

SELVMORD I ISLAM

Sunniva Lye Axelsen

Masteroppgave i arabisk
Seksjon for Midtøstens språk og kultur
Historisk-filosofisk fakultet
Universitetet i Bergen
Høsten 2006

قال الله تعالى : بدرني عبدي بنفسه، حرمت عليه الجنة
(Ibn Hajar, *Fath al-Bārī*, 3: 268)

Innhold

Innhold	iii
Forord	iv
1. Selvmord i Islam	1
1.1 Innledning	1
Problemstilling	3
Presentasjon: struktur og inndeling	4
1.2 Religion – preventiv faktor eller ekspressivt filter?	6
Om selvskading og ”selvskading”	8
Kildeinnsamling	9
2. Dydens pris og syndens lønn	12
2.1 Franz Rosenthals ”On suicide in Islam”	12
2.2 Drap	18
Herre over liv og død	19
Anger og tilgivelse	21
<i>Shukr</i> og <i>sabr</i>	22
Krek for Guds åsyn	30
Den ruinerte	31
Begravelsesbønn og helvetes tidsregning	32
Dødsønsker som frarådd handling.....	40
2.3 ”Pennen er løftet for den gale”	41
2.4 Konkluderende sammenfatning	43
Bibliografi	49

Forord

Ved transkribering fra arabisk til latinsk tekst er systemet *Library of Congress* (LC) benyttet. Grammatiske endelser og vokalovertrekninger er sett bort fra, ved unntak av tilfeller hvor andre forfattere selv har transkribert sine titler og benyttet et annet system for vokalovertrekning. Disse er dermed beholdt.

Spørsmål vedrørende oversettelse har stort sett blitt løst ved hjelp av Hans Wehrs (1994) *A Dictionary of Modern Written Arabic*. I tillegg har ^oAbd al-Bāqīs (1994) *Al-Mu^ojam al-mufahras li-alfāz al-Qur^oān al-karīm* vært svært nyttig som koranisk oppslagsverk.

Det vil som oftest være store utgifter knyttet til arabiskstudier. I den forbindelse har økonomiske bidrag fra Tordis Håkedals Legat og Lånekassen kommet godt med.

Jeg skylder en stor takk til alle som på forskjellige måter har bidratt til arbeidet med denne oppgaven. Professor Joseph N. Bell har vist stor tålmodighet gjennom sin veiledning, og med eksepsjonell grundighet og tilstedeværelse rettet og kommentert utallige utkast, sannsynligvis etterfulgt av ikke ubetydelige telefonregninger for hans del.

Professor Ali Filali i Marokko gav meg uvurderlige innspill og forslag i startfasen av kildesøket. Jeg vil også gjerne takke de ansatte ved Det Vitenskapelige Råd i Fes for deres vennlige imøtekommenhet.

En spesiell takk til min familie; Paula, Ole, Sven Christian og Philip, og til bestemor Elisabet Lye for hennes omtanke og generøsitet.

Arabisklærer Nouredine Ramila fortjener en stor påskjønnelse for sin entusiasme og sitt åpne sinn, med hvilke han introduserte meg for Hammadi, Rabha, Mouna, Abderrahmane, Nouredine, Latifa, Muhammed, Marit og Elias og resten av familien Hanouf i Marokko og i Norge. Jeg kommer aldri til å glemme hvordan dere tok imot meg, eller den gjestfrihet og kjærlighet dere viste meg. Dere vil alltid være min familie.

Sunniva Lye Axelsen (Kristiansand, 12.11.2006)

1 Selvmord i Islam

1.1 Innledning

Denne oppgaven tar for seg Islams syn på fenomenet selvmord i betydningen *intihār/qatl al-nafs*, satt i sammenheng med oppfatningen av selvmordsrater blant muslimer som lavere enn blant ikke-muslimer. Formålet er å belyse de eksplisitte og implisitte forbud som kommer til uttrykk i Koranen og i *hadīth*-litteraturen. Videre vil jeg vise hvordan Islam ved definerings av muslimens ideelle dyder og dennes reaksjon på smertefulle situasjoner implisitt innebærer at en muslim som begår selvmord ikke er en ”ekte” muslim.

Som mange masterstudenter før meg var jeg i begynnelsen usikker på hvordan jeg skulle finne frem til et tema for oppgaven min. I tillegg til en stor interesse for språk var jeg opptatt av spørsmål omkring det som kan defineres som ”samfunnsrelatert psykopatologi”. Det samfunnet som til enhver tid omgir oss er en viktig regulator for mentale påkjenningers uttrykks- og utløpsform. Denne interessen ble ytterligere forsterket da jeg fikk delta på et kurs i regi av Center for International Health ved Universitetet i Bergen kalt ”Culture and Psychopathology”. Kurset tok for seg psykisk helse i et krysskulturelt perspektiv, og undervisningsmateriellet la spesiell vekt på innvandringsproblematikk og akkulturasjon, i den forstand at man vektla de utfordringer som ligger i behandling av individer som befinner seg utenfor sin egen kulturelle kontekst. I tillegg tok man for seg såkalte ”*kulturspesifikke syndromer*” – sykdomsbilder som kan være typiske innenfor en spesiell kultur, men som er så å si fraværende i andre kulturer. Psykisk sykdom kan altså innebære svært forskjellige uttrykksformer alt etter hvilken kultur man tar utgangspunkt i. Jeg visste at dette var noe jeg ville arbeide mer med, men det var nødvendig å spesifisere en tematisk tilnærming.

Kurset ble avgjørende på flere måter. I begynnelsen var jeg bekymret for at min faglige bakgrunn ikke ville være tilstrekkelig for å kunne oppnå full forståelse av undervisningen. Jeg har ingen bakgrunn i andre helsefag, og ville nødig styre meg inn på et emne jeg ikke hadde forutsetninger for å arbeide med. I tillegg var jeg usikker på hvordan jeg skulle kombinere de to temaene språk og psykisk helse. Jeg var fra før klar over at forskningen relatert til psykisk helse i arabiske land stort sett utgis på engelsk, eller, i Nord-Afrikas tilfelle, fransk. En grunn kan være at markedet rett og slett er for lite – med dette mener jeg at det er for få arabisk-språklige psykiatere og andre med bakgrunn i psykisk

helsevern. Forskere vil som oftest ha et ønske om internasjonal oppmerksomhet omkring sine funn, og dette oppnåes ikke ved å utgi arabiske publikasjoner i et fag som psykisk helse. En annen grunn kan være at arabiske forskere har problemer med å finne sitt språklige ståsted i en faglig kontekst dominert av vestlige termer, og dermed velger å holde fast ved bruken av fremmedspråk.

Dominansen av vestlige termer kan i sin tur være en medvirkende årsak til at arabiske forskere ikke fullt ut har lyktes i å utforme kulturelt tilpassede retningslinjer for psykiatrien. Al-Nābulṣī (1995) går i foredraget ”Psykiatriens situasjon i den arabiske verden” langt i å hevde at kvaliteten på arabisk psykiatri rett og slett er for dårlig:

Arabiske psykiatere har ikke lyktes i å omformulere og forbedre psykiatrisk forskning slik at den kunne tilpasses arabiske kulturelle betingelser; hvilket fører til svakheter i utformingen av retningslinjer for behandlingen av nervøse forstyrrelser. ... Forskning forekommer sjelden; majoriteten utgis på utenlandske språk da det ikke finnes rom for utgivelser på arabisk.¹

Selv om det hadde eksistert nok av forskningslitteratur innen psykologi/psykiatri på arabisk, er jeg ikke kvalifisert til å kunne argumentere innen disse fagene. Men gjennom kurset i ”Culture and Psychopathology” fant jeg altså utsagn som skulle vise seg å bli avgjørende for valg av tema:

Wen-Shing Tseng (2001, 179) fremholder at menneskers reaksjoner på smertefulle situasjoner, i tillegg til å bygge på personlighet og psykologiske faktorer, også er avhengig av *religiøse og sosiale forhold*, i og med at ”a person can choose different means for coping with his emotional pain. If he lives in a society in which religious beliefs do not permit suicide (such as Muslim society), such a choice would be out of the question.”

Det ser ut til å være en opplest og vedtatt sannhet at selvmordsratene i land hvor Islam dominerer er langt lavere enn i Vesten. Det som imidlertid kompliserer dette bildet er problemer med tilgangen til pålitelige selvmordsrater. Ved gjennomgang av tall fra Verdens Helseorganisasjon² finner man at svært få arabiske land har oppgitt sine respektive selvmordsrater. Ratene oppgis i 1 pr.100.000, og av Bahrain (2,7), Egypt (0,1), Jordan (0,0), Kuwait (2,0) og Syria (0,1) er det bare Kuwait som har bidratt med relativt nylig (2002)

¹ Det er imidlertid elleve år siden foredraget ble holdt, og man skal ikke se bort fra at ting er i ferd med å endre seg. En nesten eksplosiv interesse for arabisk språk i utlandet, og økende oppmerksomhet omkring temaet psykisk helse i arabiske land, kombinert med de senere års forsterkning av den arabiske kulturelle bevissthet – inkludert den språklige – kanskje vil disse og andre faktorer føre til økte antall publikasjoner på arabisk i årene fremover

² http://www.who.int/mental_health/prevention/suicide_rates/en/ (20.08.2006)

oppdaterte rater. Det er viktig å ta i betraktning at psykiatrien er relativt godt utbygd særlig i de fire førstnevnte, hvilket kan ha bidratt til større åpenhet omkring selvmord.

