så dere gir på en måte fatwa?

IMAM AZEEM: Nei, for vi er under staten. Jeg blir som oftest spurt om ting som allerede er bestemt. Kan få spørsmål om noe som står i Koranen og så videre. Da slår jeg opp der og skriver ned svaret til den som spør på et papir.

Hvem følger du? Hvilken mufti anerkjenner du?

IMAM AZEEM: Jeg ser på prosedyren for å se hvordan *fatwa*en har blitt laget. Vi følger ingen lovskole her. Vi velger ikke *fatwa* fra den ene, og velger bort *fatwa* fra en annen. Qaradawi følges. For eksempel bedøvelsen for kyllinger med elektrisk støt. Hvis 2-3 % av kyllingene dør, er kjøttet ikke *halal*. Noen har gitt en *fatwa* på at det likevel er *halal*, men jeg mener at man ikke kan være sikker hvis bare én av kyllingene har dødd.

Kadija følger flere *muftier*, noe som har kommet frem i tidligere kapitler. Hun sier hun blant annet går til *IslamOnline* hvis hun lurar på noe. For eksempel da hun var i stuss om *halal*-kjøttet i Bergen, og fikk svar fra en *mufti* på Internettetsiden. Hun sier (smilende) at

KADIJA: He gave me an answer, but I have not accepted it yet. I don't know what to do. I will try to get *halal*-meat, if it is good I will do, but otherwise I will eat fish, *fisk*.

Have you heard of the European Council?

KADIJA: Yeah, yeah, yeah, they gave me this [*fatwa*]. I believe they are too intolerant. This man who gave me the answer gave me the link of that the European *fatwa* [council]. [...] Their answer was that they are killing the animals by electricity, so... It's up to me.

Kadija sier at hun har pleid å følge en person som kalles 'shaykh Ashira'.

KADIJA: *Ashira* is a family, family, big family. I mean, so, this shaykh Ashira, he is the, sometimes he is [...] not only oldest, he is a man of honour, [...] a respectable man in the *ashira*. Normally he is rich, normally, and he's got clan and like this so, we have different families, and always there is a shaykh of this family, the leader of the family that people in the past used to refer to him to ask him, he used [...] to work like a judge, so if somebody has problem, he was considered as a judge, but I don't honour, I mean, this is the shaykh Ashira. So we have different Ashiras, [...] families.

Kadija er opptatt av at den som gir *fatwaer* må 'oppdatere' seg og følge med på utviklingen. Hun mener de shiamuslimske imamene / *muftiene* ikke alltid er like flinke til dette. Hun sier at hun har respekt for tradisjoner og imamer, men hun kunne aldri fulgt dem betingelsesløst.

Hun forteller så om en organisasjon i Irak, *Hayyat al-ulama al-muslimin* ('Association of Muslim Scholars'). Lederen for denne var en nabo fra hennes tid i Jordan, en mann ved navn al-Darri.³⁹

KADIJA: He was elected, [...] from all sunni-families and this man [al-Darri] was representative for all sunnileaders, he was accepted. [...] They have a part in Baghdad [...] a place where they used to have their meeting, and they have their announcement. This man leads the sunnis, the *Ashiras*, the sunnifamilies. [...] the shia they have Sistani, ok? This is their *mufti*: al-Sistani, so the [sunni]muslim say, we don't have such political [leader].

Al-Darri måtte flykte fra Irak fordi han ikke ville kalle al-Qaeda terrorister.

KADIJA: He said «I don't have the right to do this, I am a religious man, I don't say that [...] because, in their believes those fighters are fighting against the Americans in Iraq. I don't have right to say that they are terrorists». This man was forced to leave Iraq. Because the politicians said «you didn't say it, you are also a terrorist».

Have you ever followed a fatwa from al-Darri?

KADIJA: When they said «don't go to election» we didn't, when he said [...] «don't believe in the government» we did. Only because, this government came with the Americans, they don't represent the Iraqis. This is what we believe. Their [*Hayyat al-ulama al-muslimins*] speech is good. I agree with most of what they say. If they say the Americans are against the Iraqis and this government is like Saddam Hussains, it is good. I go to their speech. It is not *fatwa*, I mean, *fatwa* is something religious. But for political issues I believe in their *fatwas*. I follow them. I didn't go to elections, but next time we went [...]. We should go to election and have our representative in the government [...] but everything was just fake.

Kadija forteller så enda en historie om al-Sistani: Muslimer kan ikke spise kjøtt som ikke er slaktet *halal*, uansett om dyret har dødd i en ulykke (for eksempel om en løve har drept en

³⁹ Al-Darris navn skrives noen steder 'al-Dhari'.

sau) eller lignende. Al-Sistani skal en dag etter at amerikanerne invaderte Irak ha sagt at muslimene kunne spise 'dødt kjøtt', noe Kadija stilte seg helt uforstående til.⁴⁰ Plutselig begynte slakteren å selge 'dødt kjøtt', noe som er *haram*.

KADIJA: We don't have this kind of person, generally speaking about the sunnis, and this is our problem of course in Iraq after the war. They [the leaders of the shii] told them to go to the election; «you must go to the election, if you don't go to the election you will not enter heaven». And you know we were sitting in our house and did not go to the election because very dangerous to go out, but all the shii went [...] So, this was the first mistake of the sunni, and it was, it, turned against us, although we are, we think that we are right, but it turned against us because we don't follow those people who say "no, you must do this or that». Everybody, what I'm telling you is my point of view. I'm [Kadija], this is me, only me. Everybody has got another opinion.

Kadija forteller at hun liker Amr Khalid veldig godt og har stor respekt for ham.

7.4 Komparative perspektiver: Hvilke *muftier* følges av muslimer i Bergen?

Den fjerde underproblemstillingen min var *hvilke muftier oppsøkes og anerkjennes som religiøse autoriteter av muslimer i Bergen? Muftiene som følges blant mine informanter i dag er al-Sistani, al-Kahlut, al-Qaradawi og Amr Khalid. Dessuten forteller Ahmad at ca. 10 % av medlemmene i Abu al-Fadel bruker muftier fra sine hjemland når de har problemer som krever løsninger.*

Fatima, Aisha, Zainab og Ahmad er shiamuslimer fra Irak, og går i Abu al-Fadel. Alle disse følger al-Sistani allerede, eller kommer til å følge ham. Storayatollah Sayyid Ali Husaini Sistani (født ca. 1930) tilhører tolv-shiaislam. Han holder til i Najaf i Irak, og er en av shiamuslimenes største ledere på verdensbasis. Ifølge websiden hans kan al-Sistanis juridiske metodologi deles inn i 3 punkter.

