

Islamsk diskurs i nye medier

Predikanten ʿAmr Khālid

John Erik Sætren

*Masteroppgave i arabisk*



Seksjon for Midtøstens språk og kultur

Universitetet i Bergen

Desember 2006

## Forord

En hjertelig takk til mine veiledere Joseph N. Bell og Richard J. Natvig for et lærerikt og hyggelig samarbeid. Også en stor takk til Lars Tore Rydland for nyttige innspill. Jeg vil benytte anledningen til å takke alle mine forelesere, lærere, studieveiledere og andre ansatte ved Universitetet i Bergen som har gitt av seg selv og hjulpet meg i løpet av studietiden.

Til slutt, tusen takk til familie og venner for all støtte.

John Erik Sætren

Bergen, 4. desember 2006.

# Innholdsliste

Forord .....	i
Innholdsliste.....	ii
Translittereringsnøkkel .....	iv
Om translitterering og stil .....	v
1. Innledning.....	1
1.1 Problemstilling .....	1
1.2 Diskursteori .....	3
1.2.1 Islamsk diskurs som et uttrykk for religion.....	4
1.2.2 Diskurs og den samfunnsskapte virkelighet .....	5
1.2.3 Forholdet mellom tekst og kontekst.....	6
1.3 Kildemateriale .....	7
1.4 Metodologiske betraktninger .....	8
1.5 Oppgavens gang.....	10
2. Kontekst .....	11
2.1 Nye medier, statlig regulering og nye islamiseringsstrategier .....	11
2.2 Islamsk diskurs i nye medier.....	13
2.3 Kvinnebevegelsen.....	15
2.4 De nye predikantene – kulturmeklere for mellom- og overklassen .....	17
2.5 ‘Amr Khālid – Fra Den islamske salongen til satelittfjernsyn og Internett.....	20
2.6 Fragmentering av religiøs autoritet? .....	22
3. Khālid om kvinner, hijab og kjønnsroller.....	26
3.1 Til syvende og sist er mannen ansvarlig .....	26
3.2 Adskilte roller i samfunnet, men likeverdige fremfor Gud.....	27
3.3 Kvinner som eksempler for de troende.....	28
3.4 Kampen mot misbruk av kvinnens kropp i media.....	29
3.5 Hijab som symbol på overgangen til et nytt liv.....	29
3.6 Tolkning .....	30

4. Livskapere – et ønske om å skape en renessanse .....	32
4.1 Samfunnsengasjement – en måte å komme nærmere Gud på .....	32
4.2 Mennesket som Guds forvalter på jorden.....	34
4.3 Fra tilbedelse til tilbedelse og handling .....	35
4.4 Å rive seg løs fra lenkene .....	35
4.5 En ny holdning til arbeid .....	36
4.6 Positiv tenkning og effektivitet .....	37
4.7 Å frigjøre seg fra Vestens kulturelle hegemoni.....	39
4.8 Khalids renessanseoppskrift .....	39
4.9 Tolkning .....	41
5. Dialog, positiv integrering og kulturpolitisk engasjement .....	43
5.1 Dialogkonferansen i Danmark.....	43
5.2 Mellom integrasjon og innadvendthet .....	45
5.3 Vesten – et sted for moralsk og kulturelt forfall.....	45
5.4 Islamsk nasjonalisme og kulturelt mangfold .....	46
5.5 Kulturpolitisk engasjement .....	47
5.6 Tolkning .....	48
6. Konklusjon.....	49
Bibliografi.....	54
Primærkilder.....	54
Litteratur .....	58

## Translittereringsnøkkel

### Konsonanter

ا	a	ج	j	ض	ḍ	ل	l
ء	ʾ	ح	ḥ	ط	ṭ	م	m
ب	b	خ	kh	ظ	ẓ	ن	n
ت	t	ر	r	ع	ʿ	ه	h
ث	th	ز	z	غ	gh	ة	h/t
د	d	س	s	ف	f	و	w
ذ	dh	ش	sh	ق	q	ي	y
		ص	ṣ	ك	k		

### Vokaler og diftonger

اَ	a	اِ	i	اُ	u
آَ	ā	اِي	ī	اُو	ū
آ	ā	اِيَّ	īy/ī	اُوَّ	ūw/ū
آَ	ā	اَيَّ	ay	اَوَّ	aw
		اَيَّ	à		

## Om translitterering og stil

For translitterering har jeg brukt systemet til *Library of Congress* som per i dag synes å være det mest komplette og tilgjengelige.<sup>1</sup> En del tilpasninger har imidlertid blitt gjort. Blant annet følger arabisk translitterering samme system som norsk for store og små forbokstaver. Mens jeg har opprettholdt tradisjonen med liten forbokstav i bestemt artikkel (al-) for personnavn i noter og bibliografi, skrives den ellers i oppgaven med stor forbokstav etter linjeskift og punktum.

Så fremt translittereringen ikke har brutt vesentlig med innarbeidet latinisering, har jeg translitterert både personnavn og navn på publikasjoner. Jeg skriver altså al-Qaraḏāwī, men Sadat for al-Sādāt. De diakritiske tegnene er i denne sammenheng ment som et supplement for å gjøre internettsøk på arabisk lettere.

Valg av skrifttype ble gjort etter grundig utprøving av ulike alternativer. En artikkel av N. Madhani al-Husein om arabisk tekstbehandling introduserte meg for *Arabic Typesetting*, en relativt ny Unicode-basert skrifttype.<sup>2</sup> For dokumenter som skal behandle arabisk, translitterering og standard latinsk skrift, fremstår denne i dag som et av de beste alternativene for PC. Et problem er at tegnstørrelse er modellert på arabisk, slik at linjeavstanden er låst til et minimum av punkter som tilsvarer en og en halv gang standard.

---

<sup>1</sup> Library of Congress, Cataloging Policy and Support Office, *ALA-LC Romanization Tables: Transliteration Schemes for Non-Roman Scripts: Arabic*, <http://www.loc.gov/catdir/cpsol/romanization/arabic.pdf>.

<sup>2</sup> N. Madhani al-Husein, «Multilingual Computing with Arabic and Arabic Transliteration», 2006.

# 1. Innledning

I dette innledningskapittelet vil jeg introdusere premissene oppgaven bygger på og gi en oversikt over dens struktur. Kapittelet åpnes med en hypotese som leder til oppgavens problemstilling. Deretter introduserer jeg oppgavens teoretiske fundament, empirien som ligger til grunn, for så avslutningsvis å skissere oppgavens gang.

## 1.1 Problemstilling

The global system corrodes inherited or constructed cultural and personal identities; yet also encourages the creation and revitalization of particular identities as a way of gaining control over systemic power.<sup>3</sup>

I 1992 konkluderte Olivier Roy med at islamistiske bevegelser hadde vist seg ute av stand til å levere politiske løsninger som gjenspeilet deres revolusjonære ideologier og at dermed hadde mistet sin troverdighet som politiske formasjoner. Ut fra dette stipulerte Roy at islamismen i revolusjonær forstand stod fremfor et veiskille: Enten måtte bevegelsene operere innenfor eksisterende politiske systemer, eller bli marginalisert og ytterligere radikalisert.<sup>4</sup>

I en videreutvikling av denne hypotesen legger Roy i 1999 frem ideen om det *postislamistiske* samfunn der det politiske og religiøse er funksjonelt differensiert. Dette medfører ikke en marginalisering av religion som sosiopolitisk premissleverandør, men at grupper og enkeltmennesker som ønsker å islamisere samfunnet velger et mangfold av nye, ikke-politiske strategier for å reislamisere samfunnet kulturelt.<sup>5</sup>

Det er denne apolitiske trenden, samt hvordan islam endrer seg i møte med det globale som er fokus for denne oppgaven. Ifølge Roy innebærer ikke et slikt møte en gjennomgang av grunnleggende religiøse dogmer, men et mangfold av individsentrerte reformuleringer som sammenfaller med en privatisering og fragmentering av religiøs

---

<sup>3</sup> Peter Beyer, *Religion and Globalization* (London: SAGE Publications, 1994), 3.

<sup>4</sup> Olivier Roy, *L'échec de l'islam politique* (Paris: Éditions du Seuil, 1992), 39–43.

<sup>5</sup> Olivier Roy og Patrick Haenni, *Le post-islamisme* (Aix-en-Provence: Edisud, 1999), 11–30.

autoritet.<sup>6</sup> En grunnleggende hypotese er derfor at islamisering og globalisering ikke står i et motsetningsforhold, men interagerer og påvirker hverandre gjensidig.

Dette er også utgangspunktet når den sveitsiske sosiologen Patrick Haenni i boken *L'islam de marché* beskriver en utvikling han benevner «Det kommersielle islam». Denne nye retningen innenfor islamiseringsbevegelsen karakteriseres av at ideer om individets frelse, selvrealisering og søken etter økonomisk suksess overskygger ambisjoner om politisk og sosial makt. Predikanter, pietistiske TV-programledere, uavhengige intellektuelle, samt musikk- og filmstjerner fronter en ny form for islamsk religiøsitet med innslag av synkretisme, nyliberalisme og protestantisk etikk. Mens den klassiske islamismen bygger på interaksjonen mellom det religiøse og det politiske, vokser denne nye, globaliseringsvennlige trenden ut av et samspill mellom økonomi og islam, noe som språklig uttrykkes i en diskurs som kombinerer symboler fra begge systemer.

Haenni ser denne utviklingen på bakgrunn av at islamistiske grupperinger i mindre grad enn tidligere kontrollerer den islamiseringsprosessen de selv startet. Han ser retningen på bakgrunn av tre realiteter: avsakraliseringen av de islamistiske organisasjonene, relativiseringen av deres aksiomer og fremveksten av mer ekstroverte former for privatisert religiøsitet. Bevegelsen har ikke bare sitt utspring hos de øverste samfunnsklassene, men fremstår også som en religionsform tilpasset disse.<sup>7</sup>

Den fremste eksponenten for en slik retning er i skrivende stund den egyptiske predikanten og TV-programlederen ʿAmr Khālid (f. 1967). Khālid har i løpet av få år gått fra å være regionens mest populære forkynner, til å lede en samfunnsbevegelse tuftet på amerikansk organisasjonskultur (*thaqāfah idārīyah*).<sup>8</sup> Khālid som forstås innenfor en ny generasjon predikanter, formidler islam på en pedagogisk og empatisk måte i lys av folks hverdagslige utfordringer. Som lekmann kan han ikke utstede fatwaer, men har likevel betydelig innflytelse, mye på grunn av sin evne til å utnytte ny medieteknologi. I tillegg til trykte medier, distribuerer han sitt budskap ved hjelp av satelittfjernsyn, kassetter, CD-er, DVD-er og Internett. I en artikkel publisert i *al-Ḥayāh* uttrykker Haenni, som de ti siste årene har oppholdt seg i Kairo, at Khālid i kraft av sin TV-serie og sitt prosjekt

---

<sup>6</sup> Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (New York: Columbia University Press, 2004), 3.

<sup>7</sup> Patrick Haenni, *L'islam de marché: L'autre révolution conservatrice* (Paris: Seuil, 2005), 7–18.

<sup>8</sup> Haenni, *al-Ḥayāh*, 16. juni 2006.



*Livskapere* (Ṣunnā<sup>ḥ</sup> al-ḥayāh), tilsynelatende har startet den viktigste «utenombrorskaplige» reformbevegelsen i den arabiske verden.<sup>9</sup>

Denne oppgavens tema er nettopp ṢAmr Khālid. Hvordan formulerer ṢAmr Khālid sine ideer om islam i møte med det globale, hvordan utnytter han de muligheter som globalisering i form av nye medier gir, og under hvilke samfunnsforhold oppstår en slik ideologi?

## 1.2 Diskursteori

There is a common social environment shared by all people on earth and this globality conditions a great deal of what is happening here, including how we form theories about it.<sup>10</sup>

Den globale virkelighet betinger ikke bare våre studieobjekter, men påvirker også hvordan vi forholder oss til dem teoretisk og analytisk. Et godt eksempel på dette er hvordan forskere med ikke-vestlig bakgrunn har kommet med verdifulle bidrag. I *Orientalismen* dokumenterer Edward W. Said hvordan politisk og kulturell imperialisme uttrykkes gjennom faglitteraturen,<sup>11</sup> og innenfor studiet av religion illustrerer Talal Asad hvordan Clifford Geertz<sup>12</sup> paradigmatisk definisjon av religion som symbolsystem, ikke tar høyde for hvordan maktstrukturer spiller en avgjørende rolle i legitimeringen av religiøse diskurser.<sup>13</sup> Begge henter inspirasjon fra Foucaults arbeider som systematisk viser at en rekke mekanismer kontrollerer og organiserer produksjonen av enhver diskurs – den religiøse, så vel som den vitenskapelige.

Je suppose que dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui

---

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Beyer, *Religion and Globalization*, 7.

<sup>11</sup> Edward W. Said, *Orientalism*, (London: Penguin, 2003; New York: Pantheon Books 1978).

<sup>12</sup> Clifford Geertz, «Religion as a Cultural System», i *The Interpretation of Culture: Selected Essays* (London: Fontana Press 1993; New York: Basic Books, 1973), 87–125.

<sup>13</sup> Talal Asad, «Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz», *Man*, n.s. 18, nr. 2 (1983): 243–44.

ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité.<sup>14</sup>

Ut fra dette forstås ulike *diskurser* – det være seg forskerens egen eller studieobjektets, som forskjellige måter å representere aspekter ved verden på,<sup>15</sup> og som dynamiske enheter som skiller seg ideologisk eller systemisk fra andre diskurser. På idéplan kan man slik skille en feministisk diskurs fra en islamistisk diskurs, eller systemteoretisk mellom diskursen til det politiske og det økonomiske system.

I denne betydningen er en diskurs uløselig knyttet til sin kontekst og får kun mening i kraft av de sosiale forhold den blir produsert og konsumert under.<sup>16</sup> Så fremt man ønsker å forstå betydningen av en diskurs, kan man derfor ikke utelukkende studere det språklige uttrykket. Miljøet som betinger diskursens eksternalisering og internalisering må også tas i betraktning.

### 1.2.1 Islamsk diskurs som et uttrykk for religion

Ut fra premisset om at enhver diskurs er kontekstuellet betinget, er det logisk umulig, i ontologisk forstand, å arbeide ut fra en universell definisjon av religion, rett og slett fordi kulturelle og sosiale systemer til ulike tider har forskjellige oppfatninger av hva religion er.<sup>17</sup> Enhver metodologisk definisjon av religion som begrepsverktøy vil derfor være problematisk, ettersom den i likhet med alle andre definisjonsprodukt vil være betinget,<sup>18</sup> og basert på forutinntatte og kulturbundne prototyper.<sup>19</sup> Naturligvis kan man som

---

<sup>14</sup> Michel Foucault, «L'ordre du discours», *Leçon inaugurale au Collège de France*, 2. desember 1970.

<sup>15</sup> Norman Fairclough, *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research* (London: Routledge, 2003), 215.

<sup>16</sup> Jean K. Chalaby, «Beyond the Prison-House of Language: Discourse as a Sociological Concept», *British Journal of Sociology* 47, nr. 4 (1996).

<sup>17</sup> Beyer ser på differensierte sosiale systemer som «måter å se på». Se «Conceptions of Religion: On Distinguishing Scientific, Theological, and 'Official' Meanings», *Social Compass* 50, nr. 2 (2003): 141–60.

<sup>18</sup> Gary Lease, «The Definition of Religion: An Analytical or Hermeneutical Task?», *Method & Theory in the Study of Religion* 12, nr. 1 (2000): 291.

<sup>19</sup> R. T. McCutcheon, «Taming Ethnocentrism and Trans-Cultural Understandings», *Method & Theory in the Study of Religion* 12, nr. 1 (2000): 305.

Benson Saler anbefaler, eksperimentere med lokale kategorier,<sup>20</sup> men kulturviteren vil alltid være «fanget» innenfor en diskursiv praksis, og må redusere primærmaterialet til begreper som gir mening innenfor den praksisen som han eller hun opererer i – en praksis som igjen er kontekstregulert og avhengig av kommunikasjon med andre dominerende diskurser.

Forskjellen mellom en vitenskapelig- og intuisjonsbasert definisjon er derfor ikke at den ene er riktigere enn den andre, men at man går et steg lenger i forhold til å spesifisere og klargjøre.<sup>21</sup> Målsetningen når jeg definerer religion som analytisk kategori, blir derfor å synliggjøre analysens premisser, slik at definisjonen fungerer som et nyttig utgangspunkt for fortolkning og analyse.<sup>22</sup>

Ut fra dette forstår jeg i denne oppgaven religion, og mer spesifikt islam, som en form for kommunikasjon som bygger på tradisjon, og som med en viss grad av kontinuitet refererer til og legitimeres gjennom metanarrativ, hvis språklige uttrykk er Koranen, *hadith*er eller andre relaterte tekster med tilsvarende status. Slik blir islamsk diskurs et uttrykk for religion og objekt for det vitenskapelige studiet av religion.

### 1.2.2 Diskurs og den samfunnsskapede virkelighet

Any analysis of texts which aims to be significant in social scientific terms has to connect with the socially constructive effects of discourse.<sup>23</sup>

Ifølge Fairclough må enhver analyse som har som mål å være vitenskapelig signifikant, koples til det faktum at diskurser potensielt har en sosialkonstruktivistisk effekt. Hvorvidt en diskurs i betydning tekst eller tale kan ha en slik effekt er en funksjon av en rekke omstendigheter.

Bruce Lincoln peker på fire sentrale forhold som han mener er bestemmende for om en diskurs kan generere nye eller gjenskape eksisterende sosiale strukturer.<sup>24</sup> For det

---

<sup>20</sup> Benson Saler, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories* (Leiden; New York: E. J. Brill, 1993).

<sup>21</sup> Bruce Lincoln, «The Study of Religion in the Current Political Moment», i *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 2.

<sup>22</sup> Lease, «The Definition of Religion», 288.

<sup>23</sup> Fairclough, *Analysing Discourse*, 3.

første avhenger det sosialkonstruktivistiske potensial av i hvilken grad diskursens agens klarer å utnytte tilgjengelige kommunikasjonskanaler til å formidle sitt budskap. Dernest knytter Lincoln diskursens potensial til dens ideologiske overtalelseskraft. For det tredje er diskursens sosialkonstruktivistiske potensial avhengig av hvorvidt den fremkaller de følelser i kraft av hvilke, nye sosiale formasjoner kan oppstå. Det fjerde og siste av Lincolns kriterier knyttes til legitimering<sup>25</sup> og spørsmålet om gjeldende maktstrukturer legitimerer eller sanksjonerer den aktuelle diskursen,<sup>26</sup> et punkt som for øvrig sammenfaller med Talal Asads argument ovenfor om at maktforhold spiller en sentral rolle i legitimeringen av religiøse diskurser.

### 1.2.3 Forholdet mellom tekst og kontekst

For å bedre kunne begripe forholdet mellom tekst og kontekst, har jeg tatt utgangspunkt i en idé om et *diskursfelt*. Dette begrepet refererer her til en metodologisk modell som tas i bruk for å synliggjøre kontinuiteter, tilpasninger, samt hvordan posisjoner og meninger endrer seg i en kontekst der maktforhold er i endring.<sup>27</sup> Jeg forstår dette i tre dimensjoner, illustrert i figur 1.1.

Innerst, på det mest konkrete nivået finnes teksten/talen i tegn- eller lydbasert form. Denne kan studeres intratekstuelt med fokus på blant annet vokabular, grammatikk og sammenheng; eller intertekstuelt – i forhold til hvordan en tekst bygger på, inkorporerer, rekontekstualiserer og er i dialog med andre tekster.<sup>28</sup> Modellens andre dimensjon forstås som en *diskursiv praksis*. Her blir teksten sett i forhold til hvordan en tekst blir produsert, konsumert og distribuert. Aktuelle problemstillinger er hvem som har produsert teksten, hvordan publikum forholder seg til den og gjennom hvilke medier den blir formidlet. For å knytte de to foregående nivåene til maktstrukturer og den sosiale

---

<sup>24</sup> Bruce Lincoln, *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification* (New York: Oxford University Press, 1989).