Som det vil komme frem i denne oppgaven, er selvmord forbundet med et enormt religiøst tabu, hvilket kan føre til at familier unnlater å rapportere slike hendelser som selvmord, og i stedet velger å fremstille dem som ulykker. I tillegg er det mulig at myndighetenes motvilje mot å innrømme forekomst av selvmord fører til ukorrekte rater, og, i mange tilfelle, unnlattelse av å oppgi ratene overhodet. Man skal uansett være forsiktig med å anføre denne mangelen på statistisk korrekthet kun som et ønske om å dekke over samfunnsproblemer, da særlig ovenfor Vesten. Det skal likevel understrekes at oppfatninger av Vesten som et åsted for rene selvmordsbølger ser ut til å florere i muslimske land. Pernille Myrvold (2003, 56) har vist hvordan det vestlige sekulariserte samfunns skyggesider ivrig poengteres i arabisk populærpresse, hvor det blant annet antydes at høye selvmordsrater er et resultat av materiell overflod. En slik antydning er selvsagt en grov forenkling. Ikke desto mindre består et av utgangspunktene for oppgaven i oppfatningen om at selvmordsrater er lavere blant muslimer enn blant ikke-muslimer, og at mangelen på korrekthet i selvmordsrater delvis må tilskrives et religiøst tabu. Dette tilsier at med mindre det finnes uomtvistelig bevis for at selvmord har funnet sted, skal handlingen ikke beskrives som selvmord. Det samme kan til en viss grad sies om Islams syn på fenomenet *selvskading*, som kort vil bli behandlet nedenfor.

Oppgaven søker å belyse et sett normer, direkte eller indirekte knyttet til selvmord, formet kanskje ikke så meget av den eksplisitte avstandtagen til selvmord i religiøse skrifter, som av selve Islams essens: de idealer den forfekter og de umoralske egenskaper den advarer mot. Denne religiøse essensen kan i sin tur antas å være en av hovedårsakene til at selvmordsrater tilbakeholdes og selvmordstilfeller ikke rapporteres.

Problemstilling

Den grunnleggende oppfatningen som danner bakgrunn for oppgaven er at selvmordstanker er forbundet med et kraftig stigma innen Islam. Dette blir belyst i del 1.2, hvor man blant annet ser hvordan psykiatriske pasienter med muslimsk bakgrunn har vanskelig for å uttrykke suicidale tanker og i den forbindelse refererer til dem som ”dødsønsker” – bønner til Gud om å få dø. På den måten blir ønsket om at Gud skal la dem få dø en omformulering av suicidale tanker som til en viss grad beskytter mot å uttale noe som strider mot Islam.

Den overordnede problemstilling jeg søker å belyse i denne oppgaven, er hvilke religiøse normer og derav moralske utledninger som ligger bak stigmaet forbundet med selvmord i Islam. Diverse sekter, ofte med et heller ekstremt verdensbilde, vil ikke bli tatt i betraktning. Sunnimuslimene er i overveldende flertall i Islam. I tillegg, som det vil komme frem i del 2.2, representerer Sunni-Islam den mest ”tolerante” holdning til selvmord. I dette ligger blant annet at Sunni-Islam avviser muligheten for at en som har begått selvmord kan dømmes til Helvete *for all evighet*. Jeg ønsker med dette å vise at selv i en Sunni-Islamsk kontekst, med en relativt liberal grunnholdning, fremstår selvmord som en av de verste synder overhodet.

Primærkildene er, når det gjelder de direkte forbud som belyses, i hovedsak Koranen og *hadīth*-litteraturen.

Det er viktig å være klar over at den enorme oppmerksomhet som de siste årene har vært viet terrorangrep og selvmordsaksjoner har skapt en svært ensidig oppfatning av Islams syn på selvmord. Denne oppgaven er imidlertid ment som en studie av den islamske *fordømmelse av selvmord som en privat og personlig handling*. Deler av oppgavens teoretiske rammeverk består dessuten i forskning rundt temaet Islam og psykiatri. Alle faktorer rundt selvmord i forbindelse med terrorhandlinger og selvmordsaksjoner³ blir derved definert ut i oppgaven. Der tallmateriale fra Verdens Helseorganisasjon angjeldende selvmordsrater legges frem, blir termen ”land hvor Islam dominerer som religion” innsnevret til å gjelde arabiske stater. Dette begrunnes med at oppgaven er skrevet innen feltet ”Arabisk språk og kultur”, og med at ratene i land hvor andelen muslimer og ikke-muslimer er tilnærmet lik, er sprikende og vanskelig kan forklares innenfor rammene av denne oppgaven.

Presentasjon: struktur og inndeling

Oppgaven består av to hoveddeler. Fortsettelsen av del 1 er viet en presentasjon av oppgavens teoretiske rammeverk, samt en beskrivelse av prosedyren rundt valg av primærkilder (1.2). Det teoretiske rammeverket vil hovedsakelig bestå i et utvalg av psykiatrilatert forskning omkring temaet selvmord, i tillegg til forskning av sosiologisk art, hvor graden av et samfunns religiøsitet settes i sammenheng med dette samfunnets selvmordsrater. Felles for mesteparten av denne type forskning er at man ofte finner at Islam er en viktig årsak til lave selvmordsrater. Det er imidlertid lite forskning av en medisinsk/sosiologisk natur som søker å belyse *hvorfor*.

³ Det nå velkjente begreper martyrdom (*istishhād*) benyttes av bl.a. terrorister som fremhever at å ta med seg fiender i døden er en glorios måte å dø på og ikke kan defineres som selvmord.

Del 2 er viet presentasjon og diskusjon av hovedsakelig arabiske tekster som behandler temaet selvmord, i første henseende Koranen og *ḥadīth*. Del 2.1 tar for seg de sitater fra Koranen og *ḥadīth* som direkte kan knyttes opp til avstandstaken fra selvmord, med en presentasjon av Franz Rosenthals artikkel om temaet. Del 2.2 er viet til en presentasjon av et utvalg *ideelle* og *misbilligede* eller *forhatte* handlinger og moralske egenskaper i Islam. Disse vil ved analogisk resonnement indirekte utelukke at muslimer kan rettferdiggjøre selvmord.

Her har jeg blant annet benyttet meg av lærebøker i Islam som anvendes i den videregående skole i Marokko. Deler av al-Ghazālīs *Khulūq al-muslim* vil bli også bli gjengitt i oversettelse og diskutert for en bedre forståelse av prinsippet om utholdelse av, og tålmodighet gjennom, lidelse. Oversettelsene av samtlige ovennevnte tekster står for min regning. Skjønt jeg har søkt å gjengi tekstene, og da særlig Koransitatene, så nær opp til originalen som mulig, har jeg likevel tatt meg visse friheter i oversettelsen. Dette begrunnes med ønsket om å formidle meningsinnholdet på norsk, samtidig som jeg har forsøkt å beholde så mye som mulig av den høypoetiske klang Koranen utmerker seg ved, uten at oversettelsen blir altfor knotet. Det samme kan i høy grad sies om oversettelsen av avsnitt fra *Khulūq al-muslim*.

Mens del 2.1 og del 2.2 er viet den samstemmige *fordømmelse* av selvmord som en privat og personlig handling, samt den *dom* som vil felles over handlingen i det neste liv, vektlegger del 2.3 det faktum at Islam ikke fordømmer, men snarere unnskylder, det mennesker foretar seg når de befinner seg i en tilstand av psykisk sykdom, og eksempler på dette vil bli beskrevet. Hensikten er å nyansere bildet av Islam som en streng og fordømmende religion, for ennskjønt psykisk sykdom eller ubalanse fremdeles er forbundet med et stort stigma i muslimske land, understreker religionen stor grad av guddommelig barmhjertighet mot ”den gale”, som hvis han tar sitt liv uten å vite hva han gjør, ikke kan dømmes for dette. Det er i den sammenheng relevant å gi en kort beskrivelse av islamsk psykiatris tidligste dager, samt en kort redegjørelse for hva som definerer psykiatri som ”islamsk”.

Den sammenfattende konklusjonen (2.4) oppsummerer de funn som er gjort og setter disse i sammenheng med det teoretiske rammeverket presentert i del 1. Det er viktig å merke seg at det ikke vil bli gjort noe forsøk på å forklare selvmord som fenomen, eller å ”fuske” i psykiatrien for å forklare hvordan religiøse tankemønstre innvirker på den menneskelige psyke; områder jeg ikke har forutsetninger for å uttale meg om. Der hvor psykiatrisk forskning er benyttet, gjengir jeg kun generelle sitater som ikke fordrer medisinsk utdannelse

for å kunne forståes. Hensikten med oppgaven er å presentere et utvalgt sett av islamske normer og vise hvordan disse utelukker selvmord. Disse normene kan kanskje utgjøre en del av fremtidige teorier om hvorfor selvmordstall blant muslimer er lavere enn blant ikke-muslimer, og hvorfor selv muslimer med tunge depressive diagnoser ”omskriver” suicidale tanker når de blir spurt om de overveier selvmord. Det er for øvrig nødvendig med en kommentar angående ordlyd og ordvalg i oppgaven. For en mest mulig adekvat oversettelse har jeg brukt uttrykk som ”den gale” og ”selvmorderen”. Der hvor teksten er min egen har jeg valgt å ordlegge meg annerledes. Dette begrunnes med oppfatningen om at omtalen av syke eller dypt fortvilte mennesker fordrer en viss grad av respekt.

1.2 Religion: preventiv faktor eller ekspressivt filter?

Det er dokumentert at den enkelte nasjons grad av religiøsitet er omvendt proporsjonal med nasjonens selvmordsrate. Phil Zuckerman (2005) har tatt utgangspunkt i FNs rangering av nasjoner i henhold til såkalt *societal health* og satt den i sammenheng med den enkelte nasjons grad av ateisme. Ved gjennomgang av ratene for barnedødelighet, fattigdom, drap, analfabetisme, graden av likestilling og selvmord konkluderer Zuckerman med at “countries marked by high rates of organic atheism are among the most societally healthy on earth. ... The only indicator of societal health mentioned above in which religious countries fared better than irreligious countries was suicide.”

Zuckermans påstand om et lands grad av religiøsitet som omvendt proporsjonal med landets selvmordsrater dreier seg imidlertid ikke spesifikt om land hvor Islam dominerer. Beviset for at religion, og da særlig Islam, representerer en viktig faktor i selvmordsforebyggelse, kan blant andre finnes hos Simpson og Conklins (1989, 945–964) test av Émile Durkheims teori om at graden av religiøsitet påvirker et samfunns selvmordsrater. Forfatterne viser her at Durkheims forklaring på hvorfor selvmordsratene i 1897 var lavere hos katolikker enn hos protestanter, også kan anvendes i forskning på selvmord i muslimske land. Durkheim var opptatt av hvordan religion påvirket individets daglige liv. Katolisisme er, i høyere grad enn protestantisme, preget av omfattende ritualer og innordning under kirkens hierarki, og får dermed en større innvirkning på individets daglige virke og funksjon i samfunnet. Graden av integrering i samfunnet er dermed omvendt proporsjonal med risikoen for selvmord. Forfatterne gjengir så kritikken som i sin tid ble reist mot Durkheims teori, før de presenterer sin fremgangsmåte for å teste denne teorien: å sammenlikne kristendom med Islam, en verdensreligion hvis tilhengeres dagligliv i stor grad styres av det religiøse samfunn.