For det første driver han komparativ jus, dvs. mellom shia og sunni. *For det andre* er han mer innovativ enn andre tradisjonelle teologiprofessorer. På websiden står det:

⁴⁰ Jeg har ikke funnet nøyaktig denne *fatwaen*. Jeg har lett på Internett etter informasjon hvor jeg fant en artikkel som beskrev denne og flere like *fatwaer* fra andre *muftier*.

A practicing Muslim may make use of other Islamic schools of thought laws insofar as his personal interest is best served albeit his school of thought does not approve it. As-Sayyid al-Sistani interprets such a practice on the basis of «respect (*ihthiram*)» i.e. showing respect for others peoples laws and opinions. He has based his interpretation on the freedom of expression [...]. (*najaf.org*)

For det tredje innehar han «expertise in the tools of deduction», ifølge nettsiden. Al-Sistani mener selv at en jurist ikke kan kalles en jurist med mindre han har den nødvendige ekspertisen: kunnskap om arabisk, full kunnskap om profettradisjonene, deres overleveringer og biografiene til personene i *isnadene*. Først når noen har full oversikt over disse kan han kalle seg en jurist.

Ifølge en spesialrapport fra The United States Institute of Peace (Rahimi 2005) er al-Sistani en viktig person for fredsbygging og demokrati i Irak.

Fatima forteller at Abu al-Fadel har en person som jobber for al-Sistani. Han tar med seg spørsmål til al-Sistani som medlemmene i moskéen måtte ha. Hun snakker dessuten varmt om hans Londonbaserte webside.

Muhammad, som selv er fra de palestinske områdene, fortalte at han følger en *mufti* ved navn Abd al-Karim Kahlut med tilholdssted i Gaza. Muhammad sier at «hvert sted har sin egen *mufti*», og nevner Tantawi ved al-Ahzar som eksempel på en i Egypt. Det har vært vanskelig å finne informasjon om al-Kahlut. Et av de få treffene om al-Kahlut på verdensveven handler om et møte mellom palestinske religiøse ledere i Gaza i juli 2003. De skulle diskutere jus, lov og bruken av Koranen som konstitusjon (*al-Ahram* 2008). Andre treff er lenker til nyhetsmagasiner som skriver at al-Kahlut krever dødsstraff i forbindelse med at to barn ble drept på Gazastripen (Waked 2006). Ifølge *think-israel.com* er al-Kahlut for at kvinner kan bli politi (Erich 2007). Han skal også være for dødsstraff for æresmordere (Feldner 2000). Muhammad sier også at han pleier å spørre imam Azeem når han lurere på noe.

Imam Azeem nevner Det europeiske *fatwa*-rådet og al-Qaradawi, dets president. Siden jeg har skrevet en del om ECFR og Qaradawi tidligere, vil jeg ikke skrive utfyllende om rådet eller dets president her. Qaradawi er en meget kjent sunnimuslim. Han er til tider kontroversiell, noe som er årsaken til at han er nektet innreise i noen vestlige land. Han er fra Qatar, og har et eget TV-program i den arabiske verden som heter *Living sharia*. Fatima nevner al-Qaradawi som en hun ikke har særlig respekt for. Kadija synes både ECFR og Qaradawi er for intolerante.

Kadija snakket en del om Al-Darri som leder for sunnimuslimene i Irak. Han er vanskelig å finne stoff om, og på verdensveven er det stort sett artikler om ham i forhold til krigen i Irak og hans opposisjon til den amerikanske tilstedeværelsen i landet. Hun påpekte at ikke alt al-Darri sier er *fatwaer*, siden det da måtte ha dreiet seg om religiøse anliggender, og mange av *Hayyat al-ulama al-muslimins* offentlige uttalelser har med politiske anliggender å gjøre. I dag er hun ikke lenger tilknyttet al-Darri, og bruker bl.a. *IslamOnline* selv om hun ikke følger *fatwaen* hvis hun ikke vil. *IslamOnline* ble opprettet på initiativ fra Yusuf al-Qaradawi. Qaradawi skriver på *IslamOnline* at

The people of the 20th century must be spoken to in the language they understand, and not in the language of past centuries. We must use the tools needed to achieve that. We used print, radio, and television. Today, there is a new medium known as the Internet. All religions have used it to call to their religions and sects. It is the duty of the Muslims to use this tool to call to their great religion, which God has granted them with, and leave others - who have lost their way - to call it. (al-Qaradawi, *IslamOnline*)

Å si at Kadija dermed følger al-Qaradawi som *mufti* er imidlertid ikke helt riktig siden hun ikke har noen bestemte hun følger, men ber om *fatwa* fra flere. Hun har dessuten avvist den siste *fatwaen* hun mottok fra *IslamOnline* om *halal*-kjøtt. Kadija forteller også at hun har stor respekt for egyptiske Amr Khalid, selv om han egentlig ikke er en *mufti*. Khalid har TV-programmet *Life Makers* og er i «TIME Magazine» blitt kåret til en av verdens 100 mest innflytelsesrike personer. Britiske «The Independent» kaller Khalid for 'islams Billy Graham' og skriver: «More popular than Oprah Winfrey, the world's first Islamic television evangelist commands an army of millions of followers» (Hardaker 2006). Han påtok seg rollen som mediator mellom islam og Vesten i etterkant av Muhammadkarikatur-striden og var initiativtaker til en inter-religiøs konferanse i København i 2006 (Nomani, TIME). Dette ble han kritisert for fra flere hold. Blant andre skal Qaradawi ha anklaget ham for å sette kjepper i hjulene for protestbevegelsen, noe Khalid skal ha tatt svært tungt (Sætren 2006: 44). Han forsvarte seg med å si at han bare ville skape dialog – ikke forhandle. Amr Khalid er ikke udelt positiv til Vesten, og er spesielt skeptisk til vestlig kultur.

I kapittel en stilte jeg spørsmålet om hvem det faller naturlig for muslimer i Bergen å be om *fatwaer*: *Muftier* i hjemlandet, *muftier* som snakker samme språk som muslimen selv, institusjoner i Europa eller Norge, eller *muftier* som kan kontaktes over Internett? Av de muslimene jeg har intervjuet er svaret ja på alle spørsmålene. Mens shiamuslimene spør al-Sistani, deres åndelige leder fra Irak om *fatwaer*, henvender Muhammad seg til den Gaza baserte al-Kahlut. At *muftiene* taler deres hjemspråk er kanskje en fordel, men har gjerne ikke

så mye å si siden alle mine informanter snakker arabisk. Ingen av informantene spør det britisk baserte ECFR eller andre europeisk baserte institusjoner i Europa direkte om *fatwaer*. Fatima nevnte den London baserte websiden til al-Sistani, men *muftien* selv sitter i Najaf, så det blir ikke riktig å hevde at Fatima henvender seg til en europeisk *fatwa*-institusjon.