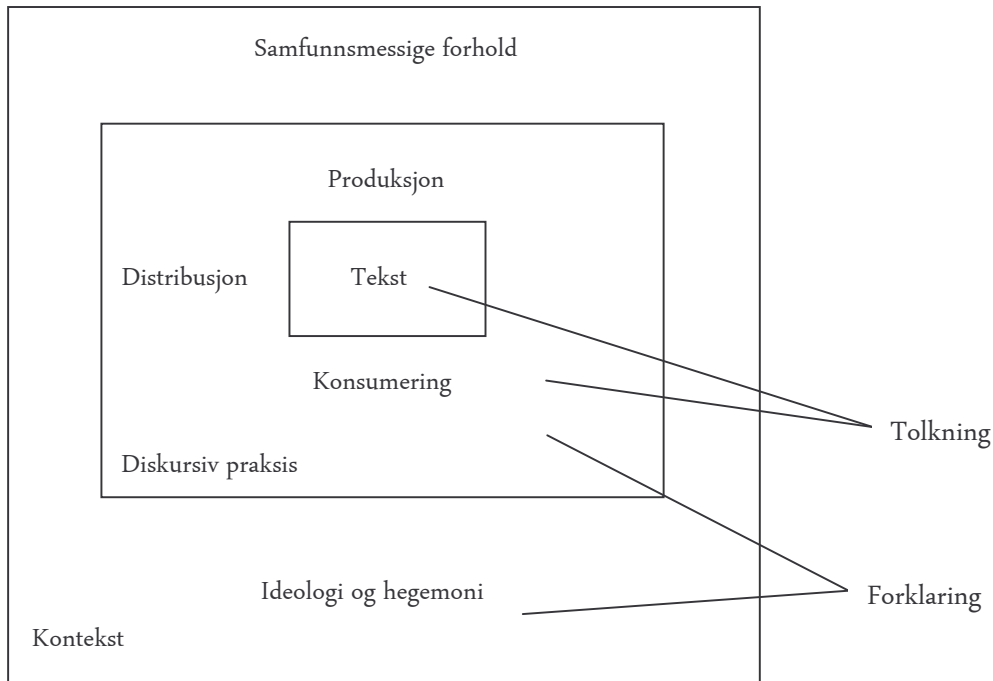
<sup>25</sup> Om legitimering se Peter L. Berger og Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, 1967), 92–128.

<sup>26</sup> Lincoln, *Discourse and the Construction of Society*, 8–9.

<sup>27</sup> Kocku Von Stuckrad, «Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action», *Method & Theory in the Study of Religion* 15, nr. 3 (2003): 266.

<sup>28</sup> Fairclough, *Analysing Discourse*, 17.

orden i vid forstand, inkluderes en tredje dimensjon. Denne omtales heretter som *kontekst* og knytter diskursive praksiser til politiske og kulturelle maktstrukturer.



**Figur 1.1.** Modell av diskursfelt i tre dimensjoner.

Inspirert av Fairclough (1992: Fig 3.1; 1995: 98; 2001: Fig.2.1) og Jones (2004: Fig. 3.1)

### 1.3 Kildemateriale

Som ved all kvalitativ analyse tar oppgavens analysedel utgangspunkt i et snevert materiale. Likevel mener jeg at utvalget som ligger til grunn reflekterer viktige trekk ved ʿAmr Khālid's diskurs. Utvalget er gjort tematisk etter en gjennomlytting av et stort antall TV-programmer og lydopptak, samt en gjennomgang av artikler hvor Khālid omtales i arabisk og egyptisk presse. De tre utvalgte emnene som også grovt tilsvarer inndelingen i oppgavens diskursdel, er kvinner, reform og kulturpolitikk.

Primærkildene har jeg med få unntak hentet fra Internett og består hovedsakelig av lydopptak av forelesninger og fjernsynsprogram, samt avis- og tidsskriftsartikler. Jeg

har i prosessen lagt vekt på å bruke mest mulig kildemateriale på arabisk. Mens aviser og artikler er skrevet på moderne standardarabisk, kombinerer lyd materialet egyptisk dialekt og koranarabisk. De aktuelle lydopptakene har jeg spilt inn, gått gjennom ved hjelp av lydredigeringsprogrammet Audacity, og i noen tilfeller grovtranskribert. For å identifisere koransitater, har jeg hatt god nytte av nettstedet holyquran.net som tilbyr koransøk på arabisk.

#### 1.4 Metodologiske betraktninger

Det faktum at kommunikasjon potensielt har global spredning blir gjerne tatt med som et element i en analyse. Det blir imidlertid i langt færre tilfeller reflektert over hvilke konsekvenser dette har for hvordan vitenskapelig diskurs blir og kan bli produsert. Utviklingen de siste årene har ikke bare ført til en endring i måten informasjon formidles på, men også til en styrking av eksisterende media.<sup>29</sup> I dag er nesten alle større egyptiske og regionale aviser, en rekke relevante tidsskrifter samt nettstedene til mange av de som blir omtalt i denne oppgaven, tilgjengelige gjennom Internett.<sup>30</sup> Dette gjør tilgangen på primærkilder gjennom Internett betydelig. Med tilstrekkelig språk- og bakgrunnskunnskap har man tilgang til det som skjer akkurat nå, og kan på en mer tidseffektiv måte enn tidligere finne frem til relevante kilder. Gitt at nettadressene inkluderes i dokumentasjonen, blir også kildematerialet som ligger til grunn, tilgjengelig for leseren på en helt ny måte. Selv om nettadresser til tider endres, er det som oftest enkelt ut fra tittel å finne frem til de aktuelle kildene ved hjelp av søkemotorer.

Når det er sagt, forutsetter utstrakt bruk av internettkilder et kritisk blikk, spesielt med hensyn til seleksjon. En tekst må oppfylle visse kriterier for at den kan betraktes som vitenskapelig relevant. De grunnleggende kildekritiske spørsmålene om hvem, hva, hvor og hvorfor, er like relevante for materiale hentet fra Internett som for trykte kilder.<sup>31</sup> På

---

<sup>29</sup> Gordon D. Newby, «The Use of Electronic Media in the Study of Sacred Texts», i *New Approaches to the Study of Religion*, red. Peter Antes, Armin W. Geertz, og Randi R. Warne, *Religion and Reason* (Berlin: Walter de Gruyter, 2004), 45.

<sup>30</sup> I motsetning til europeiske aviser, er utgavene som er fritt tilgjengelige på Internett som regel mer eller mindre identiske med papirutgavene.

<sup>31</sup> Morten Thomsen Højsgaard, «Religion bak skjermen: Kvalitetskriterier og kildekritikk i religionsfaglig bruk av Internett», i *Metode i religionsvitenskap*, red. Siv-Ellen Kraft og Richard J. Natvig (Oslo: Pax Forlag A/S, 2006), 146.

## INNLEDNING

grunn av mangel på «konvensjonell» dokumentasjon, kan det imidlertid være vanskeligere å gi sikre svar på slike spørsmål. I denne oppgaven har for eksempel mangel på kunnskap med hensyn til datering, forfatter og medium vært en utfordring. I de tilfeller der jeg ikke har kommet frem til tilfredsstillende svar, har jeg utelatt kilder som i utgangspunktet syntes både informative og relevante.

Med bakgrunn i at forelesninger og TV-program utgjør viktige deler av kilde-materialet til denne oppgaven, er det relevant å påpeke at reduksjon av tale og levende bilder til tekst, gjør at viktige elementer går tapt. Talt ord spiller en mye viktigere rolle i arabisk enn vestlig kultur. Talekunst og retoriske aspekter får desto større betydning. Halldén går i sitt studium av predikanter så langt som å trekke paralleller mellom prosaiske elementer og musikk.<sup>32</sup> For TV-programmer og kombinasjonen av kraftfull retorikk, musikk, visuelle effekter og manipulativ redigering, blir reduksjonen enda tydeligere. Sammensetningen av slike elementer kan være svært virkingsfull og tendere mot det som Baudrillard kaller «hyperreality»; nemlig det at tegn som kodifiseres gjennom TV-bilder, kan gjenspeile virkeligheten på en måte som overgår virkeligheten i sin ekspressive kraft.<sup>33</sup> I lys av at Khālid er berømt som en eksepsjonelt flink retoriker, ville det vært interessant å gjøre rede for hvilke teknikker Khālid bruker for å formidle sitt budskap. Selv om jeg kort vil kommentere dette aspektet, måtte jeg av plasshensyn utelate det som en selvstendig del av oppgaven.

En annen viktig reduksjon skjer når utdrag fra tekster og taler blir oversatt fra arabisk til norsk. Det at leksikalske, tekstuelle, grammatiske og pragmatiske aspekt varierer fra språk til språk, representerer en utfordring for enhver oversetter.<sup>34</sup> Ettersom det å oversette Koranen krever spesiell kompetanse, har jeg i størst mulig grad tatt utgangspunkt i eksisterende oversettelser. Først og fremst har Einar Bergs oversettelse til norsk blitt lagt til grunn,<sup>35</sup> mens i tilfeller der Bergs oversettelse ikke har gitt god mening,

---

<sup>32</sup> Philip Halldén, *Islamisk predikant på ljudkassett: En studie i retorik och fonogramologi*, Lund Studies in History of Religions, vol.13 (Lund: Religionshistoriska avdelingen, Lunds universitet, 2001), 31.

<sup>33</sup> Se for eksempel Jean Baudrillard, «Simulacra and Simulations», i *Selected writings*, red. Mark Poster (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988).

<sup>34</sup> Hussein Abdul-Raof, *Qur'an Translation, Discourse, Texture and Exegesis, Culture and Civilization in the Middle East* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2001), 9.

<sup>35</sup> *Koranen*, overs. av Einar Berg (De norske bokklubbene, 2000).

har tilpasninger blitt gjort med utgangspunkt i M. A. S. Abdel Haleems oversettelse.<sup>36</sup> Der ingen av disse passer, har jeg etter skjønn gitt egne oversettelser som tillegg i klammer.

### 1.5 Oppgavens gang

Fremstillingen består heretter av to hoveddeler: en kontekstdel (kapittel 2) og en diskursdel (kapitlene 3, 4 og 5). I kontekstdelen vil jeg beskrive hvordan alliansen mellom nye medier og karismatiske religiøse aktører har endret produksjonsforholdene for religiøs diskurs, samt diskutere hvorvidt denne nye islamiseringstrenden har ført til en fragmentering av religiøs autoritet.

I oppgavens diskursdel vil jeg presentere og tolke et utvalg av eksempler fra ʿAmr Khālid's islamske diskurs, med mål å avdekke sentrale karakteristikk ved Khālid's ideologi, og undersøke hvordan Khālid legitimerer sine ideologiske narrativ gjennom referanse til Koranen og relaterte skrifter. Hvert av kapitlene avsluttes med en tolkning, der jeg vil trekke ut hovedpoenger som analyseres ved hjelp av et utvalg av teorier. Oppgaven avsluttes med en konklusjon (kapittel 6).

---

<sup>36</sup> *The Qur'an*, overs. av M. A. S. Abdel Haleem (Oxford: Oxford University Press, 2004).



## 2. Kontekst

Det overordnede målet for dette kapittelet er å peke på kontekstuelle forhold som betinger ʿAmr Khālids diskurs, i betydning tekst og tale. Jeg vil med andre ord peke på samfunnsforhold som jeg mener er viktige for å forstå fenomenet ʿAmr Khālīd, med vekt på hvordan nye medier har endret produksjonsforholdene for religiøs diskurs, samt hvordan denne produksjonen må ses i lys av politiske og økonomiske maktstrukturer. Videre vil jeg introdusere en ny generasjon religiøse aktører, hvorav predikanten ʿAmr Khālīd fremstår som den mest sentrale. Avslutningsvis vil jeg diskutere hvorvidt disse nye aktørene kan sies å bidra til en fragmentering av religiøs autoritet.

### 2.1 Nye medier, statlig regulering og nye islamiseringsstrategier

Medier som Internett og satelittfjernsyn har i Egypt, som ellers i Midtøsten, skapt nye offentlige rom der lokale og internasjonale diskurser interagerer på nye måter. Ifølge Eickelman og Anderson stimulerer nye medier til en intellektualisering av islamsk diskurs med utspring i middelklassen, som utfordrer religiøse og politiske autoriteters diskursmonopol.<sup>37</sup>

En slik påstand har uten tvil en viss gyldighet i dagens Egypt, men bør ikke forveksles med en demokratisering av politisk og religiøs diskurs. En indikasjon er hvor lite nye medier har påvirket den politiske utviklingen. Med unntak av regjeringspartiet, Det nasjonaldemokratiske parti og Det muslimske brorskap, finnes det knapt politiske institusjoner med folkelig støtte.<sup>38</sup> Et halvt århundre med autoritært styre der islamistiske fraksjoner har monopolisert den politiske opposisjonen, har satt sine spor.<sup>39</sup>

Ḥasanayn viser dessuten hvordan selve symbolet på fri presse i den arabiske verden, *al-Jazīrah*, i ulike sammenhenger blir utsatt for politisk press,<sup>40</sup> og Sakr advarer i

---

<sup>37</sup> Dale F. Eickelman og Jon W. Anderson, «Redefining Muslim Publics», i *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, red. Dale F. Eickelman og Jon W. Anderson (Bloomington: Indiana University Press, 1999), 1.

<sup>38</sup> International Crisis Group, «Reforming Egypt: In Search of a Strategy», *Middle East/North Africa Report*, nr. 46 (2005).

<sup>39</sup> Se for eksempel al-Ghazzālī Ḥarbs argumentasjon: *al-Miṣrī al-yaum*, 5. desember 2005.

<sup>40</sup> Tawfiq Ibrāhīm Ḥasanayn, «Thawrat al-maʿlūmāt wa-al-taṭawwur al-dīmuqrāṭī fi al-ʿālam al-waṭan al-ʿarabī», *Kurrāsāt istrātījīyah* 14, nr. 139 (2004).

sitt komparative studium av arabiskspråklige satelittkanaler mot å overvurdere nye mediers effekt på den generelle utviklingen.<sup>41</sup> Hun påpeker dessuten at Den egyptiske fjernsynsunionen (ERTU) står direkte ansvarlig for sin kringkasting ovenfor den egyptiske informasjonsministeren.<sup>42</sup> Videre legges det stadig frem rapporter om hvordan regimet aksjonerer mot aktivister på Internett som oppfattes som en trussel. I 1993 var Egypt et av de første arabiske landene som tok i bruk Internett, men da internettbruken ved inngangen til det nye årtusenet så ut til å eksplodere, etablerte egyptiske styresmakter enheter som skulle overvåke og sanksjonere mot politisk aktivisme på Internett.<sup>43</sup>

Et annet grep har vært å begrense tilgangen til høyhastighetsinternett, enten ved å forby det helt, eller som i Egypt å opprettholde et kunstig høyt prisnivå, slik at kun en bemidlet minoritet har tilgang.<sup>44</sup> Eksempelvis har under sju prosent av befolkningen i Egypt tilgang til Internett.<sup>45</sup> Når det gjelder kjønnsfordeling, synes det vanskelig å finne gode statistikker, men Wheelers konklusjon fra 2004 om at Internett forblir et område dominert av menn, synes fortsatt gyldig.<sup>46</sup>

Valg av nye apolitiske strategier innenfor islamiseringsbevegelsen må ses på bakgrunn av en slik autoritær kontekst. Aktører som ønsker å islamisere samfunnet tar rasjonelle og strategiske valg ut fra gjeldende mulighetsstrukturer. Vi kan for eksempel se hvordan Det muslimske brorskapet i Egypt gikk fra å være en antisystemisk bevegelse på 70 og 80-tallet, til å i dag fremstå som en systemisk bevegelse. Denne tilpasningen til gjeldende politiske forhold har skjedd nettopp som følge av interne debatter om

---

<sup>41</sup> Naomi Sakr, *Satellite Realms: Transnational Television, Globalization and the Middle East* (London: I. B. Tauris, 2001), 129.

<sup>42</sup> Naomi Sakr, «Women-Media Interaction in the Middle East: An Introductory Overview», i *Women and Media in the Middle East: Power through Self-Expression*, red. Naomi Sakr (London: I. B. Tauris, 2004), 9.

<sup>43</sup> Al-Shabakah al-ʿarabīyah li-maʿlūmāt ḥuqūq al-insān, «Al-Intarnit fī al-ʿālam al-ʿarabī: Masāḥah jadīdah min al-qamʿ», 2004.

<sup>44</sup> Amīnah Khayrī, *al-Hayāh*, 10. februar 2006.

<sup>45</sup> Se kolonnen lengst til høyre i tabell 1.1, seksjon 2.5, for tilgangsprosent for et utvalg av andre land i Midtøsten.

<sup>46</sup> Deborah Wheeler, «Blessings and Curses: Women and the Internet Revolution in the Arab World», i *Women and Media in the Middle East: Power through Self-Expression*, red. Naomi Sakr (London: I. B. Tauris, 2004), 160–61.

strategiske valg.<sup>47</sup> Parallelt synes alliansen mellom kommersielle medier og karismatiske religiøse aktører å være rasjonell for begge parter: Kommersielle aktører oppnår økonomisk profitt og religiøse aktører øker sitt nedslagsfelt. Interaksjonen mellom økonomi og religion stimuleres av at økonomisk og politisk makt går hånd i hånd,<sup>48</sup> og produserer et mangfold av nye ikke-politiske islamiseringsstrategier.

## 2.2 Islamsk diskurs i nye medier

Privatiseringen av økonomien under Sadat (*al-infitāḥ*) førte til at fjernsynet gikk fra å være et nasjonalt og panarabisk propagandainstrument under Nasser, til å bli en arena for kommersielle aktører.<sup>49</sup> Ved slutten av 80-tallet var den nasjonalistiske fjernsynsdiskursen utsatt for et dobbelt press: fra globale krefter på den ene siden og islamistiske på den andre.<sup>50</sup> Siden førte inntoget av private satelittkanaler tidlig på 90-tallet, til en markant økning i religiøse TV-programmer, en utvikling som ble forsterket ved at styresmaktene som et motsvar, intensiverte sine forsøk på å presentere «det korrekte islam».<sup>51</sup> I dag finnes det over 200 private og reklamebaserte satelittkanaler som primært styres av kommersielle interesser. Eierskapet er vanligvis konsentrert på få hender, noe som gir en liten gruppe investorer uforholdsvis stor makt over mediediskursen.<sup>52</sup>

Når religiøs diskurs blir produsert innenfor denne konteksten, der produksjonen av diskurs står i et avhengighetsforhold til blant annet seertall og reklameinntekter, reguleres innholdet deretter. Dette betyr ikke at religiøs diskurs innenfor nye medier er komponert utelukkende for å samle tilhengere, men at kommersialiseringen påvirker dens produksjon. Forholdet mellom produsent og konsument endres og tilbyderne står i et tydelig konkurranseforhold til hverandre på en «religiøs markeds plass», der Stark og

---

<sup>47</sup> Denne argumentasjonen bygger bl.a. på Mona El-Ghobashy, «The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers», *International Journal of Middle Eastern Studies*, nr. 37 (2005).

<sup>48</sup> Den profilerte samfunnsøkonomen Galāl Amīn uttrykte nylig sterk pessimisme på vegne av den politiske og økonomiske situasjonen i Egypt og pekte nettopp på koplingen mellom politisk og økonomisk makt som et av hovedproblemene. *Al-Miṣrī al-yaum*, 30. september 2006.

<sup>49</sup> Lila Abu-Lughod, *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 135.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 174.

<sup>52</sup> *IslamOnline*, 21. februar 2005.