Studien, som ble utført på verdensbasis, bekrefter teorien om at “Islam will have an independent effect on suicide even when socioeconomic development, education, and other population characteristics are controlled. ... It is clear that Islam, a religion that binds its adherents to a strict code of conduct and regimen of worship, reduces the probability of suicide within many different nations” (1989, 949, 963).

Sammenliknet med Zuckermanns forskningsrapport, hvor det kun understrekes at graden av *religion* – ikke Islam spesifikt – er omvendt proporsjonal med selvmordsratene, tar denne undersøkelsen et langt skritt videre når det gjelder å understreke Islams prinsipper som gyldige og nærværende i dagliglivet, og den preventive innvirkning Islam har på selvmordsrater. T. K. Daradkeh (1992, 253–54) har gjennom en undersøkelse utført i Jordan fastslått at det gjennom fastemånedens Ramadan registreres betydelig færre selvmordsforsøk enn vanlig; skjønt denne tendensen ikke vedvarer etter at Ramadan er over:

For Muslims, the month of Ramadan is one of the most holy annual events. During Ramadan, all wrongdoing, including self-destructive behaviour, is strictly prohibited. Anger, envy and hostility towards others violate the principles of fasting and are deliberately avoided. Fasting people are requested to be forgiving. ... The sense of belonging during Ramadan as well as the ban on drinking alcohol are additional factors that divert distressed people from reverting to self-destructive behaviour. (1992, 253)

Forskningsresultater tilsier at graden av suicidale tendenser blant deprimerte er kulturelt betinget (Tseng 2001). Jeg fant i begynnelsen dette noe overraskende. Senere innså jeg at jeg hadde plassert en slags imaginær skillevegg mellom ”friske” og ”syke” selvmordskandidater. På den ene siden av skilleveggen befant de seg som ikke hadde noen psykiatrisk diagnose, men som vurderte selvmord på grunn av ”ytre” årsaker, som økonomisk ufare (se del 2.2) eller sosialt stigma, og på den andre siden var de deprimerte med en ofte forvrengt oppfatning av seg selv og verden, og i mange tilfeller med suicidale tendenser. Men denne oppfatningen av depresjon som en diagnose med universelle uttrykksformer – heriblant selvmordstanker – stemmer altså ikke.

Det er i den forbindelse interessant å bemerke et psykologisk fenomen av ”evfemistisk” art. Tseng (2001, 338) refererer til forskning på klinisk deprimerte muslimer, og fremholder at mens de *biologiske* symptomer på depresjon var sammenfallende med symptomene hos andre etniske grupper, uttrykte majoriteten av de deprimerte såkalte ”dødsønsker” i stedet for suicidale hensikter eller tanker. Det fremstår som om pasientene ønsket å dø, men av religiøs overbevisning valgte å ”omskrive” sine suicidale følelser til en form som ikke ville støte Gud:

54% of the depressed patients who were asked how they viewed life said that they “wished they were dead,” or that they had “prayed to God to take their life away.” ... This illustrates that even though a suicidal tendency is associated with depression, cultural attitudes either sanctioning or forbidding self-destruction can modify the expression of suicidal ideas.

En liknende beskrivelse (al-Issa 2000, 336) av fenomenet hos tungt deprimerte pasienter ved en psykiatrisk klinikk i Saudi-Arabia understreker betydningen av selvmordstanker som et enormt sosialt og religiøst tabu:

If asked directly if they have thoughts about killing themselves, most depressed patients reply that they are good Muslims and would never entertain such thoughts. If, however, potentially suicidal patients are asked if they wished God would let them die, they usually will reply in the affirmative.

Denne ”omskrivningen” viser hvordan religion filtrerer vonde følelser og hemmer eller endrer deres uttrykksform. Dette reiser en interessant problemstilling. Suicidale tanker og hensikter beskrives ofte som et resultat av hovedsakelig depresjon, men også andre mentale forstyrrelser.

Suicidale tanker og hensikter er imidlertid også et av mulige *kriterier* som brukes for å diagnostisere alvorlig depresjon.⁴ Det er verdt å merke seg det enorme stigma det å innrømme selvmordstanker representerer, og nødvendigheten av at behandlere, som beskrevet ovenfor, på sett og vis tilpasser seg behovet for ”omskrivning” ved selv å ”omskrive” sine spørsmål. En nærmere presentasjon av tilnærmingen til dødsønsker i Islam vil bli gitt i del 2.2.

Om selvskading og ”selvskading”

Selv om antallet tilfeller av selvskading regnes for å være relativt lavt i land hvor Islam dominerer, finnes det flere studier som dokumenterer slike hendelser. Selvskading defineres som “an act in which an individual deliberately initiates a non-habitual behaviour that, without the intervention of others, will cause lasting self-harm” (Zaidani et al. 2002, 549).

Undersøkelsen denne definisjonen er hentet fra er utført i Oman og har dokumentert en enorm økning i antallet rapporterte tilfeller av selvskading i løpet av kun en femårsperiode. En liknende utvikling beskrives også i Saudi-Arabia, Kuwait og Bahrain.

Det er i Islam stor skam forbundet ikke bare med selvmord, men også med enhver form for det å gjøre skade på seg selv. Hensikten med oppgaven er som sagt å belyse noen av de faktorer i Islam som er med på å opprettholde lave selvmordsrater; eventuelt å holde

⁴ Det finnes mange forskjellige spørreskjemaer ment for å hjelpe spesielt allmennleger i å diagnostisere depresjon. Spørsmålet om selvmordstanker går igjen i de fleste. Lettest tilgjengelig for leseren er kanskje det såkalte MADRS-skjemaet (*Montgomery and Aasberg Depression Rating Scale*), tilgjengelig som elektronisk dokument fra http://www.legeforeningen.no/asset/24796/2/24796_2.doc (hentet 03.01.2006).

antallet *rapporterte selvmord* på et svært lavt nivå. Det er rimelig å anta at også oppfattelsen av selvskading som noe skammelig og uhørt, i stor grad påvirker statistikkene for slike handlinger. Zaidani et al. fremholder at mange tilfeller av selvskading aldri blir rapportert, eller omformuleres som ”ulykkestilfeller” for å unngå sosialt stigma og fordømmelse. Likevel har psykiatri som vitenskap, da spesielt i Gulfstatene, gjennomgått stor utvikling de seneste tiår og oppnådd større åpenhet omkring sitt virke. Det er derfor sannsynlig at en del av forklaringen på den drastiske økningen i rapporterte tilfeller av selvskading er å finne i en økt profesjonell interesse for fenomenet; en åpenhet som i sin tur har gjort det lettere for pasienter å innrømme og rapportere slike tilfeller.

Når det gjelder psykiatrisk behandling i form av elektroshokk (ECT) har også dette blitt beskrevet som et svært sensitivt dilemma for pasienter med muslimsk tro, siden *enhver frivillig akseptert form for selvskading* anses som en synd.

Jeg hadde, som tidligere nevnt, gått ut fra at forbudet mot selvmord i Islam var noe bare de ”friske” blant muslimene var i stand til å respektere. Jeg hadde vanskelig for å se hvordan den intense følelsen av meningsløshet som ofte ledsager depresjon kunne være forenlig med en slik inngrodd respekt for religionen. De religiøse normer som forbyr selvmord, og som skal omtales i denne oppgaven, er svært tydelige, men jeg gikk ut fra at for å kunne respektere dem må man være ”frisk”. Denne min egen mangel på forståelse for Islams påvirkningskraft var også med på å forme utgangspunkt for oppgaven.

Kildeinnsamling

Mitt opphold i Marokko høsten 2005 falt sammen med en mye omtalt bevisstgjøringskampanje i kampen mot HIV og AIDS, den såkalte SIDAction. Samtidig med at mobile helsestasjoner reiste rundt i Marokko med tilbud om gratis HIV-testing, sendte TV-stasjoner lengre reportasjer hvor man intervjuet marokkanere som allerede var syke. En relativt ung kvinne fortalte om hvordan hun var blitt smittet av sin mann, og gråt av redsel. Hva, spurte hun, ville hende med resten av familien? Mot slutten av intervjuet var det som om hun plutselig ble urolig for at hun hadde forsnakket seg: ”Lovet være Gud (*al-Ḥamdu li-llāh*)! Jeg klager ikke,” gjentok hun om og om igjen. ”Jeg er i sannhet velsignet, lovet være Gud, lovet være Gud!”

For noen kan det synes merkelig at et menneske som har fått sine håp og drømmer trampet i stykker så ettertrykkelig, *og som gir uttrykk for dette*, i neste øyeblikk snur om, lovpriser Gud og kaller seg velsignet. Man spør seg selv om den tillærte frykten for å støte Gud er mektigere enn selve dødsangsten; og om ikke det ligger en feighet i denne

lovprisningen uansett hva som rammer. Med vissheten om en langsomt tærende død og en familie i oppløsning er det noe nesten uhørt over denne takknemligheten.

På den annen side har den privilegerte og sekulariserte nordmann kanskje blitt møtt med få begrensninger når det gjelder å klage sin nød. Forbanner man kanskje skjebnen over bagateller? I så tilfelle – og med erkjennelsen av at kvinnen aldri ville ha klandret Gud *fordi hun var overbevist om hans vilje bak alt som rammer* – var tapperheten hennes ubegripelig. Dette var funderinger som fikk meg til å utvide oppgavens fokus fra kun å gjelde direkte forbud, til ”ønskede” egenskaper, for dermed å vise hvordan disse er uforenlige med selvmord.