Imam Azeem nevner et imamråd i Norge som diskuterer spørsmål fra muslimene, men mener at de ikke kan sies å 'utstede *fatwaer*'. Dessuten har ingen andre av mine informanter nevnt dette rådet.

Kadija fulgte tidligere autoriteter i hjemlandet Irak, men har den siste tiden brukt Internett for å finne *fatwaer*.

Det siste spørsmålet tilknyttet *mufti*-problemstillingen er: Det finnes mange antagelser om 'store muslimske lærde' som fryktes av Vesten fordi de skal ha makt over verdens muslimer, men er det så enkelt? Jeg tror de som skaper og bygger opp disse antagelsene tar for lite hensyn til muslimenes kulturelle og geografiske herkomst og bakgrunn. De fleste av mine informanter følger ledere som er åndelige autoriteter i landet de kommer fra. Selv om mange følger shaykher som al-Qaradawi, er det nok mange som ikke gjør det. Likevel er det en overvekt av forskning på ham og ECFR når *fatwaer* i Vesten skal under lupen. Svaret på spørsmålet blir derfor hovedsaklig nei. Det vil kreves omfattende og strukturert forskning for å kunne gi en helhetlig og presis konklusjon. Personlig tror jeg ikke at Qaradawi har slik makt som mange hevder. Det måtte i så fall være i en sak med politiske implikasjoner og konsekvenser som angikk de aller fleste muslimer.

8. Oppsummering: å sette *fatwa* i Bergen inn i rammeverket

8.1 Innledning

Jeg har til denne oppgaven gjort feltarbeid om muslimsk lov på mikronivå i Bergen. I de tre foregående kapitlene har jeg presentert kildematerialet mitt, og etter hvert tema drøftet og sammenlignet svarene fra shia- og sunnimuslimene. I dette kapitlet skal jeg se på empirien jeg har samlet inn, i forhold til normative teorier og ulike begreper jeg har presentert i tidligere kapitler. Spesielt i kapittel fire eksemplifiserte jeg *fatwa* og *ifta* mens jeg presenterte de ulike teoriene om lov i praksis. Jeg skal i dette kapitlet derfor bruke min egen empiri som mer spesifikke eksempler på begrepene og teoriene.

Jeg skal også gi svar på de resterende spørsmål og underspørsmål fra seksjon 1.1 i dette kapitlet. Aller først skal jeg i 8.2 se på Llewelyn og Hoebels tilnærminger til lov i lys av intervjumaterialet. Jeg skal også se på dette materialet i henhold til hvordan lov kan være selvmotsigende og inkonsekvent. I 4.3.2 hevdet jeg at lover *ideelt sett* ikke skal kunne tolkes på flere måter. *Ifta* er en praksis som gjør bruk av tolkning, og forskjellige *muftier* kan både til forskjellig og samme tid komme fram til forskjellige råd om de samme spørsmålene.

I 8.3 skal jeg se på betingelser for *fatwaer* og annen juridisk tilnærming: kultur, legitimitet og rettferdighet. Ved hjelp av intervjumaterialet vil jeg vise at lov er betinget av flere forhold, og at en rettspraksis bør ha en viss tilpasning for at den skal fungere i praksis.

I 8.4 skal jeg se på juridiske virkeligheter rundt *fatwaer* blant muslimer i Bergen: juridisk sannhet, jurisdiksjonsområde, min egen *fatwa*-definisjon og spørsmål jeg stilte i kapittel en.

8.2 *Fatwa* og *ifta* i praksis

I kapittel fire så jeg på lov i teori og praksis hvor jeg nevnte en del normative teorier. Den første jeg skal se på nå er Llewelyn og Hoebels tre tilnærminger til lov. I 4.3.1 eksemplifiserte jeg lov i praksis og plasserte *fatwa* og *ifta* inn i disse tilnærmingene. På denne måten kunne jeg vise forskjellen mellom teori og praksis, ved å bruke *fatwa* og *ifta* som eksempler nettopp på denne forskjellen. Den første tilnærmingen er ideologisk, og kapittel fire viser at å tilnærme seg lov som regler, normer og ideelle mønstre ikke alltid er dekkende. Min informant Fatima fortalte at hun ber al-Sistani om *fatwaer* selv om han har 'kodifiserte' *fatwa*-samlinger, og at broren kan spørre al-Sistani hvis hans egen *mufti* gir ham en *fatwa* som er for vanskelig å følge. Kadija sa at hun pleier å spørre forskjellige *muftier* om *fatwaer* selv om hun

allerede har fått svar, noe som viser at det er rom for avvik fra tidligere antagelser og svar i islamsk lov.

Dette får også fram poenget om at islamsk lov er juristisk lov, og at den forandres med tiden. Wael B. Hallaq mener at *muftiene* er medvirkende til at utviklingen av islamsk lov ikke har stoppet opp, noe som bevises ved at tilnærming til islamsk lov på en ideologisk måte ikke ville være tilstrekkelig for å få med aspekter i *sharia* som *fatwa* og *ifta*. Bruken av *taysir* i *fiqh al-aqalliyat* er et eksempel på den stadige utvikling i produksjonen av lover og regler.

Den andre tilnærmingen til lov i denne sammenheng var adferdsmønstre. Her er det vanskelig å dokumentere en eventuell lovbruk, men med hensyn til *fatwaer* kan man faktisk si noe om hvordan muslimer følger opp sin religiøse lov: Som nevnt over har for eksempel Kadija rutiner som avviker fra en eventuell norm om å 'ha en lov og følge denne'.

Den tredje måten å tilnærme seg lov på er relatert til hva individer forventer av rettssystemet og utviklingen av lov og rettspraksis. Som allerede nevnt er *fatwaer* i denne sammenheng klare. En *fatwa* som er utredet ved hjelp av *ijtihad*, eller en *fatwa* av en *mufti* som bare er videreført av en annen *mufti* (*taqlid*), vil uansett være klare i sin helhet. Nye utfordringer kan gjøre at man trenger svar på i utgangspunktet gamle spørsmål. Denne tredje måten å se lov på blir da tilpasset spesielle situasjoner og tilført nye aspekter. Muhammad fortalte meg om sitt spørsmål om *ramadan*: Fasten er noe så naturlig at det ville vært fremmed for en muslim bosatt i et muslimsk land å skulle be om tidspunktet for denne måneden. På samme måte ville det kanskje ha vært unødvendig for Fatima eller Aisha å spørre hvilke klær som er tillatt å gå med hvis de fremdeles var bosatt i Irak. Wael B. Hallaq kaller islamsk lov for *muftiens* lov nettopp på grunn av denne utviklingen: *Muftiene* er de som fornyer loven etter behov, og i mine informanternes tilfeller, forenkler den.