Finkes økonomi-inspirerte logikk om at konkurranse stimulerer kreativitet og religiøs pluralisme synes å gjøre seg gjeldende.<sup>53</sup>

Konkurransforholdet mellom ulike tilbydere har blitt tydeligere og tydeligere med fremveksten av satelittkanaler som spesialiserer seg på religiøs diskurs. Spesielt under fastemånedens ramadan synes konkurransen tøff. Kanaler som al-Iqra', al-Risālah og al-Majd er eksempler på TV-kanaler der hele programmenyen består av religiøse TV-programmer. Det har også lenge vært snakk om at al-Azhar skal starte en TV-kanal, angivelig for å bekjempe svertetekampanjen som foregår mot islam i vestlige medier. Ifølge en talsmann for al-Azhar er hovedtanken bak lanseringen av en slik kanal å spre budskapet om islam som en tolerant religion som følger *mellomveisprinsippet* (al-manhaj al-waṣṭī), samt å synliggjøre al-Azhars ståsted i tidsaktuelle problemstillinger. Kanalen skal etter rapportene finansieres av den egyptiske staten og den religiøse skatten (*zakāh*).<sup>54</sup>

Islamiseringen av fjernsynsdiskursen finner man innenfor alle sjangre, inkludert virkelighetsfjernsyn. For eksempel har 'Amr Khālid's *Livskapere* fått et slikt uttrykk. Her handler det ikke om lettkledde mennesker og soveromsscener, men om å presentere det beste velferdsprosjektet.<sup>55</sup> Også andre TV-serier, som *Big Brother* (al-Ra'īs) og *Farmen* (al-Wādī), representerer en ny form for virkelighetsfjernsyn som i stedet for å bryte med islamske verdier, viser at det finnes et alternativ som både er underholdende og ivaretar kulturell identitet.<sup>56</sup>

Også på Internett gjør islamsk diskurs seg gjeldende. For eksempel bemerker Hofheinz at ti prosent av de mest besøkte nettstedene på arabisk har et eksplisitt islamsk innhold, et fenomen det ikke finnes sidestykke til på andre språk.<sup>57</sup> Politiske aktivister, koranresitatører og predikanter har egne nettsteder med høye besøkstall. Nettstedene islamonline.net, islamway.net, islamweb.net er eksempler på godt besøkte sider.

---

<sup>53</sup> Rodney Stark og Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley: University of California Press, 2000), 193–217.

<sup>54</sup> Muḥammad Yāsīn, *IslamOnline*, 11. November 2004.

<sup>55</sup> Amīnah Khayrī, *al-Hayāh*, 14. januar 2006.

<sup>56</sup> Lindsay Wise, «Whose Reality is Real? Ethical Reality TV Trend Offers 'Culturally Authentic' Alternative to Western Formats», *TBS Journal* (2006).

<sup>57</sup> Albrecht Hofheinz, «The Internet in the Arab World: Playground for Political Liberalization», *Internationale Politik und Gesellschaft*, nr.3 (2005): 90.

### 2.3 Kvinnebevegelsen

I sin bok *Politics of Piety* forteller Saba Mahmood om Den kvinnelige moskébevegelsen i Egypt som oppstod for omkring 25 år siden. Kvinner begynte å organisere ukentlige religiøse leksjoner, først hjemme og deretter i moskeen som en integrert del av Den islamske oppvåkningen (*al-Ṣaḥwa al-islāmīyah*). Mahmood rapporterer fra sitt feltarbeid (1995–97) om en voksende bevegelse, og om kvinnelige predikanter som gir religiøse leksjoner til kvinner fra alle sosiale lag. Ifølge deltakerne selv oppstod bevegelsen som en følge av at sekularisering (*ʿalamanah*) eller vestliggjøring (*tagharrub*) hadde redusert kunnskap om islam til et abstrakt trossystem uten konsekvenser for hverdagslivet.<sup>58</sup>

I forlengelse av Mahmoods beskrivelse, forteller en artikkelserie i *al-Ḥayāh*, anno 2006, om en ny apolitisk islamsk bevegelse som kan ses som en parallell til moskébevegelsen. Her samles kvinner fra middel- og overklassen i ulike fora, opptil flere ganger i uken, for å forkynne, organisere sosialt arbeid og diskutere problemstillinger knyttet til islamsk lov. Bevegelsen har ulike karakteristikk fra land til land, men har ifølge artikkelserien nok fellestrekk til at man ser konturer av en ny form for islamsk feminisme (*nisāʾwīyah islāmīyah jadīdah*). Denne innebærer blant annet å frigjøre seg fra ekteskapets forpliktelser under foregivende av at man er opptatt med deltakelse på slike møter.<sup>59</sup>

I Egypt manifesterer denne nye kvinnebevegelsen seg gjennom *Den islamske salongen* (*al-Ṣalūn al-islāmī*). En islamsk salong er et sted der først og fremst kvinner fra de øvre samfunnsklassene møtes for å lære om islam, diskutere tilknyttede problemstillinger, samt høre på en predikant som oftere og oftere er kvinnelig. Det blir organisert koranopplæring for barn og velferdsarbeid utgjør en viktig del av virksomheten.<sup>60</sup>

En av artiklene i *al-Ḥayāh* forteller om Āmāl, som forlot jobben sin som programleder etter å ha blitt påvirket av ʿAmr Khālīd og innsett at arbeidet hennes var syndefullt (*ḥarām*). Etter hvert begynte hun å ta timer hos en shaykh utdannet ved al-Azhar og lærte samtidig å preke (*daʿwah*) hos Yāsmīn al-Khayyām, også kjent som «Den islamske salongens spirituelle mor». Siden ble hun ansvarlig for prekingen i en av Kairos salonger og ikledde seg *niqāb* (heldekkende slør), noe hun i dag mener er den eneste korrekte

<sup>58</sup> Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (Princeton: Oxford: Princeton University Press, 2005), 3–4.

<sup>59</sup> *Al-Ḥayāh*, 8. juni 2006, Bīsān al-Shaykh; Nuḥā ʿAntar og ʿĀyshah Bābīwī.

<sup>60</sup> *Al-Ḥayāh*, 8. juni 2006.

klesdrakten for kvinner. Artikkelen gir inntrykk av at det er stor etterspørsel etter slike salonger. Selv om mange er av predikantene er selvlærte, blir forsamlingene vanligvis ledet av kvinner uteksaminert fra kvinneavdelingen for predikanter ved al-Azhar.<sup>61</sup>

Utdanning for kvinnelige predikanter slik vi kjenner den i dag, startet så nylig som i 1999, og ifølge Kristianasen er etterspørselen etter kvinnelige predikanter økende.<sup>62</sup> I april 2005 offentliggjorde ministeren for religiøse anliggender at 55 av 800 kvinnelige kandidater ville bli valgt ut som imamer for å preke for kvinner i ulike moskeer. Det har også blitt vanligere med kvinnelige muftier, men til tross for at al-Azhar har vært pådriver for at kvinner med slik utdannelse også skal ha rett til å utstede fatwaer, har myndighetene i Egypt ennå (2005) ikke gitt klarsignal for en slik praksis.<sup>63</sup>

Også innenfor de deler av medieindustrien som spesialiserer seg i religiøs diskurs, er det blitt flere og profilerte kvinner. En annen artikkel i *al-Hayāh* forteller om artisten og programlederen Shahīrah. Hennes TV-program kom som nummer to i en konkurranse om beste religiøse TV-program. På anklager om at hun har bidratt til at flere og flere artister velger å iføre seg hijab, svarer hun at det for henne er en ære om hun skulle ha hatt en slik påvirkning. For henne er hijaben en gave som Gud gir til dem som ønsker det.<sup>64</sup> Skuespillerinnen Ḥanān Turk forteller en lignende historie. Etter å ha blitt inspirert av forelesningene og kassetene til blant annet ʿAmr Khālid, bestemte hun seg for å dekke seg til med hijab. Nå spiller hun utelukkende i filmer og serier som fokuserer på samfunnsproblemer. Nylig har hun begynt å gi ut et gratis blad for barn og å besøke flyktningleirer og barnehjem.<sup>65</sup>

Både Ḥanān Turk, Shahīrah og Āmāl er eksempler på kvinner som betraktes som tilfeller av fenomenet *De angrende kunstnerinnene* (al-Fannānāt al-muʿtazilāt): Berømte kvinner fra filmlerretet eller TV-skjermen, trekker seg tilbake fra rampelyset for å begynne et nytt liv i tråd med islamske verdier. Som regel oppgir disse å ha fått inspirasjon av én eller flere av *De nye predikantene* (al-Duʿāh al-judād), noe som tar oss til neste punkt.

---

<sup>61</sup> ʿAntar og Bābīwī, 8. juni 2006.

<sup>62</sup> Wendy Kristianasen, *Le Monde diplomatique*, september 2005.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> ʿAntar og Bābīwī.

<sup>65</sup> Aḥmad al-Samāḥī, *al-Hayāh*, 24. mai 2006.

## 2.4 De nye predikantene – kulturmeklere for mellom- og overklassen

Predikanter er interessante studieobjekter fordi de, til forskjell fra et studium av islamsk ortodoksi, kan gi oss en samtidig forståelse av hvordan islam virker på samfunnet.<sup>66</sup> Predikanten har nemlig på mange måter en rolle som brobygger mellom religion som trossystem og samtidig sosial og politisk virkelighet, en rolle som Richard T. Antoun betegner med begrepet kulturmekler (*culture broker*).<sup>67</sup>

En ny generasjon av predikanter, i arabisk media kalt De nye predikantene<sup>68</sup> eller De nye shaykhene, kan ses på som kulturmeklere mellom islam og modernitet. De har gjennom sin evne til å utnytte satelittfjernsyn og Internett, og i samarbeid med kommersielle aktører oppnådd svært høy status.<sup>69</sup> Som predikanten Ṭāriq al-Suwaydān (se nedenfor) har uttalt, hadde ikke fenomenet De nye predikantene eksistert uten sattelittfjernsyn.<sup>70</sup>

De nye predikantene er kjent for å uttrykke seg i et enkelt og pedagogisk språk, vanligvis på dialekt – folkespråket, samt for å formidle islam med innlevelse og retorisk eleganse i lys av folks hverdagslige utfordringer. I egyptisk sammenheng har flere av dem bakgrunn fra Den islamske salongen og ses forbindelse både med fenomenet De angrende kunstnerinnene, og mer generelt islamiseringen av den urbane eliten. Publikumet består for det meste av mennesker fra den urbane mellom- og overklassen, spesielt kvinner og ungdom. Skjønt, nye medier gjør at de også når andre segment av befolkningen. De færreste av De nye predikantene kan skilte med noen offisiell religiøs utdanning og er slik for lekmenn å regne. Selv om flere av dem er ivrige samfunnsdebattanter, unngår de stort sett, til forskjell fra tidligere predikanter som ʿAbd al-Ḥamīd

---

<sup>66</sup> Patrick D. Gaffney, *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*, Comparative Studies on Muslim Societies 20 (Berkeley: University of California Press, 1994), 29.

<sup>67</sup> Richard T. Antoun, *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 17–31.

<sup>68</sup> Termene *dāʿī* eller *dāʿīyah* refererer til noen som oppfordrer, inviterer eller agiterer. Termen har ingen leksikografisk tilknytning til islam, men har blitt brukt om personer som forkynner i den religiøse oppblomstringens ånd, og kan ha i seg en betydning av misjon. Gaffney, *The Prophet's Pulpit*, 33.

<sup>69</sup> Ṣabāḥ Hāshim, *IslamOnline*, 6. januar 2005.

<sup>70</sup> *Al-ʿArabīyah*, «al-ʿAyn al-thālithah: Zāhirat al-duʿāh al-judād» (2005), TV-program.

Kīshk,<sup>71</sup> å kommentere innenrikspolitiske forhold. De konsentrerer seg fortrinnsvis om moralske og personlige trosspørsmål. Nedenfor vil jeg presentere noen eksempler på predikanter som i arabisk og egyptisk media omtales som De nye predikantene.

‘Umar ‘Abd al-Kāfi<sup>72</sup> var et tidlig midtpunkt for møtene i Den islamske salongen og prekte blant annet i moskeen til Jaktklubben (*Nādī al-Ṣayd*, se nedenfor).<sup>73</sup> Gjennom denne virksomheten opparbeidet al-Kāfi seg stor berømmelse og fikk tilnavn som Stjernenes og Kvinnerenes shaykh. I løpet av få år klarte al-Kāfi å påvirke konen til ministre, diplomater og forretningsmenn. Slik ble han sett på som hovedmannen bak De angrende kunstnerinnene (se ovenfor), som igjen har blitt talerør for al-Kāfi sitt budskap.<sup>74</sup> Tidlig på 90-tallet tiltrakk al-Kāfis leksjoner seg så mange mennesker at politiet måtte legge om trafikken på grunn av de titusener av mennesker som strømmet til møtene hans. Al-Kāfi ble imidlertid delvis marginalisert av egyptiske myndigheter på grunn av sine radikale holdninger. Blant annet skal han ha uttrykt at muslimer ikke bør håndhilse på kristne, at han selv skulle tatt livet av Salman Rushdie om han bare fikk sjansen, og at kvinner burde holde seg unna arbeid i samfunnet dersom det ikke var helt nødvendig.<sup>75</sup> Al-Kāfi ble utsatt for en svertetekampanje og fikk i april 1994 forbud mot å forkynne.<sup>76</sup>

En annen egyptisk predikant er Ṣafwat Hijāzī. Han begynte sin karriere som predikant i Kairo i 1998, etter å ha bodd i Saudi-Arabia i 8 år. Han er selvlært, men kjent som en meget dyktig retoriker blant annet på grunn av sin rolige stil. En av hans hovedideer er at et menneske som har sterk vilje og ambisjoner kan lykkes, uavhengig av omgivelsene. Så fremt man er muslim er ingen situasjon håpløs. Han ser det å forkynne som noe allment og mener, uten å bagatellisere viktigheten av å gå i lære hos en lærd

---

<sup>71</sup> For en interessant beskrivelse av prekerer av Kīshk, se Gilles Kepel, *Muslim extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh* (Berkeley: University of California Press, 2003), 172–90.

<sup>72</sup> Se [www.abdelkafy.com](http://www.abdelkafy.com) for mer informasjon om ‘Abd al-Kāfi.

<sup>73</sup> For en fengende beskrivelse av et av al-Kāfi sine møter, se Geneive Abdo, *No God but God: Egypt and the Triumph of Islam* (New York: Oxford University Press, 2000), 143.

<sup>74</sup> Patrick Haenni og Tjitske Holtrop, «Mondaines Spiritualités: ‘Amr Khālid, ‘Skaykh branché’ de la jeunesse dorée du Caire», *Politique africaine* 87, oktober (2002): 50.

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Abdo, *No God but God*, 144.



shaykh, at enhver mannlig eller kvinnelig muslim kan forkynne.<sup>77</sup> Hijāzī har sitt eget TV-program, sendt på Kanal 1 som er en av de viktigste statskanalene i Egypt. Han er også ansvarlig for nettstedet [www.daralansar.com](http://www.daralansar.com).

Khālid al-Jindī er mest kjent for å være hovedmannen Det islamske telefonrøret (*al-Hātif al-islāmī*), lansert i 1999 som en kommersiell tjeneste der folk kan ringe inn og få lærdes syn på hverdagslige problemstillinger i form av fatwaer. Ifølge ham selv har alle ansatte ved denne tjenesten utdannelse fra al-Azhar, og tjenesten er ment som et supplement til Dār al-Iftāʾ, den statlige institusjonen for fatwaer. Al-Jindī er, som de fleste av De nye predikantene, tydelig på mannens og kvinnens adskilte roller og gjør det klart at til syvende og sist så er kvinnen underlagt mannens vilje.<sup>78</sup> Det kan nevnes at al-Hātif al-islāmī og tilsvarende tjenester i økende grad er blitt tilgjengelige gjennom Internett.

Ṭāriq al-Suwaydān er direktør i den nylig oppstartede religiøse kanalen al-Risālah. Han er 43 år gammel, født i Kuwait og utdannet petroleumsingeniør fra USA, hvor han har bodd i til sammen 17 år. Han fremstår som økonomisk ultraliberal og ifølge ham selv har han hittil etablert 68 bedrifter og foretak. I et intervju definerer han sin nyliberalistiske islamske tankegang:

Very committed to Islam, very committed to the Quran and the sayings of the prophet (PBUH), but no more. I'm not committed to any human being after that, whether it's a big scholar or whoever.<sup>79</sup>

I en kommentar til at mange av De angrende kunstnerinnene returnerer til sitt liv i rampelyset, sier al-Suwaydān at disse kvinnene bør fortsette med det de er flinke til, men uten å bryte religionens regler. Han sier også at han støtter total ytringsfrihet, så lenge man er høflig.<sup>80</sup> Al-Suwaydān har som mål å formidle islam på en måte som folk forstår med all sin toleranse og enkelhet.<sup>81</sup>

---

<sup>77</sup> IkhwanOnline, 23. april 2005.

<sup>78</sup> Farrāj Ismaʿīl, *al-ʿArabīyah*, 21. mai 2006.

<sup>79</sup> Lindsay Wise, «Interview with Tareq Alsuwaidan, General Manager of Al Resalah Channel», *Transnational Broadcasting Studies*, 16 (2006).

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> *Al-ʿArabīyah*, «Zāhirat al-duʿāh al-judad».

## 2.5 ‘Amr Khālid – Fra Den islamske salongen til satelittfjernsyn og Internett

Vår Herre sier: ‘Og forman, for påminnelsen gagnar de troende’ (55:51). Det er den rollen jeg utfyller.<sup>82</sup>

Khālid er den desidert mest berømte og innflytelsesrike av De nye predikantene. Han er utdannet økonom og har jobbet en årrekke innenfor KPMG-konsernet.<sup>83</sup> I skrivende stund bor han i Storbritannia og skriver på doktorgradsavhandlingen «Islam og sam-eksistens med andre»<sup>84</sup> ved Universitetet i Wales. Han er programleder for flere av de mest populære religiøse TV-programmene i Midtøsten, samt leder for programutvikling i ART.<sup>85</sup>

Khālid startet sin karriere som predikant i Kairo og etterfulgte ‘Abd al-Kāfi (se ovenfor), som predikant i Jaktklubben, men ble i 1996, som mange av sine forgjengere, ekskludert fra klubben, angivelig etter press fra myndighetene. Khālid fortsatte likevel som al-Kāfi sitt virke som predikant og talte hyppig i de islamske salongene. Slik kom han i kontakt med den allerede nevnte Yāsmīn al-Khayyām, datter av den berømte koranresitatøren shaykh al-Ḥuṣṣarī. Som bestyrer av sin fars to moskeer, sentralt plassert i Kairo, lot hun Khālid tale først i Masjid al-Maghfirah, i bydelen ‘Ajūzah og deretter i den større al-Ḥuṣṣarī-moskeen i forstaden «Sjette Oktober» fra slutten av 2001.<sup>86</sup>

Khālid oppnådde etter hvert enorm popularitet og tusenvis av mennesker strømmet til når han skulle tale. Om kveldsbønnen i al-Ḥuṣṣarī moskeen under ramadan skrev Khālid på sitt eget nettsted om den store opplevelsen det var, da bortimot 30 000 ungdommer kom daglig for å høre på ham i fastemånedens ramadan.<sup>87</sup> Khālid begynte virkelig å bli berømt og tiltrekke seg medienes oppmerksomhet. Han gjorde stor suksess

---

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>83</sup> Det sveitsiske Klynveld Peat Marwick Goerdeler AS (KPMG) er blant verdens mest anerkjente konsultantselskaper.

<sup>84</sup> Al-Islām wa-al-ta‘āyush ma‘a al-ākhar.

<sup>85</sup> Arabic Radio and Television Network (ART) er eid av den saudiarabiske milliardæren Ṣāliḥ Kāmil og inkluderer blant annet den tidligere nevnte TV-kanalen al-Iqra’.

<sup>86</sup> Haenni og Holtrop, «Mondaines Spiritualités: ‘Amr Khālid, ‘Skaykh branché’ de la jeunesse dorée du Caire».

<sup>87</sup> ‘Amr Khālid, 29. oktober 2003.

på kassettmarkedet med temaer som Tilbedelse (*al-ʿIbādāt*) og Moralske prinsipper (*al-Akhlāq*).