Professoren som underviste meg i begynnelsen, da det meste i Koranen var ny for meg og *ḥadīth* med sin språkføring og rekker av overleverere syntes nesten uforståelig, arbeidet til daglig ved universitetet al-Qarawiyyīn i Fes. Denne var til stor hjelp for meg i begynnerfasen av kildesøket. Det tar tid å gjøre seg kjent med Koranen, hvis intrikate språk og tilsynelatende ulogiske inndeling hva emner angår gjør den delvis utilgjengelig for umiddelbar forståelse og vanskeliggjør enkle søk, selv med innholdet tilgjengelig på CD-ROM, hvor man med et tastetrykk kan søke seg frem til de vers man er interessert i.

I tillegg finnes det svært få referanser til selvmord i Koranen, og selv de som finnes, kan tolkes som å gjelde for mord, ikke selvmord, alt etter hvilken lingvistisk tilnærming man velger (del 2.1). Det ble dermed nødvendig å tilegne seg en alternativ tolkningsmodus, en utledning av forbud gjennom analogier der de direkte forbud mangler eller kan tolkes på andre måter. Dette gjelder særlig ved de av versene som omhandlet drap. Disse er mer tallrike, og jeg fant det hensiktsmessig å utvide tolkningen til også å gjelde disse, hvilket tilsier at forbudet mot mord i Koranen implisitt innebærer et forbud mot selvmord. Det samme gjaldt til en viss grad søket i *ḥadīth*, hvor tekstmaterialet omhandlende selvmord var svært tynt. Ved å se på hvilke begreper som kunne *knyttes opp* mot selvmord, ble tolkningen utvidet.

Når det gjelder selve Islams historie, deler den mange av sine røtter med kristendommen og jødedommen, men den er betydelig yngre enn disse. Koranen inneholder mange referanser til personer som først ble presentert i Toraen og Bibelen; disse blir alle betraktet som profeter i en lang rekke som definitivt avsluttes med Muhammed (570–632 e. Kr). I år 610 skal den mekkanskfødte Muhammed ha begynt å motta åpenbaringer, hvis hovedessens gikk ut på menneskenes plikt til å underkaste seg Guds vilje. Åpenbart via engelen Gabriel (*Jibrīl*) er Koranen (*al-Qurʿān*) en absolutt og uforanderlig tekst. Muslimenes hellige bok har mange betegnelser; en av dem *al-Furqān*, hvilket oversettes med ”skillet”

eller ”kriteriet”. Dette innebærer skillet mellom det som er Guds vilje og det som ikke er det. Det fremkommer ifølge Islam ingen *ny* kunnskap eller åpenbaring i Koranen; det faktum at Guds vilje uttrykkes i ord er det essensielle.

Koranen minner ofte om høypoesi, og kan kanskje fra et ateistisk ståsted betegnes som nettopp dette. Det er uansett hevet over tvil at den språklige stil som benyttes i Koranen maner frem levende bilder i sinn preget av tanken på det som skal komme etter døden:

Seine Schilderungen von Paradies und Hölle, in den grellsten Farben als nahe Zukunft des Jüngsten Tages und Letzten Gerichtes – in Späteren Suren wird dieses Ereignis in immer entferntere Zukunft verlegt!–, sind dem poetisch-lyrischen Charakter der Dichtung des Vorderen Orients gemäß. Im Paradies kommen beglückte Gläubige, in der Hölle dagegen sich gegenseitig verfluchtende bestrafte Ungläubige oft zu Wort. (Winter 1959, 9)

Når det gjelder *ḥadīth*-litteraturen representerer denne et meget omfattende tekstomfang. Det har derfor vært nødvendig å begrense søket så mye som mulig. Det finnes også et vidt spekter av begreper i forbindelse med rapporteringen om profetens uttalelser, gjøren og laden. Nedenfor vil noen begrepsforskjeller, samt klassifiseringen av disse rapporteringene, kort bli belyst.

Mens uttrykkene *sunna* og *ḥadīth* ofte brukes om hverandre når Muhammeds uttalelser og væremåte legges til grunn for utforming av moralske normer i Islam, er det viktig å merke seg betydningsforskjellen mellom disse. Norske oversettelser og definisjoner av *sunna* peker mot ”praksis”, ”metode”, eller ”alminnelig akseptert praksis”, hvilket også innebærer ”Profetens [normgivende] oppførsel” (Eggen 2001, 10). *Sunna* inkluderer både Muhammeds uttalelser, hans handlinger, og hans godkjennelse av eller forbud mot før-islamsk praksis og tradisjon. Profetens *sunna* utgjør personifiseringen av de islamske idealer først åpenbart gjennom Koranen, utført av Guds mest perfekte skapning på jorden, Muhammed. *Sunna* skulle dermed utgjøre en rettesnor for fremtidige generasjoners muslimer, til veiledning for dem i bestrebelsen etter det *muhammedanske ideal* – i størst mulig grad å etterlikne profetens væremåte. Derved utgjør *ḥadīth* (rapportering, tradisjon) en del av *sunna*, og refererer til hans *uttalelser* i større grad enn hans handlinger.

I århundrene etter Muhammeds død gikk islamske lærde gjennom uttalelser antatt å stamme fra profeten, og klassifiserte dem ut fra graden av autentisitet og historisk korrekthet. Seks hovedverk, normalt referert til som *al-Ṣiḥaḥ al-sitta*, innsamlet av al-Bukhārī, Muslim, Abu Dāʿūd, al-Tirmidhī, al-Nasāʿī og Ibn Māja, la grunnlaget for det aller meste av videre forskning innen *ḥadīth* og representerer en uunnværlig kunnskapskilde for sunnimuslimer gjennom århundrene. Andre forfattere, som Mālik og Ibn Ḥanbal, nyter også stor respekt, men

kan ikke overgå viktigheten av de seks før nevnte, hvis verker har oppnådd de lærdes (*al-‘ulamā’*) samlede godkjennelse og allmenn enighet (*ijmā‘*) i samfunnet angående sin gyldighet. Innsamlingen av *ḥadīth* førte i sin tur til en enorm produksjon av kommenterende litteratur. Det kanskje aller mest kjente verk i denne genren er Ibn Ḥajars *Fatḥ al-Bārī*, som i sin helhet tar for seg og kommenterer al-Bukhārīs nedtegnelser. Et utdrag fra *Fatḥ al-Bārī* vil bli gjengitt i del 2.2.

Før en nærmere gjengivelse av de rapporteringer som omhandler selvmord, er det nødvendig kort å kommentere klassifiseringen av *pålitelighet* i henhold til hovedbegrepene *ṣaḥīḥ* (ekte, korrekt), *ḥasan* (god) eller *ḍa‘īf* (svak).

Svært forenklet kan det sies at en ”ekte” *ḥadīth* er overlevert av gode muslimer kjent for sin integritet og pålitelighet, og kan føres direkte tilbake til profeten, en ”god” *ḥadīth* skjemmes av en liten unøyaktighet i navnerrekken eller en av overleverernes tvilsomme karakter, mens en ”svak” *ḥadīth* ikke kan regnes som troverdig fordi for eksempel graden av unøyaktighet er for høy.⁵

En god del, men langt fra alle rapporteringer som gjengies i oppgaven, karakteriseres som ”korrekte”. Poenget med oppgaven er ikke å forklare allmenne holdninger ved en *ḥadīth*s grad av sannhet, men å understreke en generell fordømmelse.

2. Dydens pris og syndens lønn

2.1 Rosenthal om selvmord i Islam

Før en nærmere presentasjon av de koransitater og utdrag fra *ḥadīth*-litteraturen som angår selvmord, samt direkte og indirekte forbud mot dette, er det nødvendig å gi et sammendrag av Franz. Rosenthals (1946) artikkel omhandlende selvmord i Islam.

Rosenthal er noe av en pioner på dette området, og en av de få som gjennom sin forskning har lyktes i å sammenfatte de prinsipper i Koranen og *ḥadīth* som er direkte relatert til forbudet mot selvmord. I tillegg kommer det ikke ubetydelige faktum at artikkelen ble utgitt flere tiår før den voldsomme oppmerksomheten rundt temaet islamistiske selvmordsbombere og martyrdom førte til et heller ensidig fokus på forbindelsen mellom Islam og selvmord. Rosenthal nevner i sin artikkel stort sett alle de utdrag i Koranen og *ḥadīth* som kan sies å være relevante for en analyse av Islams tilnærming til selvmord. Det synes

⁵ For en mer utførende gjennomgang av kriterier i klassifiseringen av *ḥadīth* i hoved- og undergrupper, se Eggen (2001).

derfor, for å unngå assosiasjoner til plagiater, hensiktsmessig å inkorporere deler av Rosenthals artikkel i denne innledende delen av tekstanalysen. Ingen av referansene til *ḥadīth* er direkte oversatt i artikkelen. Da oversettelse av disse er nødvendig for videre analyse i oppgaven, vil jeg der jeg finner det påkrevet selv presentere disse, og opplyse om det der jeg selv har oversatt.

Allerede i innledningen kommer Rosenthal inn på fenomenet straff i etterlivet; et aspekt som vil bli ytterligere utdypet i kapittel 2.2. Det er underforstått at ingenting som rammer i dette livet er verre enn å møte, og dømmes av, sin skaper i det neste. Denne grunntanken utgjør en av hovedforutsetningene bak forbudet mot selvmord, siden “Only in the assumption that the life of an individual is continued in some form or other after his death and that he will then be punished for his deed can there be not the slightest doubt that suicide in fact is a harmful sin” (1946, 239).

Artikkelen er todelt med vekt på følgende to aspekter; faktiske tilfeller av selvmord beskrevet i arabisk litteratur, og en teoretisk diskusjon omkring fenomenet, hvor Islams offisielle syn beskrives. Det er i særlig grad sistnevnte som vies oppmerksomhet; og som er relevante i forhold til denne oppgaven.