Noe annet som kan kalles en normativ 'teori' er juridisk inkonsekvens, som jeg var inne på i seksjon 4.3.2. Konsistens bør være et ideal jurister bør strebe etter å oppnå. I *ifta*-praksisen hersker lite konsistens grunnet uenigheter om bl.a. metodologi blant muslimske lærde. Resultatet kan bli at muslimer bestemmer seg for å følge én autoritet for å unngå inkonsekvens for sin egen del. Eksempler blant mine informanter er Fatima, Aisha og Ahmad – shiamuslimene. Selv om Fatima fortalte at broren kunne velge seg den *fatwa* som passet best, er hun selv klar på at hun kun følger al-Sistani eller andre som arbeider for ham.

Muftien er den eneste juridiske personligheten med mulighet for å implementere islamsk lov i Norge. Muslimer kan velge å følge forskjellige *muftiers fatwaer*, nettopp fordi

muligheten for å gjøre det finnes. Hvor stor sosial aksept det er for en slik adferd er vanskelig å si noe om på generell basis.

8.3 Betingelser

Lawrence Rosen (2006) hevder at makt og kultur kan forandre lov og at det faktisk er disse, og ikke bare en gud, som skaper religiøse lover. Lokale versjoner av 'samme lov' kan variere i form, implementering og konsekvens. Oppfølgingen av en *fatwa* kan for eksempel variere fra sted til sted og fra gruppe til gruppe. I noen sammenhenger vil en *fatwa* kunne være 'sosialt bindende' fordi gruppen som helhet er opptatt av ortopraksi. I Abu al-Fadel-moskéen i Bergen er et av medlemmene kontaktperson mellom moskéen og al-Sistani. Det holdes regelmessige møter hvor man i plenum gjennomgår spørsmål medlemmene måtte ha, og svar fra al-Sistani. Etter at alle har hørt de forskjellige *fatwaene*, er det kan hende vanskelig ikke å innrette seg etter svarene som er resultat av den respekterte al-Sistanis *ifta*-prosedyrer. Det kan nok hende at en *fatwa* i slike tilfeller har makt til å være 'sosialt bindende', og på denne måten innehar en 'sanksjonsverdi'.

Legitimitet er en annen betingelse for at lov generelt og *fatwaer* spesielt skal bli fulgt opp. Lover forandres, og for at det skal eksistere en viss respekt for loven må den innebære rettferdighet og legitimitet. Dette er det som gir loven autoritet: En balansegang mellom den loven folk vil følge – altså en lov som kjennes legitim –, og den loven som er nødvendig for å ta vare på helheten i samfunnet. Dermed, som jeg nevnte i seksjon 4.2.1, må *muftiene* utstede *fatwaer* som er enkle, slik at de kan følges uten at man kommer i fare for å bli skadet eller å skade andre. De må imidlertid også inneholde krav om en viss praksis som ikke gjør *fatwaene* overflødige.

Informantene mine fortalte om flere *fatwaer* de hadde fått som innebar forenkling av den 'ordinære praksisen', dvs. praksisen som de ville fulgt under normale omstendigheter i et muslimsk land. Muhammad nevnte tidspunktet for *ramadan*, og Fatima forklarte hvordan bønnerutinene til familien fungerte i Norge. I seksjon 3.3 skrev jeg om al-Qaradawis *taysir* som gjør at *fatwaer* som gis til muslimer i Europa inneholder svar som skal unngå fremmedgjøring av muslimene. Muhammad og Fatimas *fatwaer* er eksempler på slike forenklinger av praksis – på grunnlag av omstendighetene.

Jeg fikk ikke inntrykk av at andre enn Kadija velger *fatwaer* forskjellige steder på grunn av innhold. De andre informantene har sine faste *muftier*. Kadija synes det er helt uproblematisk å hente *fatwaer* fra en annen *mufti* hvis hun på forhånd har fått en som hun mener var for

streng. Poenget her er også legitimitet, men på en annen måte: Når Kadija og andre muslimer får en *fatwa* fra en lærd som er enkel å følge, er den en legitimering av en praksis – uansett om *fatwaer* fra andre sier noe annet om det samme temaet. Rosen (2006) hevder at det i alle juridiske systemer vil finnes komponenter av spesifikt kulturelt innhold, og at det er dette som tillegger lover legitimitet og mening. *Fatwaer* gir muslimer muligheten til å hente religiøs veiledning fra *muftier* som legitimerer en praksis muslimen kanskje allerede bedriver. På denne måten er det ikke bare advokater, *qadier* og andre dommere som er påvirket av kulturelle betingelser. Også 'ikke-juridiske' personer som vanlige muslimer kan være kulturelt påvirket til å hente *fatwaer* andre steder enn de ville gjort hvis de bodde i et muslimsk land.

Hvis for eksempel Fatima, Aisha, Muhammad eller Kadija hadde mottatt *fatwaer* som ikke forenklet deres hverdag og legitimerte en forenklet praksis ville det vært vanskeligere å leve som muslim i Bergen. Kanskje hadde de måttet velge mellom delvis å fjerne seg fra islamsk praksis, eller å fjerne seg fra det norske samfunnet på grunn av at arbeidstidene ikke passet med bønn eller *ramadan* etc. En *fatwa* kan hjelpe en muslim til å få en enklere hverdag, samtidig med at muslimen har fått veiledning om hvilken praksis han/hun bør følge. Muslimen kan dermed både holde på rett tro og praksis og beholde sin plass i det ikke-muslimske samfunnet.