Khālid's innflytelse ble imidlertid tydelig vurdert som en sikkerhetstrussel, enten fordi han rett og slett samlet for mye mennesker på ett sted under en parole, eller fordi hans apolitiske budskap ble oppfattet å nøre opp under islamistiske strømninger. Etter press fra sikkerhetstjenesten valgte derfor Khālid å forlate Kairo vinteren 2002 og har siden styrt sin virksomhet fra London og Beirut.<sup>88</sup>

Dersom intensjonen bak regimets press mot Khālid var å begrense hans innflytelse, mislyktes de. En rekke TV-kanaler oppdaget Khālid's karismatiske fremtoning og Khālid fikk sendetid på TV-kanaler som Dream og Iqraʿ. Med dette nådde han også et betydelig publikum i utlandet.<sup>89</sup>

Fra 2001 har Khālid hatt sitt eget nettsted [www.forislam.com](http://www.forislam.com), som senere har skiftet navn til [www.amrkhaled.net](http://www.amrkhaled.net). Sistnevnte har blitt en av regionens mest populære nettsteder uavhengig av sjanger. Ifølge trafikkmålingsverktøyet Alexa, ligger Khālid's nettsted på 605. plass på listen over de mest populære nettstedene i verden, fra august til september 2006. Tabellen under viser nettstedets plassering, i land der det er rangert blant de hundre mest populære nettstedene. Selv om Khālid's nettsted ikke bare er en kanal der Khālid forkynner ideene sine, men også et diskusjonsforum, viser tabellen at Khālid's nettsted er svært populært, spesielt i Egypt, Yemen og Syria. Både i Egypt og Syria er nettstedet mer populær enn *al-Jazīrah*s, noe som er oppsiktsvekkende. ʿAmr Khālid's nettsted er for eksempel i Egypt rangert som det 13. mest populære nettstedet, sammenlignet med *al-Jazīrah* på 32. plass. Amrkhaled.net har for øvrig besøkstall på høyde med de to andre mest populære «islamske» nettstedene i Midtøsten, islamway.net og islamonline.net. En må likevel ha i mente at prosentandelen av befolkningen som har tilgang til Internett totalt sett er lav. Samtidig må man kunne konkludere at Khālid's nettsted er tolerert av myndigheter i respektive land, et viktig poeng i debatten om disse nye predikantene og aktørene utfordrer religiøse institusjoners fortolkningsmonopol.

---

<sup>88</sup> *Al-ʿArabīyah*, «Zāhirat al-duʿāh al-judā».

<sup>89</sup> Haenni og Holtrop, «Mondaines Spiritualités: ʿAmr Khālid, 'Skaykh branché' de la jeunesse dorée du Caire»: 53.

## KONTEKST

	amrkhaled.net	aljazeera.net	islamway.net	islamonline.net	%
Egypt	13	32	15	38	6,8
Jordan	41	9	24	29	11,2
Kuwait	54	50	26	51	26,1
Pal.Terr.	52	13	26	35	6,6
Yemen	13	10	41	25	0,9
Syria	11	14	-	-	5,8
Marocco	30	26	18	41	14,6
Qatar	58	39		23	28,2
FAE	74	24	35	46	31,1

**Tabell 1.1** Utvalgte nettsteders popularitet i ni arabiske land

Tabellen viser land der [www.amrkhaled.net](http://www.amrkhaled.net) er rangert blant de hundre mest besøkte nettstedene. Tallene indikerer nettsidenes rangering i de ulike landene. Kolonnen lengst til høyre viser prosent av befolkningen som har tilgang til Internett ifølge International Television Union (ITU).

*Kilde:* Alexa ([www.alexa.com](http://www.alexa.com)), 17. oktober 2006; International Television Union ([www.itu.int](http://www.itu.int)), 2005.

### 2.6 Fragmentering av religiøs autoritet?

The introduction on a massive scale of education modeled along Western lines, leading to increases in literacy and semi-literacy along with an information boom stemming both from print and electronic media have all played their role in precipitating a fragmentation of Islamic religious authority.<sup>90</sup>

Det er liten tvil om at nye medier og økt alfabetisering har ført til endringer i hvordan religiøs diskurs blir produsert, konsumert og legitimert. Globalisering, i betydning av en funksjonell og kunnskapsbasert differensiering, har ført til at tradisjonelle religiøse vitenskaper på mange områder har mistet sin relevans. Islamiseringsbevegelsens krav om

---

<sup>90</sup> Gaffney, *The Prophet's Pulpit*, 35.

at islam skal gjøre seg gjeldende på alle livsområder innenfor et funksjonelt differensiert samfunnssystem, må nødvendigvis sammenfalle med en kunnskapsbasert arbeidsdeling. Spesialister innenfor sosiale undersystemer – det være seg det politiske eller økonomiske, mekler mellom islam på den ene siden og den politiske og økonomiske virkelighet på den andre, med en målsetning om å finne kompromisser som er i tråd med islamsk lov og gjeldende økonomiske og politiske strukturer på samme tid.

De nye aktørene innenfor islamiseringsbevegelsen jeg har beskrevet ovenfor, må ses i lys av en slik kunnskapsbasert arbeidsdeling. For eksempel er predikanter som ʿAmr Khālid og Ṭāriq al-Suwaydān, henholdsvis, spesialiserte innenfor økonomi og petroleums-teknologi. De klarer i kraft av sin bakgrunn å gjøre islam relevant for et samfunns-segment som tidligere har falt utenfor islamiseringsparadigmet, ettersom deres levemåte ikke har blitt oppfattet som uforenlig med «islamske verdier».

En kan naturligvis forklare fremveksten av denne nye generasjonen religiøse aktører med at predikantene oppnevnt av *waqf*-ministeriet mangler appell,<sup>91</sup> og, som Abū al-ʿAlā Māḍī<sup>92</sup> påpeker, at de offisielle religiøse institusjonene ikke har fulgt med i tiden.<sup>93</sup> Det synes imidlertid galt å diskutere ut fra et premiss om at de religiøse institusjonene noen gang har monopolisert den religiøse diskursen.

Den palestinske forskeren Bashīr Nāfiʿ peker på hvordan sunni-islam opp gjennom historien har bestått av et stort mangfold av retninger og perspektiver. Selv om de lærde har vært beskyttere av den islamske loven og har uttalt seg på vegne av islam, eksisterer ikke ideen om én øverste autoritet, slik som man finner det innenfor den katolske kirken. Han viser også til at de fleste som har talt og skrevet i religionens navn i løpet av det 20. århundre, spesielt innenfor politisk islam, strengt tatt ikke kan regnes som lærde. Nāfiʿ knytter økningen i ikke-lærde aktører til *salafiyah*-bevegelsen, med reformatorer som Muḥammad ʿAbduh og Rashīd Riḍā, og tanken om at reform først og fremst må skje ut fra Koranen. I tillegg, mener Nāfiʿ, har den generelt svake posisjon som de lærde har hatt etter nasjonaliseringen av al-Azhar bidratt til å skape den situasjonen vi har i dag.<sup>94</sup>

<sup>91</sup> ʿAmr Shūbkī, *IslamOnline*, 23. august 2003.

<sup>92</sup> Abū al-ʿAlā Māḍī er den fremste eksponenten for Det nye *al-waṣaṭ*-partiet (Ḥizb al-waṣaṭ al-jadīd).

<sup>93</sup> *Al-ʿArabīyah*, «Zāhirat al-duʿāh al-judā».

<sup>94</sup> Bashīr Nāfiʿ, *al-Jazīrah*, 12. mars 2006.

## KONTEKST

Nāfi's poeng om at de lærde bør ses på som beskyttere av den islamske loven, synes riktigere enn å tilskrive religiøse autoriteter et diskursmonopol. De lærde kan til en viss grad sies, innenfor en bestemt kontekst, å ha et fortolkningsmonopol, men å si at de har monopol på det som jeg tidligere har definert som islamsk diskurs, blir ensbetydende med å tilsløre det mangold av tolkninger og forståelser av islam som eksisterer rundt om i verden, både i et samtidig og i et historisk perspektiv.

Spørsmålet må derfor omformuleres til hvorvidt de nye religiøse aktørene utfordrer de lærdes fortolkningsmonopol. Dette synes å være tilfelle ut fra empirien som jeg har gjennomgått. De nye religiøse aktørene stiller verken spørsmål ved grunnleggende dogmer eller utsteder fatwaer. Utstedelsen av fatwaer per telefon, Internett og fjernsyn, blir som al-Jindī viser til gjort av shaykher med utdanning fra al-Azhar. Selv om denne praksisen kan være problematisk i mange henseender – fordi de som utsteder slike fatwaer verken har nødvendig spesialisering eller kjenner konteksten godt nok<sup>95</sup> – er dette mer et bevis på at klassen av lærde beholder sitt fortolkningsmonopol enn en indikasjon på det motsatte. At kvinner synes å innta en større rolle, både i form av privatisert og institusjonalisert religiøsitet, kan dessuten vanskelig bli sett på som å i betydelig grad utfordre politisk eller religiøs autoritet. Tvertimot synes al-Azhar å oppmuntre en slik virksomhet. Også fátallet av kritiske utspill fra al-Azhar rettet mot De nye predikantene peker i denne retningen. Som den sittende shaykhen ved al-Azhar, Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, uttalte i en TV-debatt på *al-ʿArabīyah* om fenomenet, så er ikke hans oppgave å hindre folk i å si hva de mener, men å korrigere og rettlede, i fall noen uttaler offentlig noe som bryter med islamsk lov:

Dersom det de sier er i samsvar med den islamske loven, så ønsker jeg dem velkommen [...], men dersom de sier noe som bryter med sharia, så er det min oppgave å korrigere disse feilene. Det er imidlertid ikke min jobb å forby dem, noe jeg heller ikke i stand til.<sup>96</sup>

Dette kan tolkes som at så fremt De nye predikantene avstår fra å utstede fatwaer og utfordre fortolkningsmonopolet til al-Azhar, er deres anstrengelser i tråd med al-Azhars

---

<sup>95</sup> Aḥmad Balʿ, *AlQaradawi.net*, 3. oktober 2006.

<sup>96</sup> Ibid.

interesser.

Som Nāfi<sup>97</sup> også nevner må en dessuten ta i betraktning at al-Azhar ikke har den sterke posisjonen som enkelte tillegger dem. Gjennom nasjonalisering og politisering har al-Azhar, kanskje spesielt de siste ti årene mistet mye av sin legitimitet. Den nåværende shaykh Ṭanṭāwī har fått kritikk i spørsmål knyttet til den palestinske motstanden, omskjæring av kvinner og sin støtte til den egyptiske presidenten Mubarak ved presidentvalget i 2005. Flere, deriblant den høyt respekterte islamistiske tenkeren, Muḥammad ʿImārah, har uttrykt beklagelse over at de offentlige institusjonene utsteder fatwaer for regimene og ikke for folket.<sup>97</sup> På den andre siden kan alliansen med staten også bety at al-Azhar får fullmakter de tidligere ikke hadde. Mark Lynch viser til at al-Azhar nettopp har fått større fullmakter til å regulere den religiøse diskursen,<sup>98</sup> og at man jobber stadig med å nasjonalisere private moskeer.<sup>99</sup>

Ser vi denne argumentasjonsrekken i lys av seksjon 2.1, der jeg viste hvordan inntoget av nye medier må ses i lys av den autoritære konteksten de opererer i, vil jeg konkludere dette kapittelet med å hevde at nye medier kun i svært begrenset grad har deltatt i å utfordre politiske og religiøse autoriteter. En påstand om det motsatte, nemlig at nye medier har vært med på å konsolidere religiøs og politisk autoritet, synes like riktig; rett og slett fordi det her dreier seg først og fremst om områder og sosiale systemer som ikke tidligere har vært dominert av islamske symboler. Nye medier har ført til viktige endringer i forhold til hvordan religiøs diskurs blir produsert, men å kalle det en fragmentering blir upresist, fordi dette gir konnotasjoner til noe som løses opp og mister sin substans. Jeg mener at det vil være riktigere å betegne en slik utvikling som en funksjonell differensiering, da situasjonen synes å være karakterisert av en arbeidsdeling mellom ulike samarbeidende strategier med felles mål; nemlig å islamisere moderniteten, uten at de lærdes og al-Azhars posisjon som premissleverandør blir svekket.

---

<sup>97</sup> ʿAbd al-Ṣamad Nāṣir, «Waḥdat al-ummah wa-al-taʿaddudīyah al-siyāsīyah», *al-Jazīrah*, 2006).

<sup>98</sup> Marc Lynch, *Voices of the New Arab Public: Iraq, Al-Jazeera, and Middle East Politics Today* (New York: Columbia University Press, 2006), 85.

<sup>99</sup> Hāshim, *IslamOnline*, 6. januar 2005.

### 3. Khālid om kvinner, hijab og kjønnsroller

I dette kapittelet vil jeg vise eksempler fra Khālids islamske diskurs knyttet til kvinner, hijab og kjønnsroller. Fremstillingen er i første rekke basert på forelesningen «Kvinnens posisjon i islam» (*Makānat al-marʿah fi al-islām*), i to deler,<sup>100</sup> og TV-programmet «Guds kjærlighet for de troende» (*Ḥubb Allāh lil-ʿabd*).<sup>101</sup> Begge disse er nært knyttet til Khālids forkynning i Den islamske salongen og fenomenet De angrende kunstnerinnene. Utvalget er hentet fra den tidlige fasen av Khālids forkynning, og karakteriseres av at Khālid gjør personer i den islamske historien til modeller for de troende i dag.

Khālids diskurs om kvinner og kjønnsroller er interessant av to hovedgrunner. Med bakgrunn i at veldig mange av De angrende kunstnerinnene og aktørene innenfor Den nye kvinnebevegelsen i dag oppgir å være inspirert av Khālid, gir fremstillingen et blikk i diskursen som ligger til grunn for denne islamiseringen av kvinner fra middel- og overklassen. For det andre viser kapittelet hvordan Khālids globaliseringsvennlige diskurs i *Livskapere* går hånd i hånd med en reaktualisering av tradisjonelle kjønnsrollemønstre, en utvikling som de kvinnelige aktørene selv oppfatter som frigjørende. Dette kan ses som et eksempel på hvordan religion i møte med det globale, kan både være systemisk og asystemisk på samme tid: mens Khālids diskurs omfavner ny teknologi og markedsliberalisme, blir tradisjonelle kulturelle mønstre befestet.

#### 3.1 Til syvende og sist er mannen ansvarlig

I forelesningen «Kvinnens posisjon i islam» ønsker Khālid å gi et svar til de som mener at islam ikke respekterer kvinnen, og da med spesiell adresse til Vesten. Han sier at mens noen religioner som kom før islam ser på kvinnen som mindreverdige og som roten til synd (*maʿṣiyah*) og umoral (*fasād*), verdsetter islam kvinnen høyt. Khālid viser til at Koranen er helt klar på at Eva ikke skal ha skylden for syndefallet:

Men satan førte dem i fristelse for å gjøre synlig for dem deres nakne kjønn, som var dem skjult. Og han sa: «Herren har bare forbudt dere dette tre for at dere ikke skal bli engler, eller udødelige.» Og han bedyret: «Jeg er sannelig en

---

<sup>100</sup> Khālid, «Makānat al-marʿah fi al-islām: al-Juzʿ al-awwal» [2002?], TV-program; Khālid, «Makānat al-marʿah fi al-islām: al-Juzʿ al-thānī» [2002?], TV-program.

<sup>101</sup> Khālid, «Ḥubb Allāh lil-ʿabd» (Kairo: Makka Soft, 2000), TV-program.



oppriktig rådgiver for dere.» Så forførte han dem ved svik. Da de hadde smakt på treet, stod deres nakenhet klart for dem. (7:20–22)

Khālid understreker at det her ikke finnes noen hunkjønnnsform og at det hele tiden er snakk om både Eva og Adam. Å betrakte kvinnen som syndefull blir derfor galt. I alle tilfeller var det til syvende og sist Adam som var ansvarlig for syndefallet:

Og begge spiste av det. Så ble deres kjønn klart for dem, og de begynte å feste på seg av havens løv. Adam var ulydig mot Herren, og kom på villstrå [gikk seg vill]. (20:121)<sup>102</sup>

Selv om Khālid ikke sier det eksplisitt, synes det her som om han vektlegger at mannens ansvar også inkluderer kvinnens handlinger.

### 3.2 Adskilte roller i samfunnet, men likeverdige fremfor Gud

Kvinnen og mannen har ifølge Khālid klart adskilte roller i samfunnet. Kvinnens hovedoppgave er å oppdra og utdanne barna, mens mannens hovedansvar er å forsørge familien økonomisk. Khālid mener at kvinner egentlig er viktigere enn menn ettersom de utgjør halve befolkningen og samtidig oppdrar den andre halvdel. Kvinner kan gjerne arbeide, så fremt dette ikke går utover barnas oppdragelse eller kan skade deres verdighet. Arbeid innen undervisning og helse er akseptert, mens yrker der en har nærkontakt med menn blir regnet som *ḥarām*.<sup>103</sup>

Khālid vektlegger at kvinnen og mannen står som like fremfor Gud. Det er en misforståelse at Koranen henvender seg bare til menn. Koranen henvender seg i like stor grad til kvinner. Om den sparsommelige forekomsten av hunkjønnnsformer i Koranen, sier Khālid at en av det arabiske språkets finesser er at man kan snakke i hankjønn og mene både kvinner og menn.<sup>104</sup>

<sup>102</sup> Khālid, «Makānat al-marʿah fi al-islām: al-Juzʿ al-awwal».

<sup>103</sup> Khālid, «Makānat al-marʿah fi al-islām: al-Juzʿ al-thānī».

<sup>104</sup> Khālid, «Makānat al-marʿah fi al-islām: al-Juzʿ al-awwal».

### 3.3 Kvinner som eksempler for de troende

Som bevis på at Gud og islam verdsetter kvinner, viser Khālid til hvordan kvinner blir presentert i Koranen som eksempler for de rett-troende (*muʾminūn*). Skulle noen kritisere islam for å ikke sette kvinnen høyt, oppfordrer Khālid muslimer til å svare med verset: «Gud har også fremsatt eksempler for de troende, Faraos kone» (66:11).<sup>105</sup>

Faraos kone blir også fremhevet som et eksempel på en kvinne som setter kjærligheten til Gud høyere enn kjærligheten til det materielle og verdslige. Khālid refererer til hennes utsagn: «Herre, bygg meg et hus hos Deg i paradiset» (66:11). Ifølge Khālid inneholder denne sekvensen et dobbelt budskap. Kvinnen er gift med Faraos, en streng og urettferdig hersker. Til tross for at Faraos er mektig og rik – jamfør verset «Er ikke herredømmet over Egypten mitt, og disse elver, som flyter foran meg? Ser dere da ikke?» (43:51) – er Faraos kone interessert i verken ham eller hans slott. Det eneste hun ønsker seg, er et beskjedent hus i Paradiset. Ifølge Khālid forteller dette menn at de må slutte å hige etter det verdslige, samt at kvinner må søke andre kvaliteter enn materiell rikdom.<sup>106</sup>

Maria er en annen kvinne fra Koranen som blir fremsatt som et ideal. Khālid siterer verset: «Og Maria, Imrans datter, som bevarte sitt legemes kyskhets, og Vi blåste inn i det av Vår ånd» (66:12). Her understreker Khālid idealet om å avstå fra seksuell omgang utenfor ekteskapets rammer. Dette idealet gjelder imidlertid også for menn, og Khālid påpeker at dagens virkelighet viser at kvinner er flinkere til å etterleve Marias eksempel enn det menn er.<sup>107</sup>

Khālid referer også fra *ḥadīthene* samt Profetens biografi, og viser blant annet til at Profetens kone Khadijah var den første muslim etter Muḥammad selv. Khālid fremhever hennes egenskaper som klok og omsorgsfull, og forteller om hvordan hun trøstet og lyttet til Profeten da han kom tilbake fra Hira-hulen (*Ghār Ḥirāʾ*), etter å ha mottatt den første åpenbaringen fra engelen Gabriel.<sup>108</sup> I andre fortellinger relatert til Profetens *sunnah* vektlegger Khālid kvinnens rolle som aktiv i kriger, politikk og misjonering. Med

<sup>105</sup> Etter *The Qurʾan*, overs. av M. A. S. Abdel Haleem.

<sup>106</sup> Khālid, «Makānat al-marʾah fi al-islām: al-Juzʾ al-awwal».

<sup>107</sup> Ibid.