Rosenthal har tatt for seg fire koranvers som alle muligens kan tolkes i forhold til selvmord. Før en gjengivelse av tre av disse, skal det nevnes at nedenstående sitater er de eneste som direkte kan knyttes opp mot selvmord, og at Rosenthal ikke går nærmere inn på andre vers, omhandlende for eksempel det å ta liv, eller som inneholder henvisninger til den ideelle muslimske karakter; sistnevnte innebærende dyder som i seg selv utelukker selvmord som mulig utvei fra lidelse. Selv om disse versene har en mer vag forbindelse med selvmord, og normer forbundet med fenomenet må utledes analogisk, synes det likevel uforsvarlig å utelate deler av disse fra en mer helhetlig undersøkelse rundt holdninger til selvmord i Islam

Rosenthal gjengir som nevnt fire vers: 2:54, 4:29, 4:66 og 18:6. Det vil her ikke bli gitt noen oversettelse eller inngående forklaring av vers 4:66, fordi vinklingen ikke er relevant for oppgavens tema. I denne vil man kunne finne en guddommelig godkjennelse av, og muligens også oppfordring til selvmord. Likevel er det enighet blant kommentatorene at oppfordringen gjelder å søke martyrdøden i hellig krig og ikke individuelt selvmord. Som nevnt i innledningen er dette et aspekt som er definert ut av oppgaven. Det sitatet som uten tvil er viet mest oppmerksomhet i forskningen omkring selvmord i Islam, finnes i vers 4:29, som jeg velger å oversette slik: ”Drep ikke dere selv; Gud har i sannhet vært nådig mot dere.”⁶ Dette

⁶ *Lā taqtulū anfusakum, inna allāha kāna bikum raḥīman.*

verset kan utvilsomt tolkes som det mest eksplisitte forbud mot selvmord fra et islamsk standpunkt, selv om vanskeligheter med å definere det direkte objektet etter verbet *qatala* ("å drepe") har ført til vanskeliggjøringen av en klar islamsk juridisk konsensus i behandlingen av selvmord (se kapittel 2.2) Oversettelse og fortolkning av uttrykket "*Lā taqtulū anfusakum*" kan innebære et forbud mot mord, eller et forbud mot selvmord, eller mot begge, alt etter hvordan det tolkes. Dette fordi *nafs*, i tillegg til "selv", kan oversettes med "sjel, ånd, menneske, person, individ"⁷.

Rosenthal ser da også at "this usage [*nafs*] is found in a number of passages in the Qur^ʿān, and from them the Arabic lexicographers derived for *nafs* the meaning of 'brother' or 'fellow Muslim'" (1946, 241). Dette vil i så fall bety at *Lā taqtulū anfusakum* skal oversettes med "Drep ikke hverandre," slik det fremkommer i flere oversettelser, inkludert Einar Bergs nå nokså velkjente oversettelse til norsk (1989, 4:33⁸). Andre mulige oversettelser vil kunne lyde "Drep ikke deres brødre [i troen]," eventuelt "Drep ikke sjeler blant deres egne."

Problemer med oversettelse av Koranen kommer derfor gjerne til syne gjennom det faktum at europeiske språk til en viss grad kommer til kort når det gjelder å speile de mange forskjellige betydninger et enkelt arabisk ord innebærer. Det er nesten umulig å komprimere såpass mange betydninger til et enkelt ord på et europeisk språk; hvilket i sin tur innebærer nødvendigheten av tolkning før oversettelse. Rosenthal er klar over oversettelsens problem, som i artikkelen diskuteres grundig. Den delikate oppgaven oversettelse fra arabisk innebærer, understrekes ved Rosenthals bemerkning om at "the evidence is inconclusive. From the grammatical point of view the verse in question may contain a prohibition of individual suicide, but the possibility remains that *anfus* might refer to members of the group" (1946, 241).

Når substantivet *nafs/anfus* bestemmes av et påfølgende refleksivt pronomen vil sitatet kunne tolkes som "dere selv". Dette siden *nafsuhu* oversettes med "ham selv", "den samme", og siden skjønt *qatl al-nafs* betyr mord, eller drap [på noen andre], vil *qatala nafsahu* kunne bety å drepe seg selv, synonymt med verbet *intaḥara* – å begå selvmord. Det er også den tolkning jeg har valgt i arbeidet med denne oppgaven, særlig fordi forbudet mot å drepe etterfølges av understrekingen av Guds nåde mot menneskene. Begrunnelsen for forbudet mot å ta sitt eget liv finnes i det selvfølgelige i å takke for den nåde Gud har vist ved å skape alt som finnes, og i det unaturlige og utakknemlige ved selvmord.

⁷ For oversettelser fra arabisk til engelsk, se Hans Wehrs *A Dictionary of Modern Written Arabic*.

⁸ I Bergs oversettelse er Flügels versetelling bibeholdt, mens den generelt aksepterte versetelling er beholdt i den parallelle arabiske Korantekst.

Vers 2:54 omhandler Moses og hans anklager mot israelittene etter dansen rundt Gullkalven, og hvordan han pålegger dem å be om tilgivelse for så å ”drepe seg selv” fordi deres synd er så utilgivelig: ”Og da Moses sa til sitt folk: O mitt folk! Dere har i sannhet gjort urett mot dere selv ved deres innsettelse av kalven [i Guds sted]; vend dere angerfullt mot deres Skaper og drep dere selv, dette vil være av det gode for dere i deres Skapers øyne” (2:54). Her ser man igjen problemet med oversettelsen av *anfusakum*. Skjønt det er bred enighet blant muslimske teologer om at Gud aldri ville ha oppfordret til en så alvorlig synd som individuelt selvmord for å kompensere for en annen synd, gjelder oppfordringen like fullt ”selvmord”, i form av

a mutual killing which was to take place either in form of a gigantic suicide pact or of a slaughter of the worshipers of the Golden Calf by those Israelites who had no part in their sin. Other authorities think of spiritual suicide, i.e., the suppression of lustful desires, or of a death through *bakh^c*, which appears to signify “grief” or “self-reproach.” (Rosenthal 1946, 241)

Det guddommelige pålegget om drap, det være seg selvmord grunnet erkjennelsen av egen skyld eller mord på de skyldige begått av medlemmer av det samme folk, bunner i oppfatningen om avgudsdyrkelse (*shirk*) som en absolutt og utilgivelig dødssynd. Dette er interessant i den forstand at denne handlingen representerer noe langt verre enn selvmord. Fenomenet vil bli diskutert senere i del 2.2 der det redegjøres for de alvorligste synder i Islam samt rangeringen av selvmordet blant disse. Det kan ikke sees bort fra at det i Koranen, når synden er hårreisende nok, finnes en slags skjult rettferdiggjørelse av selvmord.

Det skal nevnes at urimelig grad av skyldfølelse er et klassisk depressivt trekk. En person som føler at hans skyld er for tung å bære, vil muligens kunne finne en slags rettferdiggjørelse i dette verset; for på samme måte som skyldfølelse i høy grad er subjektiv, er det nesten umulig å se den objektivt. Et eksempel på dette gjengis hos Rosenthal, hvor en mann i Bagdad, som i år 1255 påstod for lenge siden å ha drept en annen, ikke ble tiltalt siden det ikke fantes bevis for at noe drap hadde funnet sted. Mannen forsøkte så, tynget av skyldfølelse og selvbebreidelse, å ta sitt eget liv (1946, 258). Det kan med andre ord argumenteres med at selvmord av og til kan rettferdiggjøres etter islamske prinsipper. Dette blir imidlertid et tolkningsspørsmål for den enkelte.

Fenomenet *bakh^c*⁹, nevnes også i vers 18:6, hvor det indikeres at Muhammed muligens vil ta sin død av sorg og selvbebreidelse grunnet hans samtidiges vantro:

⁹ *Bakha^ca nafsahu* blir hos Wehr oversatt med ”to kill o.s. (with grief, anger, rage)” (1994, 55). Det er usannsynlig at det her refereres til faktisk selvmord; en passende oversettelse til norsk vil best, som her, bli ”å ta sin død av [påkjenninger]”.

”Kanskje ville du, tynget av sorg, ta din død av å følge etter dem; om de ikke tror på denne Beskjeden” (18:6). Det kan selvsagt ikke fullstendig utelukkes at verset dreier seg om selvmord; men dette er etter min mening svært lite sannsynlig. Det å ta sin død av noe; å gå til grunne av sorg, er ikke det samme som å begå selvmord. I tillegg beskriver verset en *hypotetisk* situasjon; den ytterste konsekvens av nytteløse forsøk på å omvende de vantro. Det å forbinde profeten med selvmordstanker må nødvendigvis anses som meget alvorlig i Islam, og det er sannsynligvis derfor Muhammeds overveielser av selvmord rundt tidspunktet for de første åpenbaringer, beskrevet blant annet hos Ibn Ishāq, ikke har ført til kommentarer fra muslimske fortolkere. Profeten følte seg på et tidspunkt ”...von Dämonen verfolgt, flüchtete in die Einsamkeit des Berges Hira und lebte dort wochenlang zurückgezogen” (Winter 1959, 16), og Rosenthal fremholder at Muhammed flere ganger “in desperation ascended the highest hill near Mecca in the intention to hurl himself from its top and thus end his life” (1946, 240). Han beskriver i den forbindelse muslimske kommentatorers rungende taushet omkring temaet som ”besynderlig”. Dette virker lite gjennomtenkt all den tid man er klar over at for muslimer, som ser Muhammed som det ideelle menneske, vil den minste negative assosiasjon utgjøre et alvorlig religiøst overtramp.

Rosenthal gir i sin artikkel eksempler på det som ifølge *ḥadīth*-litteraturen vil skje med den som begår selvmord. Disse er stort sett er identiske med de jeg selv har funnet, og vil bli gjengitt før en nærmere diskusjon av denne delen av artikkelen.

Det første utsagnet, gjengitt fra *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, sies å være et utsagn fra Gud selv; en *ḥadīth qudsī*. En hardt såret manns desperate selvmord avstedkom følgende umiddelbare domsavsigelse: ”Min tjener foregrep min bestemmelse ved å ta sin sjel i egne hender, og derfor har jeg forbudt ham Paradiset.” Dette utsagnet har stor betydning for tilnærmingen til selvmord, siden det favner det mest essensielle av det forbudte i Islam; å sette seg selv som dommer over egen død, ikke å respektere Guds forbud, ikke å respektere Guds status som eneveldig hersker over alle menneskers skjebne. Her vil man nødvendigvis komme inn på spørsmålet om predestinasjon, hvilket vil bli utdypet nærmere nedenfor.