8.4 *Fatwaer* i Bergen

I 4.3.4 tok jeg opp begrepet *legal truth* som blir brukt av Dupret, Drieskens og Moors (2008). Juridisk sannhet er et begrep som betegner *fatwaene* blant muslimer i Bergen på en dekkende måte. Fadel (1996) hevder at en *fatwa* er reell fordi *muftien* uttrykker og leter etter en universell lov. Muslimene i Bergen følger *fatwaer* som om de skulle være universelle, mens rådene antageligvis også kan inneholde elementer som er ganske signifikante og partikulære for Bergen. Likevel, argumenterer Fadel, er *fatwaene* reelle fordi de er en empirisk manifestasjon av *muftiens* mening og et resultat av et sett med spesifikke fakta (Fadel 1996: 32). Det er her snakk om juridisk sannhet utenfor og inne i loven. Ved å studere lov i praksis kan man få innblikk i de forskjellige juridiske sannhetene som former menneskelig praksis. Eksempler på juridiske sannheter er *fatwaene* som mine informanter har bedt om og mottatt.

I kapittel en tok jeg opp jurisdiksjonsområder den islamske loven innehar. I denne sammenheng vil jeg se på *fatwaenes* jurisdiksjonsområder på mikronivå blant muslimer i Bergen. Dette innebærer mer enn det vi for eksempel i Norge antageligvis ville kategorisert

som religiøse temaer. Informantene mine har bedt om *fatwaer* om bønn, faste og giftemål mellom muslimer og ikke-muslimer. Likevel er det et par emner som ikke umiddelbart sees på som religiøse. Aisha fortalte i kapittel seks at hun har bedt om *fatwaer* om klær – hvilke klær hun bør gå med og ikke gå med. Fatima har lest en *fatwa* som sa at hvis hun en gang skal åpne butikk, kan hun ikke selge øl og svinekjøtt. Dette viser et engasjement for å leve riktig, men også et engasjement for at andre skal leve riktig. Kjøttet Fatima, Kadija, Muhammad og de andre informantene mine spiser må slaktes på en spesifikk måte. Dette er nok medvirkende til at de må reflektere mer over sin religion i hverdagen enn mange andre religiøse i Norge. For mange nordmenn er ikke slakteprosessen noe man engang tenker over, og i hvert fall ikke fra en religiøs synsvinkel.

Fatwa-definisjonen jeg i seksjon 1.1 i denne oppgaven tok utgangspunkt i – ‘et spørsmål om riktig muslimsk tro eller praksis, fra en muslim til en muslimsk lærd, *mufti*, og svaret fra denne’ – synes jeg også i ettertid kan tjene som en god og brukbar definisjon. I henhold til mine informanters eksempler på *fatwaer* de har bedt om eller fått, mener jeg at nesten alt kan gå inn under denne definisjonen. Mine informanter har alle bedt om spørsmål som er direkte knyttet til religiøs praksis, men noen av dem har også stilt spørsmål som man ikke umiddelbart knytter primært til religion i vår del av verden. Fatima – og til tider Ahmad – er de eneste informantene som gir uttrykk for at en *fatwa* ikke nødvendigvis behøver å inkludere et spørsmål: En *fatwa* for dem kan også være en ytring fra en lærd som ikke former svaret på en henvendelse.

Jeg stilte meg i kapittel en også spørsmålet «velger [...] informantene å følge *fatwaer* som kan ha en ‘integrerende effekt’ i forhold til det norske samfunnet?». ⁴¹ Siden jeg ikke kan si at alle mine informanter velger *fatwaer* der det passer dem – noen av dem gjør det motsatte og følger kun *fatwaer* fra én *mufti* – bør spørsmålet omformuleres til «har *fatwaene* som blir fulgt i Bergen en ‘integrerende effekt’ i forhold til det norske samfunnet?» Jeg er av den oppfatning at svaret er ja på dette spørsmålet. Ingen av *fatwaene* mine informanter har nevnt i datainnsamlingen har tydet på at en fremmedgjøring er sannsynlig. Graden av eventuell konservatisme er lav i *fatwaene* som har blitt nevnt, men jeg tror ikke det har noen hensikt å forsøke på en typologisering av de nevnte *fatwaene*. De er assimilerende og hjelper muslimer i Bergen til å kombinere tro og praksis med å bo i en norsk by.

Følger muslimene i Bergen alle *fatwaer* de får? Er de tro mot én lærd, eller kan man si at de ‘shopper’ *fatwaer*? Det første spørsmålet kan jeg ikke gi et 100 % sikkert svar på, selv om

⁴¹ Med dette mener jeg *fatwaer* som gjør at muslimen enkelt kan tilpasse seg det norske samfunnet samtidig som han / hun utøver religiøs praksis.

jeg tror de fleste av informantene mine forsøker så godt de kan. Fatima, Aisha og Ahmad gir uttrykk for at de utelukkende følger al-Sistanis *fatwaer*. Muhammad har sin shaykh i Gaza og Imam Azeem som han stiller spørsmål til, mens Imam Azeem selv sier at ingen *fatwaer* velges bort til fordel for andre, selv om de i Bergen Moské ikke følger en bestemt lovskole. Kadija er den eneste som åpent hevder at hun velger noen *fatwaer* til fordel for andre. Dette gjør hun også kun hvis hun mener noen *muftier* er for strenge.

8.5 Framtidig forskning

Formålet med denne oppgaven har vært å avdekke *fatwa*-rutiner blant muslimer i Bergen, og med bruk av kvalitativt intervju som metode har jeg undersøkt forskjellige forhold ved utøvelsen av islamsk lov i Bergen. Lov i henhold til normative teorier, og lov i praksis kan være to forskjellige ting. Jeg ønsket å se hvordan lov – *fatwa* og *ifta* – utspiller seg i det daglige, og om de forskjellige aspektene her skiller seg fra normative og teoretiske oppfatninger.

Gjennom informanters utsagn har jeg fått fram flere sider ved både shia- og sunnimuslimers forhold til *fatwa* og *ifta*. Som jeg har forsøkt å vise, kan *fatwa*-rutiner variere fra samfunn til samfunn på samme måte som andre typer rettspraksis, både i produksjon, implementering og konsekvens. Om resultatene er generelt representative for muslimer kan jeg ikke fastslå. En mer omfattende studie på basis av de fire aspektene jeg i denne oppgaven har undersøkt, vil kunne påvise om den lokale rettspraksis i Bergen skiller seg fra andre steder.

Generelle undersøkelser av *fatwa*-rutiner blant muslimer kan bidra til å rive ned negative forståelser og den typen rykter som min informant Fatima nevner som destruktive for islam. Bruken og oppfølgingen av *fatwaer*, hvordan *fatwa*-begrepet forstås og hvem man henvender seg til, er momenter som kan fortelle mye om hvordan muslimer lever i dag. Ved å gjøre bruk av *fatwaer* som kilder, kan man avdekke hva muslimene i dagens sosiale situasjon anser som problematiske, på den samme måten som tidligere *fatwa*-undersøkelser har gitt oss informasjon om samfunn der kommunikasjonen for det meste foregikk verbalt.