<sup>108</sup> Denne historien finner vi igjen i *ḥadīth*-samlingene til Muslim og Bukhāri, samt i Ibn Ishāqs biografi (*Sīrat rasūl Allāh*).

hensyn til misjon understreker Khālid kravet om at en mann må være god muslim for å kunne gifte seg med en muslimsk kvinne.<sup>109</sup>

### 3.4 Kampen mot misbruk av kvinnens kropp i media

Khālid har som mål å bekjempe det han ser på som umoral i de arabiske samfunnene. Han har blant annet flere ganger gått ut og kritisert musikkvideoindustrien, og umoralen han mener blir spredt gjennom å vise lettkledde, dansende kvinner på fjernsyn.<sup>110</sup> Han ser dette som en form for misbruk av kvinnens kropp, noe som ifølge Khālid kan spores tilbake til at mange ikke har et seriøst nok forhold til islam. Han sier at folk i dag ikke tar islam alvorlig og at mange leser Koranen bare for underholdning og tidsfordriv.<sup>111</sup>

Roten til denne typen umoral er slik Khālid ser det mangel på seriøsitet, og han mener dette er det springende punkt i forhold til hva som skiller det nåværende samfunn fra samfunnet på Profetens tid, da ord ble til handling. Han minner om at det er Guds ord som setter grensene for hva som er rett og galt: «Dette er avgjørende ord, det er ingen spøk» (86:13–14). Khālid advarer dernest mot å begjære det jordiske og advarer:

Om noen begjærer det forgjengelige jordiske, så sender Vi straks til ham der det Vi vil, til dem Vi vil. Men så har Vi helvete rede for ham, hvor han stekes, vanæret og forstøtt. Men om noen begjærer det hinsidige liv og streber etter det slik det skal gjøres, og er troende, disse får erkjennelse for sin innsats. (17:18–19)<sup>112</sup>

### 3.5 Hijab som symbol på overgangen til et nytt liv

Hijaben har en sentral plass i Khālids tidlige forkynning, noe programmet «Guds kjærlighet for de troende» er en god illustrasjon på.<sup>113</sup> Her forteller en rekke kvinner om hvordan de har tatt avstand fra sitt tidligere liv og vendt seg mot islam. Hijaben

<sup>109</sup> Khālid, «Makānat al-marʿah fi al-islām: al-Juzʿ al-thānī».

<sup>110</sup> Dette temaet er en gjenganger i egyptisk media. Mellom andre har representanter fra Det muslimske brorskapet engasjert seg i dette spørsmålet, deriblant Muḥammad Mursī, tidligere leder for deres parlamentsgruppe.

<sup>111</sup> Khālid, «al-Jiddīyah» (2004), TV-program.

<sup>112</sup> Ibid.

<sup>113</sup> Khālid, «Ḥubb Allah lil-ʿabd».

representerer selve symbolet på denne forvandlingen. Kvinnene forteller at den oppleves som frigjørende og at hijaben gjør at de føler nærmere Gud. Det er her sentralt å påpeke at Khālid presenterer et bilde av en Gud som er tilgivende, med stor kjærlighet for menneskene. Det blir vist til sekvenser som:

Gud elsker de botferdige og dem som holder seg rene! (2:222)

Gud holder av [elsker] dem som gjør godt. (2:195)

Gud liker [elsker] dem som renser seg. (9:108)

Gud elsker de standhaftige. (3:146)

I enkelte programmer vises det nærbilder av kvinner i publikum som gråter under Khālids lovprisninger, og mange av de tidlige programmene avslutter med en ekstatiske lovprisning med sufistiske trekk, for eksempel i form av repetisjonsbaserte talesekvenser. Målet om å komme nærmere Gud er et gjennomgående tema hos Khālid.

Ifølge Khālid er det imidlertid en feiloppfatning dersom en tror at det eneste som kreves av en muslimsk kvinne, er at hun ifører seg hijab. Hijaben skal nemlig kun ses på som et første steg på veien til å bli et mer fullkomment menneske (*insān mutakāmil*). Dette er en lang prosess som blant annet innebærer å utvikle intellektet (*binaʿ al-fikr*) og væremåte (*sulūk*), og å bli bevisst på sin egen rolle i samfunnet. Slik er det ikke hijaben i seg selv som er viktigst, men at man endrer sin adferd. Khālid spør retorisk: «Er det endelige målet en kvinne iført hijab med hjerte lik en ferskenstein – uten verdi, eller er det et fullkomment menneske?»<sup>114</sup>

### 3.6 Tolkning

Khālid formidler et tradisjonelt bilde av mannen og kvinnens roller. Kvinnens rolle er knyttet til hjemmet, oppdragelse av barna, samt arbeid der hun bør unngå nærkontakt med menn. Det som kan ses på som nytt er måten Khālid, i likhet med flere av De nye predikantene, snakker direkte til kvinner og redefinerer den islamske kvinnens rolle som en positiv motpol til kvinnen i Vesten. Forelesningen «Kvinnens posisjon i islam» hviler på en polarisering der den muslimske kvinnen, med egenskaper som å være fornem,

<sup>114</sup> Khālid, «Makānat al-marʿah fi al-islām: al-Juzʿ al-awwal».

dydig og moralsk, settes opp mot kvinnen i Vesten som på sin side har verken noen særegen posisjon eller verdi. Videre er vektleggingen av at *femina religiosa* står likeverdig med *vir religiosus* fremfor Gud, og at Koranen henvender seg til kvinner i like stor grad som til menn, et interessant aspekt i forhold til å forstå kvinners økende deltakelse i islamiseringsbevegelsen.

Kampen mot umoral og streben mot frelse er et gjennomgående tema hos Khālid. Han advarer mot mangel på moral i samfunnet og viser til at det er Guds ord i Koranen som skiller det gode fra det onde. På arabisk finnes det en egen term som refererer til predikanten som en som advarer eller formaner, nemlig *al-wāʿiẓ*.<sup>115</sup> Denne rollen kommer spesielt til uttrykk i diskusjonen om misbruk av kvinnens kropp i media (se seksjon 3.4). Khālid spiller her på dikotomien det jordiske/hinsidige, der de som velger det jordiske fremfor det hinsidige, har helvete i vente.

Hijaben har en viktig symbolsk funksjon i forhold til det å markere overgangen fra et syndig liv til et liv i overensstemmelse med islamske verdier. Khālid mener at kvinner bør bære hijab, men understreker at det ikke bare er krav om at man ikler seg et plagg; man må også gjennomgå en forvandling og slik bli et bedre menneske. Med referanse til De angrende kunsterinnene (se seksjon 2.3), kan det å ikle seg hijab forstås som en *rite de passage*: Kvinnen adskilles fra sin gamle tilstand gjennom å trekke seg tilbake fra rampelyset. Deretter blir hun borte fra rampelyset en periode, for så å dukke opp igjen og gjeninnlemmes i samfunnet med ny sosial status, iført hijab som symbol på denne overgangen. Khālids forkynnelse av Gud som tilgivende og med stor kjærlighet for menneskene synes å spille en viktig rolle i denne overgangen.

---

<sup>115</sup> Gaffney, *The Prophet's Pulpit*, 32.

#### 4. *Livskapere* – et ønske om å skape en renessanse

Dette er ikke et program, men et prosjekt for å gjenopplive landene våre og redde ungdommen vår.<sup>116</sup>

Med programserien *Livskapere*, sendt på TV-kanalen Iqra'<sup>117</sup> i perioden 2004–2006, ønsker Khālid å inspirere ungdommen til å skape en kulturell og økonomisk renessanse i den arabiske verden. I et intervju til *IslamOnline* sier Khālid at predikanter tidligere i all for stor grad har fokusert på å endre menneskers indre, i stedet for å spre et budskap som gjenspeiles i samfunnet.<sup>118</sup> Khālid ønsker derfor at *Livskapere* skal være program som motiverer folk til å handle gjennom å ta ansvar for fellesskapet og arbeide for samfunnets beste.

I det følgende vil jeg gjøre rede for grunntrekk ved Khālids diskurs fra fjernsynsserien *Livskapere*. Jeg har først og fremst valgt å ta utgangspunkt i seriens tre første programmer, der Khālid beskriver hovedpunkter ved sin ideologi og hensikten bak serien. Målet er å si noe om hvilke ideer Khālid formidler samt hvordan islamsk diskurs blir produsert, med særlig fokus på hvordan Khālids tekst er i kontinuerlig dialog med Koranen som metanarrativ. Innledningsvis vil jeg vise hvordan Khālids diskurs har hatt en reell virkning på samfunnet ved å skape et samfunnsengasjement som kvalifiserer til betegnelsen samfunnsbevegelse. Flesteparten av de utvalgte koransitatene er sitater som går igjen gjennom hele serien.

##### 4.1 Samfunnsengasjement – en måte å komme nærmere Gud på

Når Haenni skriver at Khālid står i spissen for den viktigste reformbevegelsen i den arabiske verden utenom brorskapsbevegelsen, er det primært prosjektet *Livskapere* han refererer til. En mengde artikler i egyptisk og internasjonal presse bekrefter at det i Midtøsten og verden for øvrig har vokst frem en rekke velferdsorganisasjoner som identifiserer seg med Khālids budskap. «Vi betrakter dette arbeidet som årsak til at vi

---

<sup>116</sup> Khālid, «Muqaddimah I» (2004), TV-program.

<sup>117</sup> The Iqra'-Channel (*Qanāt Iqra' al-Faḍa'īya*) er en privateid TV-kanal som ifølge deres eget nettsted ble opprettet i oktober 1998 for å opprettholde og styrke arabisk og islamsk identitet med spesiell fokus på familieanliggender ([www.iqraa-tv.net](http://www.iqraa-tv.net)).

<sup>118</sup> Subhī Mujāhid, *IslamOnline*, 9. mai 2005.

kommer til Paradis,»<sup>119</sup> sier Maḥmūd Mujāhid, leder for organisasjonen *Livskapere* i bydelen Imbābah i Kairo. Han forteller om undervisningsprosjekter for å bekjempe analfabetisme, og støtte til fattige og foreldreløse, blant annet i form av innsamling av klær.<sup>120</sup> En artikkel på nettstedet *al-ʿArabīyah* med overskriften: «250 veldedighetsorganisasjoner – bak dem står ʿAmr Khālid», forteller om organisasjoner som hjelper foreldreløse, fattige, arbeidsløse og unge kvinner som skal gifte seg.<sup>121</sup> Medlemsmassen består for det meste av ungdommer fra universitetene samt kvinner fra mellom- og overklassen, gjerne kalt internettaktivister da arbeidet ofte blir administrert ved hjelp av Internett. Det frivillige arbeidet gir ingen materiell fortjeneste, men er motivert av en idé om at frivillig arbeid er en måte å nærme seg Gud på, med bakgrunn i koranverset: «Dere som tror, bøy dere og fall ned i bønn. Tjen Herren, og gjør det som godt er, så det må gå dere godt» (22:77).<sup>122</sup>

Mye tyder på at bevegelsen er stor og voksende, men det er vanskelig å si noe sikkert om dens omfang. Enkelte grupper har i henhold til nyhetsrapporter så mye som 2000 medlemmer.<sup>123</sup> Khālid selv annonserte i august 2005 at prosjektet hadde over én million medlemmer.<sup>124</sup> Virksomheten synes velorganisert og det finnes en internasjonal paraplyorganisasjon med støtte fra islamske finansinstitusjoner som gir de ulike prosjektene rådgivning og finansiell støtte. Videre har prosjektet en egen TV-kanal som viser virkelighetsfjernsyn av grupper med ungdommer som konkurrerer om å presentere det beste velferdsprosjektet.<sup>125</sup> Her deles det ikke ut pengepremier, men belønning i form av materiell og utstyr som skal hjelpe gruppene med å fullføre prosjektene. På den andre side annonserte Khālid sommeren 2006 en konkurranse på verdensbasis med én million egyptiske pund som belønning til beste velferdsprosjekt.<sup>126</sup>

Det kan forøvrig nevnes at Khālid har engasjert seg i kampanjer mot røyking og rusmidler. For dette arbeidet har han mottatt en pris fra Verdens helseorganisasjon.

<sup>119</sup> «Wa-naḥnu nanzuru ilā hādihā al-ʿamal ʿalā annahu sabab dukhūlinā al-Jannah.»

<sup>120</sup> Munīr Adīb, *IkhwanOnline*, 14. juni 2005.

<sup>121</sup> Ulike kilder har rapportert vidt forskjellige tall på antall organisasjoner og medlemmer.

<sup>122</sup> *Al-ʿArabīyah*, 26. august 2005.

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> *IkhwanOnline*, 24. august 2005.

<sup>125</sup> Aḥmad Ramaḍān, *IkhwanOnline*, 13. desember 2005.

<sup>126</sup> Ramaḍān, *IkhwanOnline*, 12. juli 2006.

Rusmidler utgjør ifølge Khālid ett av de viktigste stengslene for fremgang som muslimer må kjempe mot.<sup>127</sup>

#### 4.2 Mennesket som Guds forvalter på jorden

En av grunntankene Khālid formidler gjennom *Livskapere*, er at mennesket er satt til å forvalte skaperverket som Guds stedfortreder på jorden. Khālid viser til suraen Kua: «Jeg vil sette en forvalter på jorden» (2:30).<sup>128</sup> Ut fra dette hviler det ifølge Khālid et dobbelt ansvar på menneskene: å gjøre seg nytte av jorda, samt å ivareta den. Mens Gud har lært mennesket om det som finnes på jorden – jamfør verset: «Og han lærte Adam alle tings navn» (2:31) – må menneskene selv tilegne seg kunnskap om hvordan de best kan klare å utnytte de mulighetene som finnes, gjennom lesing og læring. Khālid sier for eksempel at Gud lærte menneskene om havet og fisken, men at det er menneskene selv som må bruke sin fornuft til å lage garn og fange fisk; Gud kan sende vann fra himmelen, men det er mennesket som må så og høste. Ideen om at mennesket gjennom læring må tilegne seg kunnskap for å utnytte sine gudgitte evner på best mulig måte, blir grunnlagt med koranversene:

Forkynn [Les] i din Herres navn! Han som skaper, skaper mennesket av en liten seig klump. Forkynn! Se, Herren er den store velgjører, som ved pennen har undervist, undervist mennesket om ting det ikke kjente.<sup>129</sup> (96:1–5)

Khālids mål er å «skape» mennesker som følger dette koranversets oppfordring om å lære. Bare slik kan de berike seg av det som Gud har skapt og bidra med noe positivt til samfunnet de lever i. Han viser til at det å skape (*ṣināʿah*) er hentet fra koranen, hvor Gud sier til Moses: «at du skulle formes [skapes] for Mine øyne» (20:39), og videre: «Jeg har utvalgt [skapt] deg for Min tjeneste» (20:41).<sup>130</sup> For å understreke at budskapet i *Livskapere* gjelder for både menn og kvinner, siterer Khālid verset: «De troende, menn og kvinner, har venners ansvar for hverandre. De forordner det rette og forbyr det urette» (9:71).

---

<sup>127</sup> Khālid, «al-Tadkhīn» (2004), TV-program.

<sup>128</sup> Khālid, «Muqaddimah III» (2004), TV-program, 1:00–5:00.

<sup>129</sup> Khālid, «Muqaddimah I».

<sup>130</sup> Ibid.



### 4.3 Fra tilbedelse til tilbedelse og handling

Khālid knytter grunntanken om at mennesket må lære, tilegne seg kunnskap og utnytte skaperverket til sitt beste til vers fem i Åpningssuraen : «Deg tilber vi, vi søker hjelp hos Deg» (1:5). Ifølge Khālid sammenfatter dette verset hele islam. Problemet er bare at mens muslimer i dag vet godt hvordan de skal praktisere første del av verset – gjennom ritualer som bønn, faste, pilgrimsreise – har ikke andre del av verset blitt etterlevd siden Profetens dager. Han forstår sekvensen «vi søker hjelp hos deg» ikke bare som at mennesket må bønnfalle Gud om hjelp i sin tilbedelse, men også som en bønn til Gud hjelp til å lære seg å omsette islam til handling. Å gjøre noe for samfunnet blir det samme som å gjøre noe for Gud og for islam – en måte å nærme seg Gud og Paradis på. De som klarer å etterleve dette prinsippet fortjener «[den rette] veien til de som Du har velsignet» (1:7).<sup>131</sup> «Å skape noe for samfunnet, er den beste måten å bekjempe synd på,» og «hele fellesskapets fremtid hviler på om muslimene klarer å etterleve dette verset,» sier Khālid.<sup>132</sup> Han påpeker at når enhver muslim står overfor Gud i sin bønn og sier «vi søker hjelp hos Deg», vil enhver vite med seg selv om de lyver eller snakker sant.<sup>133</sup>

### 4.4 Å rive seg løs fra lenkene

Khālid bruker ofte analogier og metaforer som virkemidler for å formidle sitt budskap. Spesielt sentral er fortellingen om en trist ung mann som sitter i et mørkt rom.<sup>134</sup> Hendene, føttene og nakken hans er lenket fast slik at han ikke klarer å komme seg løs. På de respektive lenkene er det skrevet: «pessimisme», «tid har ingen verdi», «jeg verken kan eller vet noe» og «livet mitt er uten mål».<sup>135</sup> For Khālid representerer dette bildet den tilstanden som arabisk ungdom befinner seg i. Khālid ser det som sin oppgave å hjelpe ungdommen til å rive seg løs fra disse lenkene gjennom å lære dem å tenke riktig, oppdage sine talenter og dermed lykkes. Målet, sier Khālid, er å skape ungdommer som er suksessrike, positive, oppfinnsomme og viljesterke, ledet av Koranen.

<sup>131</sup> Etter *The Qur'an*, overs. Abdel Haleem.

<sup>132</sup> Khālid, «Muqaddimah I», 23:00–26:00.

<sup>133</sup> Khālid, «Muqaddimah II» (2004), TV-program.

<sup>134</sup> Khālid, «Muqaddimah I», 20:00–30:00.

<sup>135</sup> Denne fortellingen er som flere andre av Khālids historier dramatisert som tegnefilm.

Det mest avgjørende for om man klarer å rive seg løs, er ifølge Khālid viljestyrke. Han refererer her igjen til ideen om at man søker hjelp hos Gud og understreker at Gud vil hjelpe enhver som prøver hardt nok. Såfremt man gjør det gode, vil nemlig Gud aldri la ens innsats gå til spille. Han støtter dette argumentet med verset: «Men de som tror, og lever rettskaffent, sannelig, Vi lar ikke deres lønn gå tapt, som gjør det gode!» (18:30).<sup>136</sup> I alle tilfeller vil man såfremt man utfører riktige handlinger lykkes, for: «Herren vil nok ikke ødelegge byene på urett vis, mens folket handler rett» (11:117).<sup>137</sup> Khālid utdyper denne tankegangen og sier at «dersom en holder fast ved en idé, lever og strever for den, vil man garantert klare å realisere den før man dør.» Dette aksiomet, som Khālid kaller det, gjentas gjennom hele serien.

#### 4.5 En ny holdning til arbeid

Som et ledd i å lære ungdommen å frigjøre seg fra lenkene, ønsker Khālid å skape en ny holdning til arbeid. Han sier at han nekter å sløse ungdommens energi bort på folk som sitter foran fjernsynet hele dagen, uten å gjøre nytte for seg.<sup>138</sup> Khālid har et uttalt mål om å få bukt med den høye arbeidsledigheten i de arabiske landene og siterer hyppig statistikker fra FN. Ifølge Khālid finnes det 16 millioner ungdommer uten arbeid i den arabiske verden – et tall som kommer til å stige til 80 millioner i 2013 dersom ingenting blir gjort. For Khālid er islam løsningen. Mangel på tro (*kufi*) er nemlig både problemets årsak og konsekvens. Vekst kan ifølge Khālid kun skapes gjennom rett tro (*al-tanmīyah bi-al-īmān*).<sup>139</sup>

I denne forbindelsen gjentar Khālid viktigheten av aldri å gi opp og sier at folk må slutte å være redde for å feile. Han bruker profeten Muḥammad som modell: Profeten inviterte 26 stammer til å konvertere til islam, men fikk avslag alle steder. Likevel betraktet ikke Profeten dette som noe nederlag. Han fortsatte å prøve og prøve. Nederlagene betraktet han som en del av veien. Khālid viser også til hvordan profeten Jakob ifølge Koranen nektet å gi opp: Etter 20 år sa han til sønnene sine: «Mine sønner, dra ut og

<sup>136</sup> Khālid, «Muqaddimah I», 32:00–3600.

<sup>137</sup> Mujāhid, *IslamOnline*, 9. mai 2005.

<sup>138</sup> Khālid, «Muqaddimah I», 24:30–27:30.