De neste eksemplene dreier seg om den mye omdiskuterte skjebnen til en selvmorder – hvor havner han etter døden og hva vil skje med ham? Ibn Ḥanbal og al-Bukhārī har begge beskrevet følgende profetiske utsagn: ”Den som kveler seg selv skal kvele seg selv i Ilder, og den som spidder seg selv skal spidde seg selv i Ilden.” I tillegg finnes neste utsagn hos nevnte, samt hos Muslim og al-Nasāʾī: ”Den som dreper seg selv med et redskap av jern, skal straffes med et redskap av jern i Ilden.” Rosenthal tar også for seg andre former for selvmord,

samtliges hvis straff i Ilden blir å gjenta selvmordet om og om igjen, eventuelt å bli straffet gjentatte ganger med det samme redskapet selvmordet ble utført med.

Diskusjonen omkring tiden en synder må tilbringe i ilden har pågått i lange tider, og de lærde strides fremdeles. Det synes uansett å være en gjennomgående motvilje mot å bruke *evigheten* som målestokk når det gjelder straffen for selvmord. Tillegget om evigheten i Ilden fremkommer ikke i alle versjonene – det er ikke *muttafaq*; hvilket vil si at det ikke er enighet omkring ordlyden og tolkningen. Rosenthal viser til at de ortodokse muslimene ikke godtar muligheten for et evig opphold i Ilden, og gjengir deres påstand om at tillegget er en forfalskning produsert av Mu^ctazila-skolen¹⁰, hvis doktriner innebærer evigheten i Ilden for flere synder i tillegg til vantrø og avgudsdyrkelse. Rosenthal ser imidlertid ut til å anta at tillegget hørte til de opprinnelige versjonene, og at anklagene om forfalskning er av spekulativ art. En nærmere diskusjon omkring Helvetes tidsregning vil bli gitt senere i denne del 2.2.

Det neste eksempelet, som muligens beskriver den samme hendelse som i det første, gjelder en av Muhammeds samtidige som, hardt såret etter å ha kjempet for Islam, falt over sitt eget sverd for å forkorte sine lidelser. Siden Muhammed fra før hadde forutsett at mannen var fordømt, ble dennes selvmord sett som nok et tegn på profetens ufeilbarlighet. Det at han før han døde kjempet med stor tapperhet har, i følge Rosenthal, liten betydning for Gud, all den tid “only the final outcome of a man’s actions can decide whether he will be saved or doomed. With regard to the problem of suicide the tradition is interesting in as much as it implies that no previous meritorious action can prevent the consequences of suicide” (1946, 244). Dette siste utsagnet som tilsier at alle de gode gjerninger man måtte utføre i livet aldri kan viske ut den synd selvmord innebærer, utdypes ikke videre grundig hos Rosenthal. Han kommer da heller ikke nærmere inn på spørsmålet om guddommelig tilgivelse etter selvmord. Også disse momentene vil bli behandlet lenger ut i kapittel 2.2.

Det siste eksempelet er av stor viktighet og har ført til omfattende diskusjon blant senere fortolkere. Det blir fortalt at Muhammed, da han ble bragt liket av en mann som hadde begått selvmord, nektet å forrette begravelsebønn over denne. Denne hendelsen avstedkom en del spekulasjoner i forhold til *eksempelets makt* – skulle man, som profeten, avstå fra bønn, i oppfatningen om at avdøde var fordømt, eller skulle man se profetens handling som en *avskrekkende* gest; et forsøk på å forhindre nye selvmordstilfeller? Spørsmålet vil for øvrig bli behandlet senere i denne delen av oppgaven.

¹⁰ Islamsk intellektuell retning som introduserte spekulativ teologi i Islam

Andre halvdel av Rosenthals artikkel tar for seg historiske så vel som fiktive selvmord beskrevet i arabisk litteratur, samt en lengre oversettelse av forfatteren al-Tawhīdīs diskusjon omkring selvmord, nedtegnet i det tiende århundre. Det vektlegges spesielt at selvmord som handling strider mot både religion og fornuft:

He should not have broken established customs, opposed entrenched opinions, and usurped the rights of nature. But all the more so should he have refrained from this deed since intellect and speculation have decided, without leaving the slightest doubt, that man must not separate those parts and limbs that have been joined together, for it is not he that has put them together, and it is not he who is their real owner. He is merely a tenant in this temple for Him Who made him dwell therein and stipulated that in lieu of the payment of rent for his dwelling he takes care of its upkeep and preservation, its cleaning, repair and use, in a manner which would help him in his search after [sic!] happiness in both this world and the next world. (1946, 250)

Tanken om at mennesket ikke har rett til å skille fra hverandre de lemmer Gud har sammenføyd, og at legemet kun er til låns fra ham, er essensielt for den islamske prinsipielle tilnærming til selvmord. Livet er en gave og en velsignelse; det er Guds vilje at man er takknemlig og viser denne takknemligheten ved underkastelse (*islām*).

Dette er imidlertid den eneste gangen Rosenthal indirekte kommer inn på betydningen av takknemlighet i Islam. Rosenthal har i sin artikkel konsentrert seg om de mer direkte forbud som er utledet fra Koranen og *ḥadīth*. Dette arbeidet er grundig utført og gir en korrekt innføring i grunnleggende tankegang omkring selvmord. Det er likevel min oppfatning at Rosenthal har utelatt noen momenter som spiller en kanskje like så viktig rolle. For å forstå hvordan selvmord strider mot så å si alt Islam står for, er det nødvendig å se lenger enn til de direkte forbud og vers som direkte omtaler *qatl al-nafs*. I første omgang gjelder dette *forbudet mot å ta liv der Gud har forbudt dette*.

Drap

Livet er, i følge Islam, ukrenkelig. Å frarøve andre eller seg selv livet er en stor synd, ikke på grunn av den sorg man ved handlingen påfører andre, men på grunn av at man har satt seg direkte opp mot Guds forbud. Å foregripe begivenhetenes gang ved å sette seg selv som dommer over egen eller andres død, unntatt hvor dette er berettiget, vil føre til at Paradiset gjøres utilgjengelig. Jeg har i arbeidet med denne oppgaven valgt å se mord og selvmord under ett, med den konsekvens at de forbud mot mord som finnes i Koranen, også gjelder for selvmord; da særlig siden bruken av *qatl al-nafs* (se ovenfor) går igjen også her og åpner for tolkningsfrihet når det gjelder å bestemme hva betegnelsen *nafs* innebærer – sjel, selv, liv, trosfelle – poenget er at livet er hellig, og til låns fra Gud.

“Den Barmhjertiges tjenere er de som ikke dreper den sjel Gud har erklært ukrenkelig, uten ved rettferdig begrunnelse” (17:33). Hva som gjelder som ”rettferdig begrunnelse” (*haqq*) står likeledes åpent for tolkning; men blodhevn ser ut til å være allment akseptert: “Den som dreper et menneske, med mindre det gjelder blodhevn eller straff for urett; det er som om han har drept hele menneskeheten” (5:32).

Å drepe en troende er, om ikke den største, så en av de største synder i Islam. Det kan selvfølgelig argumenteres med at dette forbudet kun gjelder mord; likevel kan en muslim, som nevnt tidligere, ikke ta sin egen eller andre muslimers skjebne i egne hender: “Og den som dreper en troende med forsett, hans lønn er helvetes bliven; Guds vrede er over ham, og hans forbannelse, og en fryktelig straff er forberedt ham” (4:93). “Utgyt ikke deres eget blod, og vis ikke deres egne bort fra deres hjem” (2:84).

Herre over liv og død

Det understrekes i Koranen at det er Gud som har fastsatt menneskenes dødsøyeblikk. Døden er forutbestemt og nedtegnet; ikke noe menneske har makt til å endre tidspunktet for sitt endelikt. Nedenfor gjengies noen av versene som beskriver Gud som den absolutte herre over liv og død. Menneskene står maktesløse ovenfor døden og det tidspunkt Gud har satt for hver enkelt: ”Hvor dere enn er vil døden nå dere, selv om dere er i høye tårn” (4:78). Slik kan selv de mektigste blant mennesker ikke gjemme seg for døden.

Gud er den eneste mektige i dette henseende, han er ”utsletteren” eller ”ødeleggeren” (*al-muhlik*) hvis makt over liv og død er uomtvistelig. Og før menneskene skal dømmes av Gud, må de dø: ”Det finnes ingen by som Vi ikke vil utslette før Oppstandelsens dag” (17:58).

Dødens komme omtales ofte som ”fristen” (*al-ajal*); men også som ”det absolutt sikre” (*al-yaqīn*): ”Hvert folk har en frist. Når deres tid kommer kan de ikke utsette den og ikke påskynde den en time.” (7:34)¹¹ Videre: ”Tjen Herren til det Sikre når deg” (15:99). ”Om Gud skulle ta menneskene for det de fortjente, ville han ikke la igjen et kryp på overflaten [jordens]. Men Han gir dem utsettelse til en fastsatt frist. Men så når deres frist utløper – sannelig, Gud er observant, allvitende når det gjelder sine tjenere” (35:45).

¹¹ Budskapet i dette verset gjentas flere ganger i Koranen, med kun små forskjeller i ordlyd. Det synes lite hensiktsmessig å gjenta samtlige når budskapet er det samme og ordlyden nesten identisk. Se for eksempel 10:49, 15:5, og 16:61.

Når Noa taler til sitt folk ber han dem om å tjene Gud og å frykte ham: ”så vil Han tilgi deres synder, og gi dere en viss frist! Når Guds frist kommer gis ingen utsettelse – om dere visste!” (71:4).

Ved nærmere diskusjon av oppfatningen av Gud som herre over menneskenes liv og død vil man uunngåelig møte problemer i forbindelse med tolkningen av selvmord. Hvis man tar utgangspunkt i troen på at Gud er allvitende og herre over når og hvordan et menneske skal dø, kan man argumentere med følgende: En person som tar sitt eget liv kan ikke sies å ha gjort noe annet enn det han var predestinert til å utføre. Selvmord regnes for en døds synd; like fullt må Gud alltid ha visst at dette vil bli noen menneskers skjebne. Å hevde det motsatte ville innebære en nedvurdering av Guds allmakt og omnipotens, og det faktum at selvmord er mulig, ville svekke troen på Gud. Det må nødvendigvis synes urimelig at mennesker skal dømmes til Helvete for noe som har eksistert i den guddommelige viten siden evighetens begynnelse. Det er vanskelig å nærme seg slike problemstillinger fra en agnostisk vinkel. Følgende vil forhåpentligvis gi et inntrykk av Islams tilnærming til predestinasjon: Menneskene er, i følge Islam, satt på jorden for å tjene Gud og underkaste seg hans vilje, åpenbart gjennom Koranen og Profetens *sunna*.