Et annet mulig forskningsfelt som jeg tidligere har nevnt, ville være en mer dyptgående undersøkelse av hvilke motivasjonsfaktorer som ligger bak muslimers oppfølging eller eventuelle avvisning av *fatwaer*. Blant mine informanter i denne oppgaven uttalte Aisha at «man blir enig [med *muftien*] hvis man vil leve riktig», mens Kadija sa at hun ikke følger *fatwaer* som etter hennes mening er for strenge. Kan det finnes andre årsaker til at *fatwaer*

følges opp eller ikke? I seksjon 1.1 nevnte jeg at en muslim kanskje især vil føle en spesiell oppfordring til å følge en *fatwa* dersom andre i hans / hennes miljø kjenner til den. Dette kan gjøre *fatwa*en sosialt bindende, om enn ikke juridisk bindende. Dette er normative forventninger i muslimske diskurser. Kanskje kan det være sosiale forpliktelser like mye som religiøs samvittighet som gjør at en *mufti* og hans *fatwa*er følges?

Den typen studier av lov i praksis som jeg her har foretatt, kan gi svar på dette og lignende spørsmål, for utøvelse av religiøs lov og rettspraksis er ikke nødvendigvis det vi antar. Ved å studere *fatwa*er, kan man se at lov og rettspraksis ofte har andre mål, funksjoner og konsekvenser enn straff og oppreisning.

9. Bibliografi

9.1 Bøker og tidsskrift

- Anderson, B. 1983. *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Assmann, J. 2006. *Religion and Cultural Memory*. USA: Stanford University Press.
- Al-Azm, S. J. 2000. The Satanic Verses Post Festum – The Global, The Local, The Literary. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 20 (1): 44-66.
- Baz, shaykh I., shaykh Uthaymeen. 1998. *Fatwas Regarding Muslims Living as Minorities*. London: Message of Islam.
- van Bruinessen, M., A. Stefano. Under publisering. *Producing Islamic Knowledge. Transmission and Dissemination in Western Europe*. (Sted ikke kjent) Routledge.
- Caeiro, A. 2005. Religious Authorities or Political Actors? The Muslim Leaders of the French Representative Body of Islam. I *European Muslims and the Secular State*, red. J. Cesari, S. McLoughlin, 71-84. England: Ashgate.
- Caeiro, A. 2006. The Shifting Moral Universes of the Islamic Tradition of Ifta: A Diachronic Study of Four Adab al-Fatwa Manuals, *The Muslim World*, vol. 96 (Oktober): 661-685.
- de Carli, E. F. 2008. Religion, juss og rettigheter: Om skilsmisse, polygami og sharia-råd. *Rapport 2008: 5*. Oslo: Institutt for Samfunnsforskning.
- Cesari, J. 2005. Introduction. I *European Muslims and the Secular State*, red. J. Cesari, S. McLoughlin, 1-7. England: Ashgate.
- Comaroff, J. L., S. Roberts. 1981. *Rules and Processes*. USA: The University of Chicago Press.
- Dalen, M. 2004. *Intervju som forskningsmetode. En kvalitativ tilnærming*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Dupret, B., B. Drieskens, A. Moors. 2008. Introduction. I *Narratives of Truth in Islamic Law*, red. B. Dupret, B. Drieskens og A. Moors, 9-22. Suffolk: I. B. Tauris.
- Ehrlich, E. 1913. *Grundlegung der Soziologie des Rechts*. München: Duncker und Humblot.
- Fadel, M. 1996. Fatwas and Social History. *Al-Usur al-Wusta: the Bulletin of Middle East Medievalists* (Oktober) vol. 8, nr. 2: 32-33.
- Firth, R. 1999. An Anthropological Approach to the Study of Religion. I *The Insider/ Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader*, red. R. T. McCutcheon, 114-123. Storbritannia: Cassell.
- Fitzgerald, T. 2006. Bruce Lincoln's «Theses on Method»: Antitheses. *Method & Theory in the Study of Religion* 18: 392-423.
- Fitzpatrick, P. 1992. *The Mythology of Modern Law*. Storbritannia, Routledge.
- Fonneland, T. A. 2006. Kvalitative metoder: intervju og observasjon. I *Metode i religionsvitenskap*, red. R. J. Natvig og S. E. Kraft, 222-242. Oslo: Pax Forlag.
- Fredriksen, K. J. 2007. Sharia in Norwegian Courtrooms? *ISIM Review* vol. 20, (autumn): 44f.
- French, R. 1995. *The Golden Yoke: The Legal Cosmology of Buddhist Tibet*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Gluckman, M. 1967. *The Judicial Process Among the Barotse of Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press.
- Greenhouse, C. J. 1986. *Praying for Justice: Faith, Order, and Community in an American Town*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