<sup>139</sup> Mujāhid, *ibid*.

ettersøk Josef og hans bror. Fortvil ikke når det gjelder Guds trøst! Fortvile når det gjelder Guds trøst gjør bare vantro» (12:87).<sup>140</sup>

Dette henger sammen med Khālid's idé om at lediggang er likestilt med synd. Han refererer blant annet til suraen Samlingsdagen (*Sūrat al-jumu'ah*) som Khālid mener oppfordrer folk til å arbeide både før og etter fredagsbønnen:

Dere som tror, når det kalles til samlingsdagens bønn, så skynd dere hen til Guds ihukommelse, og la handel ligge. Dette er et gode for dere, om dere bare visste! Når så bønningen er slutt, så spre dere omkring i landet og søk av Gud gaver. Kom Gud jevnlig i hu, så det må gå dere godt. (62:9–10)

I en videreføring av denne tankegangen blir også det å sno seg unna arbeidet man har, regnet som synd. Khālid minner om at Gud ser alt: «Han kjenner de forræderske øyekast, og hva hjertene skjuler» (40:19). Man skal heller ikke arbeide kun ut fra antall timer man får betalt. Arbeidspliktene sine skal man gjøre uavhengig av hvilken betaling man får. Det er oppgavene som definerer hva man skal gjøre og ikke lønna. Å oppfylle sine arbeidsplikter blir slik også en religiøs plikt, noe Khālid begrunner med sekvensen: «oppfyll det som er fastsatt!» (5:1). Khālid advarer om at Gud på Dommens dag kommer til å konfrontere mennesket med hva det har gjort: «Alle trer frem for Ham på oppstandelsens dag alene» (19:95). Det er derfor helt avgjørende at man gjør så godt man kan og fullfører ethvert arbeid på en god måte. Ifølge Khālid er dette eneste måten man kan skape en ny fremtid på.<sup>141</sup>

#### 4.6 Positiv tenkning og effektivitet

Khālid ønsker ikke bare å skape en helt ny holdning til arbeid, men også å endre hvordan folk tenker. Det handler om selvutvikling: Folk må ta initiativ, bli mer optimistiske og være utadvendte. Han sidestiller det å være passiv og ikke bidra med noe, med det å være en byrde for Gud og begrunner dette med verset:

Gud fremsetter en lignelse om to menn, den ene er stum og evner intet, og er en

---

<sup>140</sup> Khālid, «al-Ījābīyah» (2004), TV-program, 36:00–41:00.

<sup>141</sup> Khālid, «al-Itqān» (2004), TV-program, 15:00–22:00.

byrde for sin herre. Hvor han enn sender ham, kommer det intet godt ut av det.  
Kan vel han settes likt med ham som påbyr rettferd, og selv er på den rette vei?  
(16:76)<sup>142</sup>

Khālid viser også til profeten Muḥammad og hevder at ingen er mer optimistisk enn det han var. Ifølge Khālid har man ikke de grunnleggende kvalitetene som Gud vil at enhver muslim skal ha, dersom man ikke tenker positivt.<sup>143</sup> Positiv tenkning er det som skiller muslimer fra andre mennesker. I Koranen står det nemlig: «Dere er det beste folk som er sendt ut til menneskene. Dere forordner det som rett er, og forbyr det urette, og tror på Gud» (3:110).<sup>144</sup>

Man skal heller ikke være beskjeden eller redd for å stikke seg frem. Muslimer må være stolte over hvem de er og dele med verden hva de mener. Den bakenforliggende tanken er at troen på Gud og det å gjøre noe for islam, gir livet mål og mening, noe som igjen fører til at man blir viljesterk og besluttsom. Khālid refererer i denne forbindelse til verset: «Forkynn det du er pålagt, og vend deg bort fra avgudsdyrkerne» (15:94).

Å leve tidseffektivt er også for Khālid en høyt verdsatt egenskap som har hjemmel i Koranen. Khālid mener at det vanskelig kan være tilfeldig at suksess, produksjon, bruk av hjernen og planlegging er nevnt så mange ganger i Koranen. Han peker på at det er et problem at menneskene i den arabiske verden jobber for lite og ikke effektivt nok. Tanken om at man skal være effektiv og utnytte tiden finnes ifølge Khālid flere steder i Koranen. Han viser for eksempel til: «Han er det som gjorde jorden underdanig for dere. Så dra rundt på dens overflate og spis av Hans gaver» (67:15).

Khālid omtaler tiden som det mest dyrbare som finnes. I TV-programmet «Viktigheten av tid» (*Aḥammīyat al-waqt*) lanserer Khālid «Den fruktbare uken» (*al-Uṣbūʿah al-muthmirah*), for å lære folk hvordan de skal utnytte tiden og organisere hverdagen. Skjønt, man skal ikke overdrive effektivitetsjaget. Alt skal gjøres med måte. Sosialt liv og trening er også viktig. Det viktigste er at man jobber effektivt når man jobber.<sup>145</sup>

---

<sup>142</sup> Khālid, «al-Ījābiyah».

<sup>143</sup> Ibid., 17:00–25:00.

<sup>144</sup> Khālid, «Muqaddimah I», 55:00–59:00.

<sup>145</sup> Khālid, «Aḥammīyat al-waqt» (2004), TV-program.

#### 4.7 Å frigjøre seg fra Vestens kulturelle hegemoni

Behovet for Khālid's ideologi er, ifølge ham selv, betydelig fordi de arabiske landene har nådd bunnivået på alle livets områder. Han peker for eksempel på statistikker fra FNs utviklingsrapport som viser at den arabiske verden ligger langt bak andre land det er naturlig å sammenligne seg med, i forhold til saker som analfabetisme, antall pasienter per lege og antall aviser per 1000 innbyggere. Khālid mener at især mangelen på kunnskap om bruk av IT-verktøy er alarmerende.<sup>146</sup>

Khālid ser økonomisk makt som en kilde til kulturell innflytelse. For at islam skal kunne legge premissene for hva som blir regnet som rett og galt, er økonomisk vekst nøkkelen. For eksempel tar Khālid i et av TV-programmene frem en tradisjonell egyptisk *gallābīyah*, en bønnematte og en ramadanlykt og uttrykker sin beklagelse over at ingen av disse tingene er laget i muslimske land. Han peker på at det alltid er Vesten som setter standardene, og spør retorisk hvorfor det er et krav om at hotell med fem stjerner må servere alkohol. Det er de velstående som bestemmer reglene – hva som er *ḥalāl* og *ḥarām*.

#### 4.8 Khālid's renessanseoppskrift

Som en oppsummering av Khālid's hovedbudskap, og et eksempel på hvordan han systematiserer sine ideer, vil jeg under gjengi hans oppskrift på hvordan den arabiske verden kan komme seg ut av det uføre den har havnet i. I første del av oppskriften setter Khālid opp en likning som han sier er like konstant som sola og månen:

Sterk tro på en idé (*īmān shadīd bi-al-fikrah*) + intenst håp (*amal kabīr*) = stor viljestyrke (*irādah ʿaẓīmah*)

Stor viljestyrke + tilgjengelige ressurser (*tawāfur al-imbāniyāt al-māddīyah wa-al-nafsīyah*) = sikker suksess<sup>147</sup>

Deretter presenterer han ti verdier som han vil skal bli en del av muslimers sjel og skape

<sup>146</sup> Khālid, «Muqaddimah I», 42:00.

<sup>147</sup> Khālid, «Muqaddimah III», 49:00.

et slags psykologisk grunnlag for en renessanse.<sup>148</sup>

1. Tilhørighet og referanse til islam (*al-intimāʿ wa-al-marjiʿiyah lil-islām*)
2. Ansvarsfølelse (*al-shuʿūr bi-al-masʿūliyah*)
3. Å være optimistisk og positiv (*al-ijābīyah*)
4. Være flittig og gjøre en innsats (*al-jiddīyah wa-badhī al-juhd*)
5. Forstå verdien av tid (*idrāk qīmat al-waqt*)
6. Kulturell dybde (*al-ʿumq al-thaqāfi*)
7. Å strebe mot perfektjon i sitt arbeid (*al-itqān fi-al-ʿamal*)
8. Sikre ressurser (*muḥāfazah ʿalā al-mawārid*)
9. Å sette pris på kunst og det vakre (*tadhawwuq al-fann wa-al-jamāl*)
10. Å ha et mål i livet (*wujūd hadaf fi-al-ḥayāh*)

Videre viser han til hvilke egenskaper folk må tilegne seg for at man skal kunne omsette disse prinsippene til handling:

1. Viljestyrke (*irādah*)
2. Å oppdage eget talent (*iktishāf al-mawhibah*)
3. Innovasjon og kreativitet (*al-ibdāʿ wa-al-ibtikār*)
4. Organisert tenkning (*al-tafkīr al-munazzam*)
5. Å forstå verdien av kunnskap (*idrāk qīmat al-ʿilm*)
6. Å forstå verdien av arbeid (*idrāk qīmat al-ʿamal*)
7. Å være initiativrik (*al-mubādarah*)
8. Å være et eksempel og en modell (*al-mathal al-ʿalā wa-al-qudwah*)
9. Å definere prioriteringer (*tartīb al-awlawiyāt*)
10. Å utvikle sosial intelligens og kunsten å kommunisere (*al-dhakāʿ al-ijtimāʿī wa-funūn al-ittiṣāl*)
11. Å mestre utfordringer og motgang (*muwājahat al-taḥaddiyāt wa-al-taʿawwuqāt*)
12. Å planlegge og være klartenkt (*al-takhtīt wa-al-ruʿyah al-wāḍiḥah*)

---

<sup>148</sup> Ibid., 54:00–58:00.

#### 4.9 Tolkning

Khālid's reformoppskrift oppsummerer hans ideer slik de kommuniseres gjennom programserien *Livskapere*. Han ønsker å skape en renessanse tuftet på islamske verdier og har på lang vei lykket i å skape en samfunnsbevegelse. For Khālid er det å ta ansvar og gjøre noe positivt for samfunnet ensbetydende med å gjøre noe for Gud og islam. Veldedighetsarbeid blir en religiøs plikt og et ledd i det å bekjempe synd. Både utdragene jeg har presentert fra arabiske medier og Khālid's diskurs viser at arbeid for samfunnet er nært knyttet til det å oppnå frelse. I lys av at det primært er mellom- og overklassen som deltar i dette arbeidet – et segment som slik inkluderes i islamiseringsprosessen – kan vi dessuten se denne bevegelsen som eksempel på en deprivatisering av islam.

Khālid har et uttalt mål om å spre håp blant ungdommen – å snu frustrasjon til positive ambisjoner gjennom å lære ungdommen å tenke. Her kombinerer Khālid islam med såkalt selvutviklingspsykologi. Troen på Gud gir trygghet, mening og viljestyrke, mens Khālid formidler kunnskap om hvordan man kan endre sin mentalitet. Verdien av arbeid, samt mer generelt å være aktiv og tenke positivt, er også et grunnleggende element i seg selv. Khālid kan slik sies å spille en rolle som kulturmekler mellom det som Patrick Haenni kaller amerikansk organisasjons- og arbeidskultur, og islam. Lokalt synes målsetningen å være å legge grunnlaget for en renessanse gjennom frivillig arbeid, mens det globalt handler om å styrke islams posisjon som premissleverandør innenfor det globale systemet.

Khālid's diskurs forstås som islamsk ettersom han jevnlig refererer til Koranen for å legitimere sine ideologiske standpunkt. Slik reformulerer han tradisjonen og tillegger den nye betydningslag. En spesielt god illustrasjon på effekten av denne typen referanse, er hvordan Khālid knytter sitt budskap til Åpningsbønnen i Koranen gjennom verset: «Deg tilber vi, vi søker hjelp hos Deg» (1:5). Gjennom å relatere ideen om samfunnsaktivisme til den mest resiterte suraen i Koranen, som normalt gjentas for hver enhet (*rak'ah*) av muslimenes tidebønn (*ṣalāh*), blir Khālid's budskap integrert i en rituell handling. Når de som internaliserer dette budskapet utfører sin bønn, vil frasen «vi søker

hjelp hos Deg» være ikledd et nytt betydningslag som impliserer en forpliktelse til å gjøre noe for samfunnet.

Diskursens dynamikk kan også knyttes til dikotomien belønning/straff. Mens hardt arbeid, veltedighet og positiv tenkning er verdier som belønnes med Paradis, er det underforstått at latskap, pessimisme og egoisme medfører en form for straff. Vers som «Han kjenner de forræderske øyekast, og hva hjertene skjuler» (40:19) gir en advarsel som kognitivt koples til dikotomien helvete/frelse – en type metanarrativ referanse som synes særlig virkningsfull.



## 5. Dialog, positiv integrering og kulturpolitisk engasjement

Etter hvert som Khālid's popularitet har økt, har han blitt mer synlig i det regionale og globale nyhetsbildet. Spesielt organiseringen av en dialogkonferanse i København mellom dansk og egyptisk ungdom under «karikaturstriden», fikk stor oppmerksomhet. Khālid, som har kritisert både muslimer bosatt i vestlige land og al-Azhar for å ha feilet i å føre dialog med Vesten, inntok med dette en ny rolle.<sup>149</sup> En del av kritikken mot muslimer i Vesten har gått ut på at de ikke har vært flinke nok til å integrere seg. Khālid, som har et betydelig publikum i USA og Europa, har holdt en rekke forelesninger for muslimer i Vesten, der han blant annet fokuserer på integrasjon i europeiske samfunn.

I dette kapittelet ønsker jeg å belyse Khālid's diskurs knyttet til dialogkonferansen i Danmark, hans tanker omkring integrasjon av muslimer i Vesten, samt møtet med «den kulturelle andre». Jeg vil også vise hvordan Khālid's diskurs kan oppfattes som en form for nasjonalisme, samt hvordan han i økende grad engasjerer seg i kultur- og regionalpolitiske spørsmål, sist i forbindelse med krigen i Libanon sommeren 2006. Fremstillingen som ved dette berører en rekke temaer, er basert på TV-programmer og nyhetsartikler.

### 5.1 Dialogkonferansen i Danmark

Med initiativet til en dialogkonferanse etter reaksjonene som fulgte publiseringen av karikaturtegningene av islams profet Muḥammad, inntok Khālid rollen som mediator mellom islam og Vesten. Det at en predikant uten religiøs utdanning involverte seg på denne måten, skapte imidlertid en opphetet debatt i arabiske medier. Khālid, som hadde blant andre Egypts stormufti, doktor ʿAlī Gumʿah, tidligere generalsekretær i FN Buṭrus Buṭrus Ghālī, samt flere av De nye predikantene<sup>150</sup> som støttespillere, ble møtt med hard kritikk fra en rekke fremstående lærde og islamister.<sup>151</sup> Disse mente at Khālid ikke hadde mandat til å føre dialog på vegne av det islamske fellesskapet. For eksempel skrev den anerkjente, uavhengige islamisten Fahmī Huwaydī, at Khālid nå hadde gått for langt: som

---

<sup>149</sup> Se for eksempel *Nahdat Miṣr*, 22. oktober 2003.

<sup>150</sup> Khālid hadde bl.a. støtte fra predikantene Ṭāriq al-Suwaydān, al-shaykh ʿAlī al-Jufri, samt den vidt respekterte juristen og predikanten Muḥammad Saʿīd al-Būṭi.

<sup>151</sup> Muḥammad al-Shāfiʿī, *Al-Sharq al-Awsaṭ*, 10. mars 2006.

lekmann hadde han ikke mandat til å handle på vegne av det islamske fellesskapet på denne måten.<sup>152</sup> Videre klaget lokale muslimske ledere i Danmark over ikke å ha blitt invitert til konferansen.<sup>153</sup> Den kritikken som imidlertid rammet hardest, kom fra den innflytelsesrike Yūsuf al-Qaraḍāwī<sup>154</sup> som mente at Khālid med dette satte kjepper i hjulene for protestbevegelsen.

Khālid tok kritikken alvorlig, spesielt fra al-Qaraḍāwī, og gikk ut i flere medier og forsvarte seg. I et intervju med *al-ʿArabīyah* sier Khālid at delegasjonen ikke reiste til Danmark for å forhandle på vegne av det islamske fellesskapet, men for å skape dialog mellom ungdommer fra Midtøsten og Danmark.<sup>155</sup> Han sier videre at han ønsket å informere og spre budskapet om Profeten og islam på et tidspunkt folk var lydhøre, og forklarer at det finnes ekstremister på begge sider.<sup>156</sup> Han deler folk inn i tre båser (*murabbaʿāt*): muslimene, de som konspirerer mot muslimene (*man yakīdūna lil-muslimīn*) og de nøytrale (*al-muḥāyidīn*). Ifølge Khālid var hensikten bak dialogkonferansen å hindre at den store gruppen nøytrale ikke trekkes mot gruppen som konspirerer mot muslimene. Bare de sistnevnte selv ville tjene på dette.

Som svar på kritikken om at han ikke hadde autoritet til å tale på vegne av det muslimske fellesskapet, svarte Khālid at det ikke finnes noen enighet om hvem som kan tale på vegne av muslimer i dagens samfunn. Dessuten påpekte han at initiativet hadde stor folkelig støtte, spesielt fra ungdom.<sup>157</sup>

---

<sup>152</sup> Fahmī Huwaydī, *al-Sharq al-Awsaṭ*, 8. mars 2006.

<sup>153</sup> Se for eksempel *al-Jazīrah*, 3. mars 2006.

<sup>154</sup> Al-Qaraḍāwī er blant de mest innflytelsesrike tenkerne i den muslimske verden, og blir sett på som en av de store intellektuelle bak *wasatīyah*-skolen. Al-Qaraḍāwī har sin egen TV-serie *al-Sharīʿah wa-al-ḥayāh*, sendt på *al-Jazīrah* samt nettstedet [www.alqaradawi.net](http://www.alqaradawi.net).

<sup>155</sup> Hasan Muʿawwad, «Maʿa ʿAmr Khālid», *al-ʿArabīyah* (2006), TV-intervju.

<sup>156</sup> Ifølge Khālid er ekstremisme et resultat av fraværet av rettferdighet og frihet, noe både de arabiske og vestlige statene er ansvarlige for. *IkhwanOnline*, 1. oktober 2005.

<sup>157</sup> En undersøkelse foretatt av *al-ʿArabīyah*, samt en rekke debatter på nettet indikerer at Khālids initiativ må ha hatt en viss støtte. Den aktuelle nettundersøkelsen viste at 60 prosent støttet Khālid, mens 14 prosent mente at hans initiativ ikke hadde noe for seg. *Al-ʿArabīyah*, 19. mars 2006.

## 5.2 Mellom integrasjon og innadvendthet

I forelesningen «Mellom integrasjon og innadvendthet» (*Bayna al-indimāj wa-al-inghilāq*) argumenterer Khālid for det han kaller positiv integrering (*indimāj ijābī*) av muslimer i Vesten.<sup>158</sup> Han deler muslimene i Vesten inn i to kategorier. Den første består av mennesker som lever tilbaketrukket fra samfunnet og som oppfatter det vestlige samfunnet som uakseptabelt på alle måter. De ønsker verken å delta i samfunnet, eller å ha noe med vestlige mennesker å gjøre. Den andre kategorien består av muslimer som gjør det motsatte. De omfavner det vestlige samfunnet på godt og ondt. Ved å etterligne vestlige menneskers levesett «oppløses» de og mister ifølge Khālid sin etniske og religiøse identitet.<sup>159</sup>

Khālid mener at begge disse levesettene er feilslåtte. Målet er integrasjon, men på en måte som gjør at man ikke mister sin islamske identitet. Han ber muslimene i Vesten om å være stolte av hvem de er, aktive i samfunnene de lever i og levende eksempler på islam som en tolerant og moderat religion. Khālid refererer til suraen Kua: «Vi har gjort dere til et moderat felleskap,»<sup>160</sup> (2:143) og sier at løsningen ligger i å finne i balansen (*tawāzun*) mellom integrasjon og innadvendthet.<sup>161</sup>

## 5.3 Vesten – et sted for moralsk og kulturelt forfall

Til tross for at Khālid formidler et tydelig positivt bilde av Vesten når det gjelder verdier knyttet til arbeid, dialog og innovasjon, er han gjennomgående skeptisk til vestlig kultur, og bruker stadig Vesten som negativ motpol til islamske verdier. I serien *Livskapere* bruker han Vesten som et ideal for økonomisk vekst, men advarer eksplisitt mot å forstå hans budskap som en oppfordring til at de muslimske landene skal bli som de vestlige.<sup>162</sup> Khālid sier at «mens folkene i Vesten vet å gjøre seg nytte av det som Gud har gitt dem, vet de ikke hvordan de skal takke Ham.»<sup>163</sup> Mangel på tro og en større mening er slik Khālid ser det, vestlige menneskers største problem.

<sup>158</sup> Amr Khālid, «Bayna al-indimāj wa-al-inghilāq» (2003), forelesning.