Prinsippet om predestinasjon (*al-qadā' wa-al-qadar*) former den sjette trosartikkel i Islam, og tilsier at enhver muslim må tro på Guds forutbestemthet og predestinasjon i alle ting; at alt som har vært og alt som skal komme for lengst er preordinert og fastlagt. Predestinasjon kontrastert med menneskenes synder kan forklares med at alt som er godt kommer fra Gud, mens alt som er ondt har sin rot i menneskene. Hovedprinsippet i Islam går ut på å underkaste seg Guds vilje. F. A. Klein (1985, 43) forklarer dette prinsippet i forbindelse med valgfrihet:

Though God has created all acts of man, good as well as evil, still man has no right to say: “How can God punish me for bad actions I have committed...” ...for no man has a right to enquire concerning the doings of God and his duty is to acknowledge God’s absolute sovereignty in everything and to ascribe to Him all that is good, and to ourselves all evil works, out of respect, created it is true by God, but acquired by ourselves according to the words of the Qur’ān. ... God has created in the man who is to be accepted and saved the power of obedience, together with the disposition and the will to obey, and provided him with the means to walk in the right path, or, as others say, He creates in him the power of obedience itself.

Det fremkommer at Gud gir menneskene muligheten til å velge ”den rette vei”, i Koranen omtalt som ”*al- Širāṭ al-mustaqīm*” (1:6). Ingen kan slå inn på denne uten ved Guds rettledning (*hudā*), og hans dom over hvert enkelt menneske baserer seg dermed ikke kun på hans kunnskap, men også dets handlinger.

Menneskets frie vilje er tilstede i denne filosofien; skjønt denne viljen er ikke mer enn et atom i universet sammenliknet med Guds omnipotens. Frithjof Schuon fremholder at mennesket er underlagt predestinasjon *fordi han ikke er Gud*, og at menneskets frihet eksisterer, men at den er relativ, og aldri kan måles mot Guds absolutte frihet; menneskets frihet ”is not something other than freedom other than a feeble light is something other than light”(1963, 8).

Dette forklarer likevel ikke fullt ut prinsippet om guddommelig predestinasjon. Det vil ikke være mulig for en ateist fullt ut å akseptere sammenhengen mellom predestinasjon og fri vilje. Klein oppgir at profeten selv hadde vanskelig med å forklare dette problemet, og at han virket motvillig til å diskutere det:

Muhammad taught the fore-knowledge of God, but he did not lay down precisely the doctrine of predestination. It perplexed him and he spoke of it, but often contradicted himself and would become angry if the subject were mooted in his presence. “Sit not down with a dispute of fate,” he used to say. Bukhāri mentions that the Prophet came out of his house when the Companions were debating concerning fate (predestination). He became angry and red in the face and said: “Has God ordered you to debate on fate? Was I sent to you for this? ... I adjure you do not argue on these points.” (1985, 97–98)

Å stille spørsmål omkring predestinasjon vil kunne oppfattes som et opprør mot Gud; et moment av tvil som ikke hører hjemme i en religion hvor Guds vilje og bestemmelse omfatter alle ting. Dette poenget fremkommer også i Bells reviderte *Introduction to the Qurʾān* i avsnittet som tar for seg predestinasjon:

The teaching of the Qurʾān as a whole, however, maintains human responsibility at the same time as it asserts divine omnipotence. ... In the end, then, the Qurʾān simply holds fast to the complementary truths of God’s omnipotence and man’s responsibility without reconciling them intellectually. This is basically also the position of the Bible, though many western Christians have placed the chief emphasis on man’s responsibility where most Muslims would have placed it on God’s omnipotence. (1970, 151–152)

Anger og tilgivelse

I lys av problemstillingen omkring selvmord i Islam er det interessant å merke seg at Fristen, menneskets dødsøyeblikk, også er tidsfristen Gud har satt for menneskene til å angre, omvende seg og be om tilgivelse. Gud er nåderik, og vil tilgi de muslimer som oppriktig angre sine synder *før de dør*. Dette kan illustreres ved følgende sitater:

Og de, som har begått en vederstyggelighet, eller har begått urett mot sine egne sjeler, for så oppriktig å komme Gud i hu og be om tilgivelse for sine synder – for hvem andre enn Gud tilgir synder? – og ikke med vitende og vilje holder frem med det de har gjort; disses lønn er tilgivelse fra deres Herre, og paradisiske haver, under hvilke elver strømmer; her skal de evig forbli. Hvilken vidunderlig belønning for de som strever! (3:136,137).

... Et jærtegn for dem [menneskene] er at Vi fraktet menneskebarn i den fullastede arken. Og vi har skapt noe liknende for dem som de kan gå ombord i. Om Vi ville kunne Vi drukne dem. Da har de ingen hjelpere (som kan høre deres rop om hjelp) og de blir ikke reddet, unntatt som en nåde fra Oss, og for å nyte [det verdslige] livet for en tid (36:41–44).

Da Gud lot verden oversvømme, reddet han kun Noa og hans folk; med andre ord de som fryktet ham og lyttet til hans advarsler. Nå har han skapt noe liknende (*min mithlihi*) som menneskene kan redde seg med. Jeg tolker dette som *underkastelse* (den underliggende betydning av *islām*) og gudsfrykt; bare respekten for Gud kan redde menneskene fra undergangen fordi han er nåderik og vil tilgi dem som underkaster seg hans vilje.

Den som begår selvmord, har imidlertid ingen sjanse til å angre sin synd, fordi anger er noe som må inntreffe før ”fristen” utløper – før man dør. Og etter døden skal menneskene stilles for Guds domstol og dømmes etter sine gjerninger på jorden. Det kan være en hårfin balansegang mellom Paradiset og Ilden, illustrert ved forsikringen om at ”Intet av et støvkorns vekt på jorden eller i himmelen unngår Herren” (10:61).

Det skal med andre ord lite til før vekten bikker over til den ene eller den andre siden. Og når mennesket har tatt sitt siste åndedrag er hans regnskap klart til å gjøres opp. Ingenting kan lenger legges til eller trekkes fra, ikke noe løfte om omvendelse eller bønn om tilgivelse vil lenger bli hørt, og spørsmålet om hvorvidt han dør som troende eller vantro er avgjørende for hans videre skjebne. Ideelt skal erklæringen om Guds sublime enhet (*al-tawḥīd*); ”Det er ingen Gud uten Gud” være muslimens siste ord, men selv om han ikke er i stand til å ytre dette vil graden av tro i hans hjerte avgjøre hans videre oppholdssted; eventuelt forkorte synderens opphold i Helvete: ”O troende! Frykt Gud slik Han skal fryktes, og dø ikke i en tilstand annet enn som underkastede” (3:102).

Spørsmålet om oppholdets varighet i Ilden avhenger kun av når det behager Gud å slippe synderen ut. Tilgivelse utelukker seg selv som handling, da den døde har forspilt sine sjanser for å oppnå denne. Ikke desto mindre finner man ikke noen direkte henvisning til selvmorderens skjebne, men derimot, som det vil komme frem senere, svært direkte utsagn om hva som skjer med hyklerne og den vantro.

Shukr og ṣabr

Det er ikke nødvendig å gå lenger enn til arabisk dagligtale for å finne at et av de mest innarbeidede uttrykk er direkte relatert til lovprisning og takknemlighet mot Gud.

Uttrykket *al-Ḥamdu li-llāh* – ”Lovet være Gud” – brukes i alle situasjoner, i medgang og i motgang, og uttrykker i tillegg til takknemlighet, også en total underkastelse og tro på

Guds vilje bak alt som rammer. Et koranisk eksempel på denne lovprisningen selv i en uutholdelig livssituasjon vil bli presentert senere i avsnittet.

Men for å kunne gi et mest mulig korrekt bilde av lovprisning og takk som et helt grunnleggende islamsk prinsipp vil det først bli gjengitt et avsnitt fra en av lærebøkene som i Marokko benyttes i den videregående skole, ”Studier av den edle profetiske *ḥadīth*” (*Durūs al-ḥadīth al-nabawī al-sharīf*):

”Lovet være Gud” er den mest passende term i lovprisningen av Gud og hans sublime egenskaper og den fullendte perfektjon. ... Hans skapelse er til for at vi skal vite hvordan vi skal lovprise ham slik han fortjener, det vil si at lovprisningen henger sammen med hans egenskaper som makt og altomfattenhet; som hans visdom som omfatter alle ting, og hans omnipotens som ingen ting kan rukke ved. Og den [lovprisningen] henger sammen med de velsignelser han skjenker oss, og som aldri opphører. Det er et universelt uttrykk for alle typer takksigelser, og viser at det er reservert kun for Gud, siden han er den eneste verdige til det, uten sidestykke, og en indikasjon av betydningen av hans makt, og [vår] avhengighet av ham, og anerkjennelsen av hans velsignelser. Slik fyller den sublime Gud to preferanser; ved belønning av fremsigelsen og deri oppsummering av dens betydning, og ved den faste besluttsomhet om å [på best mulig måte] ta hans velsignelser i bruk, siden de er skapt av ham. ... Og derfor er uttrykket ”Lovet være Gud” den mest opphøyde måte å påkalle Gud. Guds profet (SAWS) sa: ”**Den beste omtale av Gud er ’Det er ingen Gud uten Gud’ og den beste påkallelse er ’Lovet være Gud.’**”(1987, 8)

Guds aldri opphørende velsignelser er derved i seg selv et mirakel, og det er uhørt å møte dem med annet enn dyp takknemlighet. De prøvelser han sender menneskene, er en test, en eksamen (*imtiḥān*). Slik blir det klart hvem som på Dommens Dag skal belønnes for sin takknemlighet, og hvem som skal straffes for sin dårskap og utakknemlighet. Den som ikke på best mulig vis forvalter Guds velsignelser og hans prøvelser, begår en stor synd i islamsk perspektiv.