- Grønmo, S. 2004. *Samfunnsvitenskapelige metoder*. Lardal: Fagbokforlaget.
- Hallaq, W. 1994. From Fatwas to Furu: Growth and Change in Islamic Substantive Law. *Islamic Law and Society* vol. 1, no. 1: 29-65.
- Hayden, R. M. 1984. Review: Rules, Processes, and Interpretations: Geertz, Comaroff, and Roberts. *American Bar Foundation Research Journal* vol. 9, no. 2: 469-478.
- Heywood, A. 2004. *Political Theory. An Introduction*. Kina: Palgrave Macmillan.
- Jacobsen, K. A. 2003. *Verdensreligioner i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Koranen. 2005. Oversatt av Einar Berg. Stavanger: Universitetsforlaget.
- Kvale, S. 2002. *InterView. En introduktion til det kvalitative forskningsinterview*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Lapidus, Ira M. 1992. The Golden Age: The Political Concepts of Islam. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* vol. 524, Political Islam (November): 13-25.
- Leirvik O. 2006. *Islam og kristendom. Konflikt eller dialog?* Oslo: Pax.
- Leirvik, O. 2009a. Kulturelle muslimar. Definisjonsmakt, hegemonikamp og religionspolitikk *Nytt Norsk Tidsskrift* 1: 73-81.
- Leirvik, O. 2009b. Islam and education in Norway. I *Islamische Erziehung in Europa / Islamic and education in Europe*, red. E. Aslan, 301-324. Wien: Böhlau Verlag.
- Lincoln, B. 1996. Theses on method. *Method & Theory in the Study of Religion* 8.3: 225-227.
- Lincoln, B. 2007. Concessions, Confessions, Clarifications, Ripostes: By Way of Response to Tim Fitzgerald. *Method and Theory in the Study of Religion* 19: 163-168.
- Llewelyn, K. N., E. A. Hoebel. 1941. *The Cheyenne Way. Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Lloyd, D. 1966. *The Idea of Law*. Guildford: MacGibbon and Kee Ltd.
- Maine, H. S. 1875. *Lectures on The Early History of Institutions*. London: John Murray.
- Maine, H. S. 1963 (utgitt første gang 1861). *Ancient Law*. Boston: Beacon Press.
- Malinowski, B. 1926. *Crime and Custom in Savage Society*. London: Kegan Trench, Trubner and Co Ltd.
- Malinowski, B. 1959. *Crime and Custom in Savage Society*. Littlefield: Adams and CO.
- Masud, M. K., B. Messick, D. S. Powers. 1996. Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation. I *Islamic Legal Interpretation. Muftis and their fatwas*, red. M. K. Masud, B. Messick, D. S. Powers, 3-32. USA: Harvard University Press.
- McCutcheon, R. T. (red.) 1999. *The Insider / Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader*. Storbritannia: Cassell.
- McCutcheon, R. T. 2006. «It's a lie. There's No Truth in It! It's a Sin!»: On the Limits of the Humanistic Study of Religion and the Costs of Saving Others from Themselves. *Journal of the American Academy of Religion* 2006, vol. 74, no. 3: 720-750.
- Mikaelsson, L. 2000. *Religionsbyen Bergen*. Bergen: Eide forlag.
- Natvig, R. J. 2000. Islam på bergensk. Framveksten av muslimske organisasjonar i Bergen. I *Religionsbyen Bergen*, red. L. Mikaelsson, 175-197. Bergen: Eide forlag.
- Natvig, R. J., S. E. Kraft. 2006. Innledning. I *Metode i religionsvitenskap*, red. R. J. Natvig og S. E. Kraft, 7-13. Oslo: Pax Forlag.
- Needham, J. 1956. *Science and Civilization in China*. England: Cambridge.
- Pospisil, L. 1971. *Anthropology of Law. A Comparative Theory*. USA: Harper & Row.
- Powers, D. S. 1994. Kadijustiz or Qaḍi-Justice? A Paternity Dispute from Fourteenth-Century Morocco. *Islamic Law and Society* vol. 1, no. 3, Gender, Family, and the Courts in Muslim Societies: 332-366.
- Rosen, L. 1980-81. Equity and Discretion in a Modern Islamic Legal System. *Law and Society Review* vol. 15, no. 2: 217-246.

- Rosen, L. 1989. *The Anthropology of Justice. Law as Culture in Islamic Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosen, L. 2006. *Law as Culture. An Invitation*. USA: Princeton University Press.
- Rohe, M. 2007. *Muslim Minorities and the Law in Europe: Chances and Challenges*. India: Global Media Publications.
- Schacht, J. 1964. *Introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.
- Skovgaard-Petersen J. 1997. *Defining Islam for the Egyptian state: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta*. Leiden: Brill.
- Smith, J. Z. 1982. *Imagining Religion: From Jonestown to Babylon*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sullivan, W. F. 2004. Beyond «Church and State». *Advances in the Study of Religion and Law. I New Approaches to the Study of Religion. Volume 2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches* red. P. Antes, A. W. Geertz, R. R. Warne, 321-346. Tyskland: Walter de Gruyter.
- Sætren, J. E. 2006. *Islamsk diskurs i nye medier. Predikanten Amr Khalid*. Akademisk avhandling, Universitetet i Bergen.
- Thorbjørnsrud, B. 2003. Det muligens kunst. En utredning om mulige tiltak for å sikre alle 'like, religiøse som lovmessige retter til skilsmisse'. Kommunal- og regionaldepartementet v / innvandringsavdelingen. *Rapport*, Universitetet i Oslo. Sitat funnet i de Carli 2008.
- Timasheff, N. S. 1938. Law as a Social Phenomenon. I *Readings in Jurisprudence* red. J. Hall, 868-872. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co.
- Vikør, K. 1999. Er ein fatwa farlig? Bergens Tidende. 22.04.99: 32.
- Vikør, K. 2003. *Mellom Gud og stat. Ei historie om islamsk lov og rettsvesen*. Oslo: Spartacus forlag AS.
- Vogt, K. 2000. *Islam på norsk: moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Oslo: Cappelen.
- Vogt, K. 2003. Islam i Norge. I *Verdensreligioner i Norge*, red. K. A. Jacobsen, 130-168. Oslo: Universitetsforlaget.
- Vogt, K. 2004. *Kommet for å bli. Islam i Vest-Europa*. Oslo: Cappelen.
- Weber, M. 1967. *Max Weber on Law in Economy and Society*. New York: Simon and Schuster.
- Yaffe, J. 1972. *So Sue Me: The Story of a Community Court*. New York: Saturday Review Press.
- Zomeño, A. 2008. The Stories in the Fatwas and the Fatwas in History. I *Narratives of Truth in Islamic Law*, red. B. Dupret, B. Drieskens, A. Moors, side 25-50. Suffolk: I.B.Tauris & Co. Ltd.