<sup>159</sup> Ibid., 13:40–18:00.

<sup>160</sup> Egen oversettelse.

<sup>161</sup> Khālid, «Bayna al-indimāj wa-al-inghilāq», 47:00–49:00.

<sup>162</sup> Amr Khālid, «Muqaddimah I» (2004), TV-program.

<sup>163</sup> Amr Khālid, «Muqaddimah II» (2004), TV-program.

Menneskene i Vesten fremstilles som slitne (*taʿbānīn*) på grunn av deres materialistiske livsstil. De haster seg gjennom livet uten noen større mening: De stresser seg gjennom dagen på arbeid, kommer slitne hjem sent på kveld og har kun tid til å snakke litt med barna sine og se litt på TV, før de går og legger seg. Slik går livet år etter år til de dør.<sup>164</sup> For Khālid er islam den eneste veien ut av denne typen meningsløs tilværelse. Mangel på tro vil, slik Khālid ser det, til slutt føre til den vestlige sivilisasjonens undergang.<sup>165</sup>

#### 5.4 Islamsk nasjonalisme og kulturelt mangfold

Khālids diskurs karakteriseres av en ubetinget aksept av nasjonalstaten som legitim politisk enhet, og ved flere anledninger likestiller han det å gjøre noe for landet sitt, med det å gjøre noe for islam. Det er således ikke tilfeldig at Khālid på invitasjon har turnert i en rekke land i Midtøsten. For eksempel ble han i 2003 invitert til Jordan av *waqf*-ministeriet for å holde en forelesningsrekke. Ibrāhīm Zayd al-Kīlānī, nåværende leder for den islamistiske opposisjonens lovkomité i Jordan, kommenterte det faktum at myndighetene selv hadde invitert en predikant, som en hendelse uten presedens. Han mente at de med dette ville signalisere at man kunne være religiøs og from, uten å være ekstremist.<sup>166</sup>

Khālids nasjonalistiske diskurs kommer til uttrykk på en forelesning som han holdt ved Det amerikanske universitet i Kairo i 2006.<sup>167</sup> Her ber Khālid tilhørerne forestille seg at de er døde og ligger i en kiste: «Hva vil folkene som går rundt kisten si? Ville de enes om at personen i kisten ikke har utrettet noe, eller om at det er et stort tap for landet at denne personen går bort?» Med dette understreker Khālid at en viktig del av meningen med livet er å gjøre noe for landet sitt. Han oppfordrer egypterne til å være stolte av landet sitt og dets før-islamske historie: minnesmerkene fra denne epoken skal ikke bare være for turistene, men noe alle egyptere skal være stolte over.

<sup>164</sup> Khālid, «Bayna al-indimāj wa-al-inghilāq», 48:00–49:00.

<sup>165</sup> Ibid, Khālid, «Muqaddimah».

<sup>166</sup> Abū ʿUmar Saʿadah, *IslamOnline.net*, 25. januar 2003.

<sup>167</sup> Til tross for at det tidligere syntes å være en spenning mellom egyptisk myndigheter og Khālids aktiviteter som predikant, har han nylig vært tilbake i Egypt ved en rekke anledninger.

På samme måte som muslimer i Vesten må verne om sin identitet og historie, sier Khālid at det er viktig å finne balansen mellom å være egyptisk og å ta i mot impulser utenfra. Han bruker en metafor med farger:

Tenk om vi kun hadde hatt de tre fargene, blå, rød og gul og at de ikke kunne blandes. Det er når man blander at verden blir vakker. Man skal imidlertid ikke blande så mye at man mister sin særegenhet.<sup>168</sup>

Det å holde på sin kultur ensbetydende med å ta vare på sin identitet. Khālid sammenligner et folks særtrekk med ansiktstrekk og spør hvordan det ville ha vært dersom man en dag så seg i speilet og ikke hadde ansiktstrekk: hvem ville man da være?<sup>169</sup>

### 5.5 Kulturpolitisk engasjement

Etter pave Benedict XVI's uttalelser i september 2006 om profeten Muḥammad, uttalte Khālid seg til flere medier. I et intervju til *al-Jazīrah* sa han at pavens utsagn var uakseptable og uansvarlige. Khālids argumentasjon gikk på at paven blandet sin rolle som akademiker og representant for millioner av troende. Han ønsket derfor at paven kom med en tydelig unnskyldning, samt at man kom til enighet om, og forståelse av hva det innebærer å være religiøs leder i et globalt samfunn, med hensyn til sameksistens og respekt for «den kulturelle andre».<sup>170</sup>

Videre vakte Khālids kritikk mot de arabiske regimenenes militære styrke sommeren 2006, i forbindelse med konflikten mellom Israel og *Ḥizballāh*, stor oppmerksomhet. Khālid spurte retorisk om hvorfor de arabiske statene hadde soldater, kampfly og missiler når de ikke kunne hindre drap på barn og kvinner i Libanon – når skulle man da benytte seg av dem? Khālids budskap var at muslimer på tvers av retninger, spesielt sunni og shia, må stå sammen under gjeldende samfunnsforhold.<sup>171</sup> Under Den andre gulfkrigen

<sup>168</sup> Khālid, «Muḥāḍarah fi-al-Jāmi'ah al-amrikīyah» (2006), forelesning.

<sup>169</sup> Ibid.

<sup>170</sup> *Al-Jazīrah*, «ʿAmr Khālid tujāha taṣriḥ Bābā al-Fātīkān» (Amrkhaled.net, 2006), lydopptak.

<sup>171</sup> Se for eksempel *al-ʿArabīyah*, 31. juli 2006.

oppfordret dessuten Khālid til boikott av amerikanske og britiske varer.<sup>172</sup> Det ble den gang av mange oppfattet av som et vendepunkt for Khālid.<sup>173</sup>

## 5.6 Tolkning

Khālid har gjennom sin forkynnelse og sitt samfunnsengasjement oppnådd en status som gjør at hans uttalelser om regionale og globale hendelser blir kringkastet verden over gjennom globale medier. Reaksjonene fra islamister og lærde etter organiseringen av dialogkonferansen i Danmark, viser at han ikke bare reproducerer en eksisterende diskurs, men utfordrer og konkurrerer med andre mediebaserte diskurser, slik som Yūsuf al-Qaraḍāwīs. I så måte skiller Khālid seg fra flere av sine kollegaer ved å være mer dialogorientert.

Khālids kritikk av pave Benedict XVI viser hvordan han balanserer mellom det lokale og det globale og kombinerer symboler fra begge systemer. På den ene siden fordømmer han pavens uttalelser, mens han samtidig problematiserer den rollen som religiøse ledere spiller i verden i dag. Ved å se slike spørsmål både fra partikularistisk og et universalistisk perspektiv, mekler han mellom det globale og det lokale.

I spørsmålet om muslimers integrasjon i Vesten, ser Khālid muslimer som en «etnisk» minoritetsgruppe som må tilpasse seg samfunnet den er en del av, og samtidig verne om sin nasjonale og religiøse identitet. Kulturmøter og tilpasning er positivt, men med for mye blanding blir man «visket ut» av globaliseringen. Khālid synes også her å søke kompromiss mellom det partikulære og universelle, noe som dessuten kommer til uttrykk i Khālids nasjonalistisk-inspirerte diskurs. I begge tilfeller handler det om å følge *mellomveisprinsippet*, jamfør koransitatet «Vi har gjort dere til et moderat felleskap» (2:143).

---

<sup>172</sup> *IslamOnline*, 11. august 2003.

<sup>173</sup> ʿAbd al-Sattār Fathī, *IslamOnline.net*, 10. april 2003.

## 6. Konklusjon

Denne oppgaven har blitt skrevet ut fra tre hovedmål. For det første ønsket jeg å vise hvordan predikanten ʿAmr Khālid formulerer sine ideer om islam i møte med moderniteten. For det andre var det en målsetning å gi et innblikk i konteksten disse ideene oppstår i, og for det tredje ønsket jeg å belyse hvordan Khālid utnytter mulighetene globaliseringen med hensyn til nye medier, gir.

Disse relativt snevre problemstillingene ble valgt ut fra en mer generell målsetning, nemlig å synliggjøre hvordan islam er i kontinuerlig dialog med sine omgivelser. Jeg fant det slik hensiktsmessig å ta utgangspunkt i et begrep om diskurs, forstått som en måte å representere aspekter ved verden på. For å kople studiet av diskurs til studiet av islam, definerte jeg islam som en type kommunikasjon som bygger på tradisjon og som med en viss grad av kontinuitet refererer til, og gis legitimitet i kraft av Koranen og andre relaterte tekster. Med dette ble fokuset i oppgaven rettet mot ʿAmr Khālids islamske diskurs, med spesiell interesse for hvordan hans ideologi legitimeres gjennom referanse til Koranen.

Enhver diskurs er kontekstuellet betinget og får kun betydning ut fra den sammenhengen den ytres i. Jeg valgte derfor å metodologisk skille mellom *diskurs* – i betydningen tekst eller tale – og *kontekst*. Dette skillet ble utgangspunktet for en metodologisk modell av et diskursfelt som illustrerer hvordan en tekst kan ses i forhold til faktorer som produksjon, distribusjon og makt. Denne modellen hadde to viktige konsekvenser for oppgaven. For det første fremhevet den hvordan religiøs diskurs må sees i forhold til de strukturer som regulerer den. For det andre tydeliggjorde fokuset på distribusjon Khālids diskurs i relasjon til nye kommunikasjonskanaler.

Med dette teoretiske utgangspunktet valgte jeg ut tre emner jeg ville se nærmere på ved Khālids diskurs: kvinner, reform og kulturpolitikk. Disse ble så førende for et tilfeldig utvalg av TV-programmer, lydopptak og avisartikler som utgjorde oppgavens primærmateriale.

Et gjennomgående trekk ved Khālids diskurs er at han kontinuerlig refererer til Koranen og islamske tekster. Ved å knytte sitt budskap til tradisjon på denne måten, både reaktualiserer han tradisjonen samtidig som at han gir sine ideologiske narrativ legitimitet. Fra et strukturalistisk ståsted, med utgangspunkt i islam som et trossystem, knytter Khālid sine ideer opp mot akser som belønning/straff, frelse/helvete og god

## KONKLUSJON

muslim/dårlig muslim. Fra et poststrukturalistisk perspektiv synliggjør intertekstualiteten mellom Khālid's taler og islamske tekster hvordan islamsk og religiøs diskurs er like relativ til sted og tid som alle andre diskurser.

Khālid's diskurs knyttet til emnet kvinner, viser hvordan Khālid relaterer Koranen og islam til kvinners liv. Han gjør kvinnene i Koranen og den islamske historien til rollemodeller for kvinner i dag, og kan på denne måten sies å redefinere den muslimske kvinnens identitet. Ifølge Khālid er de to kjønnene likeverdige overfor Gud, og kvinnen vel så from som mannen. Likeså er kvinnens rolle i samfunnet like viktig som mannens, men menn og kvinner har ulike gudgitte egenskaper som legger føringer for deres roller. Kvinnen fremstilles som spesielt omsorgsfull og hennes hovedansvar er knyttet til hjemmet, spesielt til barnas oppdragelse. Et gjennomgående tema er den muslimske kvinnens forskjellighet fra den vestlige kvinnen. Hijaben som Khālid mener er obligatorisk, synes her å fungere som en identitetsmarkør i møte med «den andre». Det å dekke seg til med hijab, synes for øvrig å markere overgangen fra et liv i synd til en tilværelse i pakt med islamske verdier.

Referansen til islam er også grunnleggende når Khālid gjennom TV-serien *Livskapere* ønsker å legge grunnlaget for en kulturell og økonomisk renessanse i den muslimske verden. Ut fra det gjennomgåtte materiale fant jeg en grunntanke om at det å gjøre noe for samfunnet oppfattes som ensbetydende med å gjøre noe for Gud og det islamske fellesskapet. Khālid minner jevnlig om at alle muslimer på Dommens dag vil bli konfrontert med hva de har gjort for samfunnene sine og islam.

I forlengelse av tanken om samfunnsengasjement, ønsker Khālid å tenne håp og å snu pessimisme til optimisme. I denne sammenheng kombinerer Khālid islam med motivasjons- og selvutviklingspsykologi. Han vil lære ungdommen å utvikle og endre seg selv. Budskapet er at endring vil skje, bare man er sterk i troen og arbeider målrettet og effektivt. Lokalt er målet med *Livskapere* at ungdommen skal utvikle og engasjere seg, og på denne måten løsrive seg fra den vanskelige sosiale og økonomiske virkeligheten de lever i. Globalt synes Khālid's målsetning å være at islam skal bli mer bestemmende



## KONKLUSJON

innenfor det globale systemet, og at den muslimske verden skal frigjøre seg fra økonomisk og kulturell imperialisme.

Gjennom programmet og samfunnsbevegelsen *Livskapere* har Khālid opparbeidet seg en status som gir ham legitimitet til å uttale seg om regionale og globale hendelser. I min analyse av Khālids meninger om kulturpolitikk fant jeg at han legger sterk vekt på dialog med Vesten. Hans initiativ til å arrangere en dialogkonferanse i kjølvannet av «karikaturstriden» og de reaksjoner som fulgte fra fremtredende samfunnsdebattanter, tyder på at Khālid representerer en mer dialogorientert linje enn for eksempel Yūsuf al-Qaraḍāwī. Overfor muslimer som lever som minoriteter i Vesten, vektlegger Khālid viktigheten av integrasjon og positiv deltakelse innenfor samfunnene de lever i, samtidig som at det er essensielt å holde på sin identitet. Det samme poenget aksentuerer han når han snakker til muslimer i Egypt. Man skal være vendt mot verden, utveksle kunnskap og akseptere de som er forskjellige, men like fullt verne om sine islamske verdier. Khālid synes hele tiden å søke en balanse mellom det lokale og partikulære på den ene siden, og tilpasningen til globale strukturer og global kultur på den andre. For Khālid er det viktig at muslimer er stolte over hvem de er og viser verden at islam er en moderat og tolerant religion.

Khālids diskurs må imidlertid ses innenfor den konteksten den er ytret i, noe som bringer oss til oppgavens andre hovedmål, nemlig å belyse konteksten Khālids ideologi må ses i lys av. Her fant jeg en utvikling som i stor grad samsvarer med den som Patrick Haenni beskriver i sin bok *L'islam de marché*. ‘Amr Khālid fronter en ny apolitisk bevegelse med utspring i øvre, urbane samfunnssegment som har til hensikt å islamisere moderniteten. Her spiller en voksende islamsk kvinnebevegelse, i Egypt manifestert som Den islamske salongen, en avgjørende rolle, og det er her ‘Amr Khālid, som mange av sine medpredikanter, startet sin karriere.

Islamiseringsbevegelsen vokser ut av en postislamistisk setting der den offentlige sfæren er overvåket og hvor reell politisk opposisjon ikke aksepteres. I lys av den nære koplingen mellom politisk og økonomisk makt i Egypt, synes Khālids og de andre

## KONKLUSJON

predikantenes valg av ikke-politiske strategier samt alliansen med kommersielle medieaktører, som en pragmatisk og rasjonell strategi. Nye medier som satellittfjernsyn og Internett er blitt viktige arenaer for en gruppe karismatiske predikanter som i allianse med kommersielle aktører har oppnådd et enormt nedslagsfelt.

Kommersialiseringen av islamsk diskurs endrer både dens produksjon og dens distribusjon. Likevel synes aktørene i begrenset grad å stille spørsmål ved grunnleggende religiøse dogmer. Deres diskurs fortøner seg mer som individuelle reformuleringer av tradisjonen. Til en viss grad kan man si at denne utviklingen, som Olivier Roy og Patrick D. Gaffney påpeker, fører til en fragmentering av religiøs autoritet. Betegnelsen fragmentering kan imidlertid være misvisende. Et av mine hovedargumenter er at denne nye generasjonen religiøse aktører *utfyller*, i større grad enn den *utfordrer* religiøse autoriteters rolle: Klassen av lærde med utdannelse fra al-Azhar beholder sitt fortolkningsmonopol, mens De nye predikantene aktualiserer og gjør islam relevant for et samfunnssegment som hittil har falt utenfor islamiseringsparadigmet. Slik arbeider ulike strategier side om side innenfor en religiøs oppblomstring.

En konsekvens av globalisering er at samfunnet deles opp i spesialiserte, kunnskapsbaserte undersystemer. I denne sammenhengen synes det riktiger å beskrive utviklingen som en arbeidsdeling, der aktører innenfor systemer som det politiske og økonomiske, søker kompromisser mellom islam og den sosiale og politiske virkelighet, med den hensikt å kle moderniteten i islamske symboler. Khālid og De nye predikantene kan her, i tråd med Richard T. Antouns begrep om predikanten som en kulturmekler, betraktes som brobyggere mellom islam og levesettet til den urbane eliten i Egypt, og Midtøsten for øvrig.

Oppgavens tredje hovedmål var å belyse hvordan Khālid utnytter de muligheter som globaliseringen gir i form av nye medier. I oppgaven har jeg vist hvordan Khālid figurerer på satellittfjernsyn gjennom TV-programmer og debatter som blir kringkastet verden over. Han har også et nettsted som er blant de mest populære i Midtøsten.

Denne utnyttelsen av nye medier er interessant og et viktig aspekt i studiet av

## KONKLUSJON

religiøs diskurs, og kan knyttes til de egenskapene Bruce Lincoln mener er viktige for at en diskurs skal ha potensial til å reformulere og gjenskape sosiale strukturer: Khālid utnytter på en eksepsjonell måte de nye kommunikasjonskanalene som finnes; hans ideologi om reform og renessanse har gehør i et samfunn i økonomisk og sosial krise; Khālid knytter sin ideologi til tradisjon og følelser ved å referere til Koranen; og sist, men ikke minst, synes de dominerende religiøse og politiske autoriteter å gå god for Khālids islamske diskurs. Ut fra dette synes ʿAmr Khālids sosialkonstruktivistiske potensial å være betydelig.

Fokuset på diskurs som kontekstregulert, inviterer til refleksjon også over de premisser og forhold som regulerer vitenskaplig diskurs, og impliserer en kritikk av en nøytral, objektiv observatør. I så måte er det viktig å påpeke at denne oppgaven er basert på et begrenset empirisk materiale. Konklusjonene jeg har kommet frem til, gir ikke nødvendigvis en balansert og representativ oversikt over Khālids islamske diskurs. Fokuset på et utvalg av elementer innebærer at andre elementer har blitt utelatt.

Mens jeg etter beste evne har forsøkt å gjengi ideene Khālid formidler, har jeg i liten grad fokusert på hvordan mennesker i flere ulike kontekster forholder seg til Khālids diskurs. Dette kan være et interessant fokus for videre studier. Fokuset på diskurs i betydning tekst og tale, viste seg dessuten å stå i et visst spenningsforhold til det å redegjøre for hovedtrekk ved ʿAmr Khālids ideologi. Mens denne oppgaven fokuserer både på det ideologiske og det tekstlige, synes tekst- og taleanalyse med fokus på intertekstualitet, å være et fruktbart utgangspunkt for videre studier av islamsk diskurs.