9.2 Internettdokumenter og tidsskrift på nett

- Aftenposten.no. 2008. Leder. Fatwa for europeisk hverdag. *A-magasinet.no*. Tilgjengelig den 17.04.09 fra: <http://www.aftenposten.no/meninger/leder/article1828743.ece>
- Al-Ahram Weekly Online*, Cairo. 24 - 30 July 2008, no. 907. Tilgjengelig den 25.02.09 fra: <http://weekly.ahram.org.eg/2008/907/re2.htm>
- bin Bayyah, A. 2004. Muslims Living in Non-Muslim Lands. *Witness-pioneer.org*. Tilgjengelig den 21.02.08 fra: http://www.witness-pioneer.org/vil/Articles/shariah/muslims_in_non_muslim_land.htm
- Caeiro, A. 2003. The European Council for Fatwa and Research. Workshop 3: The Production of Islamic Knowledge in Western Europe. European University Institute, Robert Schuman Centre for advanced studies. Tilgjengelig den 14.11.08 fra: <http://www.iue.it/RSCAS/RestrictedPapers/conmed2003free/200303Caeiro03.pdf>
- Caeiro, A. 2006. An Anti-Riot Fatwa. *ISIM review* 17 / Spring 2006. Tilgjengelig den 13.02.09 fra: http://www.isim.nl/files/Review_17/Review_17-32.pdf
- Christophersen, R., L. S. Okkenhaug, E. Røssum. 2009. - Dommarar må lære seg sharia. *BT.no*. Tilgjengelig den 14.04.09 fra: <http://www.bt.no/innenriks/article804801.ece>
- Criminal-law.freeadvice.com*. What is the difference between procedural and substantive law? Tilgjengelig den 27.03.09 fra: http://criminal-law.freeadvice.com/criminal-law/procedural_substantive.htm
- Dahl, Å. J. R. 2009. - Bør ha større kunnskap om sharia. *Forskning.no*. Tilgjengelig den 14.04.09 fra: <http://www.forskning.no/artikler/2009/februar/212178>
- Dow Jones Islamic Market Index. Tilgjengelig den 21.11.08 fra: <http://www.djindexes.com/islamic/index.cfm?go=overview>
- Dypvik, A. S. 2008. Islam på norsk. *Forskning.no*. Tilgjengelig den 15.09.08 fra: <http://www.forskning.no/artikler/2008/april/178796>
- Erlich, dr. R. 2007. Hamas Imposes an Islamic Social Code in Gaza. *Think-Israel.com*. Tilgjengelig 25.02.09 fra: <http://www.think-israel.org/erlich.gazaislamization.html>
- Feldner, Y. 2000. «Honor» Murders – Why the Perps Get off Easy. *Middle East Quarterly*. December 2000, volum VII: nr. 4. Tilgjengelig 25.02.09 fra: <http://www.meforum.org/50/honor-murders-why-the-perps-get-off-easy>
- Fylkesmannen.no*. 2008. Bergen Moské størst av trussamfunna. Tilgjengelig den 21.11.08 fra: <http://www.fylkesmannen.no/hoved.aspx?m=1166&amid=2342297>
- Hardaker, D. 2006. Amr Khaled: Islams Billy Graham. *The Independent*. Tilgjengelig den 28.04.09 fra: <http://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/amr-khaled-islams-billy-graham-521561.html>
- Hauge, M. 2007. Sharia-dilemma i lovens navn. *Forskning.no*. Tilgjengelig den 17.11.08 fra: <http://www.forskning.no/artikler/2006/desember/1165999803.14>
- Holmes jr., O. W. 1867. The Path of the Law. *10 Harvard Law Review* 457. Tilgjengelig den 22.03.09 fra: http://www.constitution.org/lrev/owh/path_law.htm
- Imam Ali Foundation – London*. The Liaison Office of Grand Ayatollah Al-Sayyid Ali Al-Sistani. Tilgjengelig den 04.05.09 fra: http://www.najaf.org/imam_life/e_12.php?l=ENG
- Islam.no*. www.islam.no
- IslamOnline*. www.islamonline.net.
- Islam i Norge*. Leirvik, O. <http://folk.uio.no/leirvik/tekster/IslamiNorge.html>
- Justis- og politidepartementet. 2001. NOU 2001: 12. 9.3.5 Rettsantropologi. *Regjeringen.no*. Tilgjengelig den 25.11.08 fra: <http://www.regjeringen.no/nn/dep/jd/Dokument/NOU-ar/2001/NOU-2001-12/10/3/5.html?id=377698>

- Khazaleh, L. 2005. Islam i Europa: Majoritetssamfunnet som premissleverandør. Intervju med Lena Larsen. Tilgjengelig den 15.09.08 fra: <http://www.culcom.uio.no/nyheter/2005/larsen.html>
- Kayser, C. 2009. Kanskje sannheten er for kjedelig? *BT.no*. Tilgjengelig den 17.04.09 fra: <http://www.bt.no/meninger/kronikk/article806070.ece>
- Leirvik, O. 2006. *Islam i Norge*. Statistikk. Tilgjengelig den 29.04.09 fra: <http://folk.uio.no/leirvik/tekster/IslamiNorge.html#statistikk>
- Masud, M. K. 2005. Dossier 27: Islamic law and Muslim minorities. Tilgjengelig den 16.04.09 fra: <http://www.wluml.org/english/pubsfulltxt.shtml?cmd%5B87%5D=i-87-531767>
- Najaf.org*. Se *Imam Ali Foundation London*.
- Nixon, W. 1998. Subdisciplines: Legal Anthropology. Indiana University. Tilgjengelig 24.11.08 fra: http://www.indiana.edu/~wanthro/theory_pages/LEGAL.htm
- Nomani, A. Amr Khaled. *TIME magazine*. Tilgjengelig den 28.04.09 fra: http://www.time.com/time/specials/2007/time100/article/0,28804,1595326_1615754_1616173,00.html
- Olsen, I. A. 2007. Fatwabrødrene. *A-magasinet.no*. Tilgjengelig den 17.04.09 fra: <http://www.aftenposten.no/amagasinet/article1824132.ece>
- al-Qaradawi, Y. Speech of Shaykh Qaradawi. The Importance of *IslamOnline*. *IslamOnline*. Tilgjengelig den 07.05.09 fra: <http://www.islamonline.net/english/qaradawi/index.shtml>
- Rahimi, B. 2005. The United States Institute of Peace. Special Report: Ayatollah Sistani and the Democratization of Post-Ba'athist Iraq. Tilgjengelig den 28.04.09 fra: <http://209.85.129.132/search?q=cache:Zialdnm5PvIJ:se2.isn.ch/serviceengine/FileContent%3FserviceID%3DRESSpecNet%26fileid%3D92A39CD0-B6C1-9FB3-0F40-5C0F809D7B5A%26lng%3Den+as-Sistani%2Bcontroversial&cd=3&hl=no&ct=clnk>
- Rohe, M. 2004. Application of shari'a rules in Europe – scope and limits. *Die Welt des Islams* 44, 3, 2004. Tilgjengelig 02.11.08 fra: <http://docserver.ingentaconnect.com/deliver/connect/brill/00432539/v44n3/s2.pdf?expires=1234536706&id=48787361&titleid=5417&accname=Universitetbiblioteket+i+Bergen&checksum=76653F3184A772AF8015CB897B3AFD12>
- Sahih Bukhari*. Tilgjengelig den 19.01.09 fra: http://www.searchtruth.com/searchHadith.php?keyword=&translator=1&search=1&book=&start=0&records_display=10&search_word=all
- SunniPath*. www.sunnipath.com
- Waked, A. 2006. Violent protests following Gaza child murders. *Israelinsider.com*. 12.12.2006. Tilgjengelig den 25.02.09 fra: <http://web.israelinsider.com/Articles/Security/10062.htm>
- Artikkelen er også tilgjengelig på *ynetnews.com*: <http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-3338839,00.html>