## Bibliografi

### *Primærkilder*

- Adīb, Munīr. «‘Şunnā’ al-ḥayāh’: Tajribah rā’idah fī al-‘amal al-khayrī». *IkhwanOnline*, 14. juni 2005. <http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ID=12599&SectionID=0&Searching=1>.
- ‘Antar, Nuhā og ‘Āyshah Bābīwī. «Şālūnāt ‘al-muslimāt al-jadīdat’ fī al-Qāhirah tasta‘īd ‘an ‘al-jihād’ – bi-‘al-nadam’». *Al-Ḥayāh*, 8. juni 2006. <http://www.daralhayat.com/special/features/06-2006/Item-20060607-af862cfb-c0a8-10ed-00c1-55657ab58d39/story.html>.
- Al-‘Arabīyah*. «60% min qurrā’ al-‘Arabīyah.nit ayyadūhu wa-26% i‘tabarūhu ‘shaqq al-şaff al-islāmī’: ‘Amr Khālid lā zāla yaḥẓā bi-ta’yīd al-ghālibīyah ba‘da mu‘tammar ‘Hādhā nabīyunā’ bi-al-Danmārk». 19. mars 2006. <http://www.alarabiya.net/Articles/2006/03/19/22079.htm>.
- . «Al-‘Ayn al-thālithah: Zāhirat al-du‘āh al-judād». 2005. TV-program. <http://www.alarabiya.net/Articlep.aspx?P=14162>.
- . «Al-Azhar wa-Dār al-Iftā’ yudīnāni majzarat Qānā al-thāniyah: ‘Amr Khālid yad‘ū li-ighāthat al-lubnāniyīn wa-Mahātīr yunāshidu al-‘ālam muqāṭa‘at al-dūlār». 31. juli 2006. <http://www.alarabiya.net/Articlep.aspx?P=26201>.
- . «Nashāt shabābī mukaththaf li-musā‘adat al-aytām wa-al-fuqarā’ wa-tajhīz al-‘arā’is: ‘Fā‘il khayr ... dūt kūm’: 250 ḥarakah khayrīyah mişrīyah warā‘ahā ‘Amr Khālid». 26. august 2005. <http://www.alarabiya.net/Articles/2005/08/26/16238.htm>.
- Bal‘, Aḥmad. «al-Qaraḍāwī yuwajjihū intiqādan shadīdan lil-mālikī al-qanawāt al-faḍā‘īyah». *AlQaradawi.net*, 3. oktober 2006. [http://www.alqaradawi.net/site/topics/article.aspx?cu\\_no=2&item\\_no=4060&version=1&template\\_id=187&parent\\_id=8](http://www.alqaradawi.net/site/topics/article.aspx?cu_no=2&item_no=4060&version=1&template_id=187&parent_id=8).
- Fathī, ‘Abd al-Sattār. «Bayān ‘Amr Khālid: Tajdīd aw tajmīd». *IslamOnline.net*, 10. april 2003. <http://www.islamonline.net/arabic/daawa/2003/04/article06.shtml>.
- Haenni, Patrick. «Al-Dā‘iyah al-ashar fī al-‘ālam yasta‘īdu ‘an al-jihād bi-al-iḥsān wa-al-ta‘āqud... ‘Amr Khālid zāhirah islāmīyah ḥadīthah khārija al-namūdhaj al-‘ilmānī al-faransī. *al-Ḥayāh* 16. juni 2006. <http://www.daralhayat.com/special/features/06-2006/Item-20060615-d8ce65c4-c0a8-10ed-00c7-f1a5edb49c32/story.html>

- Hāshim, Şabāh. «Al-Dīn al-ladhīdh: Muqābalah maʿa Şalāh ʿAbd al-Mutaʿāl». *IslamOnline*, 6. januar 2005. <http://www.islamonline.net/Arabic/Daawa/2005/01/article03.shtml>.
- Al-Ḥayāh*. «Zāhirah jadīdah fī Mişr wa-al-Urdun wa-Lubnān wa-Sūriyah: Ḥarakāt nisāʿīyah islāmīyah bi-lā maḍmūn siyāsī». 8. juni 2006. <http://www.daralhayat.com/special/features/06-2006/Item-20060607-af859e48-c0a8-10ed-00c1-55659caca9ac/story.html>.
- Huwaydī, Fahmī. «Ilā ʿAmr Khālīd: ʿUd ilā ahlak wa-ummitak». *Al-Sharq al-Awsaṭ*, 8. mars. 2006. <http://www.asharqalawsat.com/leader.asp?section=3&issue=9962&article=351942>.
- IkhwanOnline*. «ʿAmr Khālīd: Akthar min milyūn shāb fī ʿŞunnaʿ al-ḥayāhʿ». 24. august 2005. <http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ID=13898&SectionID=0&Searching=1>.
- . «ʿAmr Khālīd: Taşfiyat al-manāhij min al-dīn tufarrīkhu irhābīyīn». 1. oktober 2005. <http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ID=14782&SectionID=0&searching=1>.
- . «Şafwat Ḥijāzi: Min al-zirāʿah ilā al-fatwā». 23. april 2005. <http://www.ikhwanonline.com/ik/Article.asp?ID=11750>.
- IslamOnline*. «Abāṭirat al-iʿlām al-ʿarabī». 21. februar 2005. <http://www.islamonline.net/arabic/arts/2005/02/article07.shtml>.
- . «Kalimah ilā shabāb al-ummah min al-dāʿiyah ʿAmr Khālīd ḥawla qaḍīyat al-ʿIrāq». 11. august 2003. <http://www.islamonline.net/arabic/daawa/2003/04/article06a.shtml>.
- Ismaʿīl, Farrāj. «Qāla innahu mustaʿidd li-munāzarat Zakariyā Buṭrus ʿalā al-hawāʿ: Khālīd al-Jindī: naʿam tazawwajtu masīḥīyah wa-abnāʿī yataʿllamūna fī madrasah qibṭīyah». *Al-ʿArabīyah*, 21. mai 2006. <http://www.alarabiya.net/Articlep.aspx?P=23951>.
- Al-Jazīrah*. «ʿAmr Khālīd tujāha taşriḥ Bābā al-Fātīkān». Amrkhaled.net, 2006. Lydopptak. <http://www.amrkhaled.net/multimedia/multimedia776.html>.
- . «Muslimū al-Danmark yantaqidūna ḥiwār duʿāh li-Kūbanhāghin». 3. mars 2006. <http://www.aljazeera.net/news/archive/archive?ArchiveId=313215>.
- Khālīd, ʿAmr. «Ahammīyat al-waqt». 2004. TV-program. <http://www.amrkhaled.net/multimedia/multimedia65.html>.

- . «Bayna al-indimāj wa-al-inghilāq». 2003. Forelesning. <http://www.amrkhaled.net/multimedia/multimedia172.html>.
- . «Ḥubb Allāh lil-ʿabd». Kairo: Makka Soft, 2000. TV-program.
- . «Al-Ījābiyah». 2004. TV-program. <http://www.amrkhaled.net/multimedia/multimedia55.html>.
- . «Al-Itqān». 2004. TV-program. <http://www.amrkhaled.net/multimedia/multimedia488.html>.
- . «Al-Jiddīyah». 2004. TV-program. <http://www.amrkhaled.net/multimedia/multimedia56.html>.
- . «Makānat al-marʿah fi al-islām: al-Juzʿ al-awwal». [2002?]. TV-program. <http://www.amrkhaled.net/multimedia/multimedia209.html>.
- . «Makānat al-marʿah fi al-islām: al-Juzʿ al-thānī». [2002?]. TV-program. <http://www.amrkhaled.net/multimedia/multimedia209.html>.
- . «Muḥāḍarah fi-al-Jāmiʿah al-amrīkīyah». 26. mars 2006. Forelesning.
- . «Muqaddimah I». 2004. TV-program. <http://www.amrkhaled.net/multimedia/multimedia52.html>.
- . «Muqaddimah II». 2004. TV-program. <http://www.amrkhaled.net/multimedia/multimedia53.html>.
- . «Muqaddimah III». 2004. TV-program. <http://www.amrkhaled.net/multimedia/multimedia54.html>.
- . «Ṣalāt al-tarāwīḥ fi ramaḍān qabla al-māḍī fi Jāmiʿ al-Ḥuṣṣarī». 29. oktober 2003. <http://forum.amrkhaled.net/old/showthread.php?t=1769>.
- . «Al-Tadkhīn». 2004. TV-program. <http://www.amrkhaled.net/multimedia/multimedia58.html>.
- Khayrī, Amīnah. «Khidamāt al-intarnit al-sarīʿah ʿlil-athriyāʿ faqaṭʿ fi Miṣr». *Al-Ḥayāh*, 10. februar 2006. [http://www.alhayat.com/science\\_tech/02-2006/Item20060209-500bf073-c0a8-10ed-0013-5f0a6ff72004/story.html](http://www.alhayat.com/science_tech/02-2006/Item20060209-500bf073-c0a8-10ed-0013-5f0a6ff72004/story.html).
- . «ʿNyū lūkʿ dīnī li-tilifizyūn al-wāqiʿ». *Al-Ḥayāh*, 14. januar 2006 <http://www.alhayat.com/culture/media/01-2006/Item-20060113-c533aeae-c0a8-10ed-015e-e9e3b6443942/story.html>.
- Kristianasen, Wendy. «Crise du système politique, aspirations de la société: Visages féminins de l'islam». *Le Monde diplomatique* 2005. <http://www.monde-diplomatique.fr/2005/09/KRISTIANASEN/12794>.

- Al-Miṣrī al-yaum*. «Al-Mufakkir Jalāl Amīn mutashā'im wa-khā'if 'alā al-balad: Miṣr tamtaliku muqawwimāt 'al-dawlah al-muḥtallah' wa-qarāruhā al-siyāsī yuttakhadhu mīn Wāshintun». 30. september 2006. <http://www.almasryalyoum.com/printerfriendly.aspx?ArticleID=32066>.
- . «Usāmah al-Ghazzālī Ḥarb 'fi al-mamnū': al-Taghyīr fi Miṣr mundhu 'ām 52 yatimmu fi al-judrān wa-al-dīkūr, wa-al-asāsāt kamā hiya». 5. desember 2005. <http://www.almasry-alyoum.com/printerfriendly.aspx?ArticleID=28882>.
- Mu'awwaḍ, Ḥasan. «Ma'a 'Amr Khālid». *Al-'Arabīyah*, 2006. TV-intervju. <http://www.alarabiya.net/Articlep.aspx?P=22304>.
- Mujāhid, Ṣubḥī. «'Amr Khālid: Risālatī šinā'at al-ḥayāh». *IslamOnline*, 9. mai 2005. <http://www.islamonline.net/arabic/Dawwa/2005/05/article03.shtml>.
- Nāfi', Bashīr. «Du'āh wa-'ulamā': Azmah musta'adah fi-al-khiṭāb al-islāmī». *Al-Jazīrah*, 12. mars 2006. <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/D1D126CF-0C68-43E8-81B4-40E7AC5B6700.htm>
- Nahḍat Miṣr. «Azharīyūn yuhājimūna 'Amr Khālid ba'da ta'kīdihī 'alā 'adam qudrat al-Azhar 'alā al-ḥiwār ma'a al-Gharb». 22. oktober 2003. [http://www.gn4me.com/nahda/artDetails.jsp?edition\\_id=1515&artID=1635366](http://www.gn4me.com/nahda/artDetails.jsp?edition_id=1515&artID=1635366).
- Nāṣir, 'Abd al-Ṣamad. «Waḥdat al-ummah wa-al-ta'addudīyah al-siyāsīyah.» *Al-Jazīrah*, 2006. TV-program. <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/3B7BF695-EE8D-4929-AFF1-9CF72D3D0139.htm>
- Ramaḍān, Aḥmad. «'Amr Khālid yu'linu 'an musābaqah jā'izatuhā milyūn junayh». *IkhwanOnline*, 12. juli 2006. <http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ID=21907&SectionID=0&searching=1>.
- . «Ta'sīs ittiḥād dawlī wa-qanāh tilīfīzyūnīyah li-Ṣunnā' al-ḥayāh». *IkhwanOnline*, 13. desember 2005. <http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ID=17276&SectionID=0&Searching=1>.
- Sa'adah, Abū 'Umar. «Al-Malikah tastami'u ilā 'Amr Khālid». *IslamOnline.net*, 25. januar 2003. <http://www.islamonline.net/arabic/news/2003-01/25/article18.shtml>.
- al-Samāḥī, Aḥmad. «Ḥanān Turk irtadat al-ḥijāb». *Al-Ḥayāh*, 24. mai 2006. <http://www.daralhayat.com/celebrities/05-2006/Item-20060523-627eed1d-c0a8-10ed-0134-2f1728f58fe5/story.html>

- Al-Shabakah al-ʿarabīyah li-maʿlūmāt ḥuqūq al-insān. «Al-Intarnit fī al-ʿālam al-ʿarabī: Masāḥah jadīdah min al-qamʿ». 2004. <http://www.hrinfo.net/reports/net2004/egypt.shtml>.
- al-Shāfiʿī, Muḥammad. «ʿAmr Khālid: Rasāʿil min muftī Miṣr wa-Buṭrus Ghālī ilā muʿtamar ʿHādḥā nabīyunāʿ». *Al-Sharq al-Awsaṭ*, 10. mars 2006. <http://www.asharqalawsat.com/print/default.asp?did=352274>.
- al-Shaykh, Bisān. «ʿAl-Siḥrīyātʿ fī Bayrūt muʿmināt nāshiṭāt wa-fī madārisihinna munḥāzāt ḍidd al-ṣibyān». *Al-Ḥayāh*, 8. juni 2006. <http://www.daralhayat.com/special/features/06-2006/Item-20060607-af869e72-c0a8-10ed-00c1-5565080eb9e5/story.html>.
- Shūbkī, ʿAmr. «ʿUṣṭuratʿ ʿAmr Khālid: al-Thaqāfah al-sāʿidah am ḥarakāt al-islām al-siyāsī». *IslamOnline*, 23. august 2003. <http://www.islamonline.net/arabic/politics/2003/article11.shtml>.
- Wise, Lindsay. «Interview with Tareq Alsuwaidan, General Manager of Al Resalah Channel». *Transnational Broadcasting Studies*, nr. 16 (2006). <http://www.tbsjournal.com/SuwaidanInterview.html>.
- . «Whose Reality is Real? Ethical Reality TV Trend Offers ʿCulturally Authenticʿ Alternative to Western Formats». *TBS Journal* (2006). <http://www.tbsjournal.com/WisePF.html>.
- Yāsīn, Muḥammad. «Faḍāʿiyātunā wa-al-daʿwah: al-Waqiʿ wa-al-ṭumūḥ». *IslamOnline*, 11. november 2004. <http://www.islamonline.net/arabic/daawa/2004/11/article07.shtml>.

#### *Litteratur*

- Abdo, Geneive. *No God but God: Egypt and the Triumph of Islam*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Abdul-Raof, Hussein. *Qurʿan Translation: Discourse, Texture and Exegesis*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 2001.
- Abu-Lughod, Lila. *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Antoun, Richard T. *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*. Princeton: Princeton University Press, 1989.



- Asad, Talal. «Antropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz». *Man*, n.s. 18, nr. 2 (1983): 237–59.
- Baudrillard, Jean. «Simulacra and Simulations». I *Selected writings*, red. Mark Poster, 166–84. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988.
- Berger, Peter L., og Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday, 1967.
- Beyer, Peter. «Conceptions of Religion: On Distinguishing Scientific, Theological, and ‘Official’ Meanings». *Social Compass* 50, nr. 2 (2003): 141–60.
- . *Religion and Globalization*. London: SAGE Publications, 1994.
- Chalaby, Jean K. «Beyond the Prison-House of Language: Discourse as a Sociological Concept». *British Journal of Sociology* 47, nr. 4 (1996): 684–98.
- Eickelman, Dale F., og Jon W. Anderson. «Redefining Muslim Publics». I *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, red. Dale F. Eickelman og Jon W. Anderson, 1–18. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- El-Ghobashy, Mona. «The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers». *International Journal of Middle Eastern Studies*, nr. 37 (2005): 373–95.
- Fairclough, Norman. *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. London: Routledge, 2003.
- . *Critical Discourse Analysis*. London: Longman, 1995.
- . *Discourse and Social Change*. Cambridge, UK: Polity Press, 1992.
- . *Language and Power*. Harlow, England: Longman, 2001.
- Foucault, Michel. «L'ordre du discours». *Leçon inaugurale au Collège de France*. 2. desember 1970..
- Gaffney, Patrick D. *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*, Comparative Studies on Muslim Societies. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Geertz, Clifford. «Religion as a Cultural System». I *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, 87–125. London: Fontana Press 1993. Først publisert 1973 av Basic Books.
- Ḥasanayn, Tawfiq Ibrāhīm. «Thawrat al-maʿlūmāt wa-al-taṭawwur al-dīmuqrāṭī fī al-ʿālam al-waṭan al-ʿarabī». *Kurrāsāt istrātījīyah* 14, nr. 139 (2004).

- Haenni, Patrick. *L'islam De Marché: L'autre Révolution Conservatrice*. Paris: Seuil, 2005.
- , og Tjitske Holtrop, «Mondaines Spiritualités: ʿAmr Khālid, 'Skaykh branché' de la jeunesse dorée du Caire», *Politique africaine*, nr. 87, (2002): 50.
- Halldén, Philip. *Islamisk predikant på ljudkasset: En studie i retorik och fonogramologi*. Lund Studies in History of Religions vol.13. Lund: Religionshistoriska avdelingen, Lunds universitet, 2001.
- Hofheinz, Albrecht. «The Internet in the Arab World: Playground for Political Liberalization». *Internationale Politik und Gesellschaft*, nr.3 (2005): 78–96. [http://www.fes.de/ipg/arc\\_05\\_set/set\\_03\\_05e.htm](http://www.fes.de/ipg/arc_05_set/set_03_05e.htm).
- al-Husein, N. Madhany. «Multilingual Computing with Arabic and Arabic Transliteration». 2006. [http://www.lib.uchicago.edu/e/su/mideast/Multilingual\\_Computing\\_with\\_Arabic\\_and\\_Arabic\\_Transliteration.pdf](http://www.lib.uchicago.edu/e/su/mideast/Multilingual_Computing_with_Arabic_and_Arabic_Transliteration.pdf).
- Højsgaard, Morten Thomsen. «Religion bak skjermen: Kvalitetskriterier og kildekritikk i religionsfaglig bruk av Internett». I *Metode i religionsvitenskap*, red. Siv-Ellen Kraft og Richard J. Natvig, 144–80. Oslo: Pax Forlag A/S, 2006.
- International Crisis Group. «Reforming Egypt: In Search of a Strategy». *Middle East/North Africa Report*, nr. 46 (2005). <http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=3718&l=1>
- Jones, Martin. «Critical Realism, Critical Discourse Analysis, Concrete Research». I *Realism Discourse and Deconstruction*, red. Jonathan Joseph og John M. Roberts, 43–67. London: Routledge, 2004.
- Kepel, Gilles. *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*. Berkeley: University of California Press, 2003. Først publisert 1984 av Éditions La Découverte.
- Koranen*. Tilrettelagt og oversatt av Einar Berg. De norske bokklubbene, 2000.
- Lease, Gary. «The Definition of Religion: An Analytical or Hermeneutical Task?». *Method & Theory in the Study of Religion* 12, nr. 1 (2000): 287–93.
- Library of Congress, Cataloging Policy and Support Office. *ALA-LC Romanization Tables: Transliteration Schemes for Non-Roman Scripts: Arabic*. <http://www.loc.gov/catdir/cpsd/romanization/arabic.pdf>.
- Lincoln, Bruce. *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. New York: Oxford University Press, 1989.

- . «The Study of Religion in the Current Political Moment». I *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, 1–18. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Lynch, Marc. *Voices of the New Arab Public: Iraq, al-Jazeera, and Middle East Politics Today*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Oxford: Princeton University Press, 2005.
- McCutcheon, R. T. «Taming Ethnocentrism and Trans-Cultural Understandings». *Method & Theory in the Study of Religion* 12, nr. 1 (2000): 294–306.
- Newby, Gordon D. «The Use of Electronic Media in the Study of Sacred Texts». I *New Approaches to the Study of Religion*, red. Peter Antes, Armin W. Geertz og Randi R. Warne, 45–58. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.
- Qur'an*. Tilrettelagt og oversatt av M. A. S. Abdel Haleem. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Roy, Olivier. *L'échec de l'islam politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1992.
- . *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Roy, Olivier, og Patrick Haenni. *Le post-islamisme*. Aix-en-Provence: Edisud, 1999.
- Said, Edward W. *Orientalism*. London: Penguin, 2003. Først publisert 1978 av Pantheon Books.
- Sakr, Naomi. *Satellite Realms: Transnational Television, Globalization and the Middle East*. London: I. B. Tauris, 2001.
- . «Women-Media Interaction in the Middle East: An Introductory Overview». I *Women and Media in the Middle East: Power through Self-Expression*, red. Naomi Sakr, 1–14. London: I. B. Tauris, 2004.
- Saler, Benson. *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. Leiden: Brill, 1993.
- Stark, Rodney, og Roger Finke. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Von Stuckrad, Kocku. «Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action». *Method & Theory in the Study of Religion* 15, nr. 3 (2003): 255–71.

Wheeler, Deborah. «Blessings and Curses: Women and the Internet Revolution in the Arab World». I *Women and Media in the Middle East: Power through Self-Expression*, red. Naomi Sakr, 138–61. London: I. B. Tauris, 2004.