Det ligger i selve Islams natur at det er i møtet med livets virkelige utfordringer troen settes på prøve. For en muslim som ikke makter å se dette, vil alternativet være et negativt utkomme på Dommens Dag, hvis etterfølgende prøvelser vil få jordelivets prøvelser til å blekne. Påbudet og idealet om takknemlighet fører i sin tur til viktige spørsmål som i oppgaven vil bli viet relativt stor plass. Det islamske takknemlighetsprinsipp kan ved analogisk resonnement delvis forklare hvordan Islam som religion umuliggjør selvmord. Men hvordan kan dette prinsippet anvendes i det virkelige liv, når katastrofen rammer? Hvilken egenskap, *forut* for takknemlighet, er det som ideelt sett fører til at den troende, selv i ekstrem lidelse, priser Gud? For skjønt takknemlighet er enkelt i medgang, kan den synes utenkelig i motgang. Prinsippet om at den troende ved hjelp av en spesiell egenskap, som har en kanskje like viktig plass i den muslimske bevissthet som *shukr*, vil nå bli behandlet.

Det ideelle for en muslim er å innse at jordelivet er midlertidig, at dets problemer er bagatellmessige målt opp mot evigheten og at Guds vilje ligger bak alle prøvelser, siden ”Ingen katastrofe inntreffer, på jorden eller i deres egne sjeler, uten at det [allerede] er nedtegnet, før Vi skaper den. Dette er i sannhet en enkel sak for Gud. Dette for at dere verken skal sørge over det som har gått dere forbi, eller juble over det som blir gitt dere” (57:22, 23). Det er uhensiktsmessig og direkte skadelig å la seg rive med av følelser som ikke er relatert til religion, fordi disse forringer menneskenes evne til å nærme seg Gud. Den som makter å se utover de midlertidige lidelser jordelivet medfører, samt å takle disse med langmod og stoisme, vil for hver hendelse finne seg selv bedre rustet for den neste, og nærmere i kontakt med religionen, beskrevet hos Mustafa Mahmoud som

la religion de la modération et du juste milieu, non pas le monachisme ou le suicide, ni l’avidité et la recherche effrénée des désirs. ... L’homme sera sauvé de la domination de son âme et celle des autres, pour que personne n’aura sur lui une quelconque souveraineté. Et c’est là la liberté, c’est-à-dire de se libérer de tous les désirs. (2004, 98)

Ṣabr som ideal er høyt skattet i Islam. Det er vanskelig å gi noen fullgod oversettelse til norsk; i denne sammenheng vil uttrykket innebære selvkontroll, utholdenhet, standhaftighet langmod, tålmod og stoisme. I dette ligger at man klarer å beholde fatningen når man gjennomgår en vanskelig tid. I de avsnitt i Koranen som omhandler religionskrigene på profetens tid, vil *ṣabr* best kunne oversettes med *standhaftighet*. Denne oversettelsen bærer i seg en noe mer aktiv klang, idet den forutsetter vedvarende standhaftighet i kampen mot de vantro: ”Eller regnet dere med å gå inn i Paradis før Gud kjenner til hvem av dere som har kjempet, og de standhaftige blant dere? Dere ønsket dere døden før dere stod ovenfor den; nå har dere sett den med egne øyne” (3:142–143).

Man ser her den islamske tendens til å anta at mennesket skal settes på harde prøver før det avgjøres om han slippes inn i Paradis. I sammenheng med verset ovenfor gjelder prøven til hvilken grad man er villig til å kjempe – og dø – for Islam. Denne holdningen gjenfinnes gjennom hele Koranen, skjønt med andre betydningsnyanser av *ṣabr*, hvor prøvelsene ikke nødvendigvis må tolkes som oppfordring til kamp, men snarere som en oppfordring til å heve tålegrensen for lidelse. Alt som rammer mennesket er forordnet av Gud for å herde hans sjel til utholdenhet og stille aksept, og venne ham av med å klage sin nød over jordelivets forgjengelige trivialiteter. Slik hjelper Gud mennesket mot Paradis; ved å sende ham prøvelser, og ved å gi ham muligheten til å *takle* prøvelser, sikres de tålmodige, de standhaftige og de langmodige (*al-ṣābirīn*) ved sin urokkelige tillit inntreden i Paradis.

I oppfattelsen av *ṣabr* som en egenskap av passiv og stoisk karakter, uunnværlig i muslimens møte med livets smertefulle tildragelser, snarere enn preget av religionskrigerens aggressive pågåenhet, vil følgende oversettelser muligens gi et klarere bilde av *ṣabr* og dets nyanser slik de omtales i denne oppgaven: *tålmod, overbærenhet, avbalanserhet, fasthet, urokkelighet, standhaftighet, selvkontroll, utholdenhet*.¹²

I tillegg finnes det i *Encyclopaedia of Islam* (1995, 8: 685–87) et stort utvalg definisjoner. Disse gir en ide om hvilket bredt spekter av betydningsforskjeller som kommer til syne i arbeidet med arabiske begreper,

which often point rather to the fertility of imagination than give an exhaustive exposition of the idea. ... “The gulping down of bitterness without making a wry face” ... ; “the refraining from unpermitted things, silence in suffering blows of fate, showing oneself rich when poverty settles in the courts of subsistence”; ... “*ṣabr* consists in welcoming illness as if it were health; steadfastness in God and meeting His blows with a good countenance and equanimity” ...; and “*ṣabr* is not to distinguish between the condition of grace and that of trial, in peace of spirit in both; *taṣabbur* is calm under blows, while one feels the heavy trial.”

Å besitte *ṣabr* innebærer å kontrollere sine impulser, forbli standhaftig i motgang og bære sine sorger med verdighet, og aldri, som tidligere beskrevet, å miste troen på Guds nåde.

I tillegg finnes i *ṣabr* vissheten om at Gud alltid har sine grunner for å la menneskene lide. Lidelsen, og reaksjonen på lidelsen, blir som sagt en test, ikke først og fremst i utholdenhet, men i tro. Ingen ulykke eller sorg inntreffer uten de som Gud har forordnet; derfor skal menneskene ikke syke hen i fortvilelse.

Utgangspunktet for teorien om *ṣabr* finnes i oppfatningen om at det i mennesket befinner seg to stridende impulser; impulser drevet av begjær, og dragingen mot religionen. Disse to vil for alltid være i konflikt med hverandre, og det er menneskets ansvar å undertrykke sine primitive jordiske impulser til fordel for religionen. For å kunne mestre dette, er det nødvendig å ta i bruk stor grad av selvkontroll. Da den menneskelige vilje ideelt skal være et speilbilde av den guddommelige, er *ṣabr* helt avgjørende for å løsrive seg fra de forledende jordiske lyster. Menneskene er de eneste vesener for hvem *ṣabr* er påkrevd, fordi *deres* indre alene preges av et problemfylt motsetningsforhold mellom disse to vidt forskjellige impulser. Mens dyrene totalt domineres av sitt begjær og animalske instinkter, er englene på sin side allerede fylt opp av guddommelig lengten. Ingen jordisk impuls har kontroll over dem, derfor er det ikke nødvendig å undertrykke den ved hjelp av *ṣabr*.

¹² Forf. overs. fra Wehrs (1994, 585) engelske oversettelse av *ṣabr*.

Selvkontroll og standhaftighet er dermed egenskaper som verdsettes særdeles høyt i Koranen: ”Sannelig, mennesket kommer til kort, unntatt er de som tror og lever rettskaffent, og som oppfordrer hverandre til å leve etter sannhet, og standhaftig tålmod” (103:2–3).

Jordelivet er, ifølge Islam, ikke annet enn en eksamen; en lang rekke prøvelser – og fristelser – menneskene må gjennom for å vise seg verdige til Guds velbehag og gunst. Her er tålmod, utholdenhet og standhaftighet avgjørende egenskaper; i *ṣabr* finnes ”nøkkelen til lidelsens opphør”¹³. Prinsippfasthet og kontinuitet i tro er viktige egenskaper for muslimen. Islam skal ikke tilpasses menneskets øyeblikksbehov. Å miste troen på Guds nåde når motgang rammer, regnes for alvorlig i Islam, siden dette kan settes i sammenheng med vantro (*kufir*). Like alvorlig står det til med den som vender seg til Gud kun i sine mørkeste timer, siden denne har vist utakknemlighet (igjen *kufir*) og likegyldig ovenfor de goder Gud fra før har velsignet ham med. ”Når ulykke rammer mennesket, påkaller han Herren i angrende botferdighet, men når Han skjenker ham en velsignelse glemmer han hva han tidligere bad om ...”(39:8). Uvitenhet og arroganse stilt ovenfor Guds velsignelser er en vederstyggelig egenskap; dette temaet går igjen flere steder med mer eller mindre samme ordlyd: ”Når ulykke rammer mennesket, påkaller han oss; så, når Vi skjenker ham av Vår velsignelse, sier han, ’Dette er gitt meg på grunn av [min egen] kunnskap’. Nei, dette er en prøvelse, men de fleste av dem vet ikke” (39:49).

Like ignorant er den som vender seg bort fra Gud i sine mørkeste stunder, fordi han ikke makter å innse at Guds hensikt med å la ham gjennomgå prøvelser overgår hans fatteevne: ”Hvis Vi gir mennesket av nåde, for så å trekke den tilbake; sannelig!, han fortviler og er utakknemlig” (11:9).

Det kommer frem ovenfor at en som vender seg til Gud bare i harde tider, eller som mister troen på ham, ansees som svak, og at det er sannsynlig at han vil glemme Guds velsignelser så snart prøvelsene opphører. Islam krever konsekvent underkastelse. Det kreves av muslimen at han alltid respekterer Guds vilje og at hans tro forblir fast gjennom hele livet. Forestillingen om Gud skal utgjøre muslimens bevissthet. Og vissheten om at Gud er ufeilbarlig og aldri skal *klandres* for menneskenes motgang skal ikke rokkes ved: ”Det som møter deg av godt er Guds verk. Det som overgår deg av ondt er ditt eget verk” (4:79). Koranen fremholder at Gud vet hva som skjuler seg i menneskenes hjerter. Når regnskapet skal gjøres opp belønnes den gudfryktige,

¹³ *Al-ṣabr miftāḥ al-faraj*.

han, som tilber hengivent gjennom nattens timer, på kne eller stående, i aktsom visshet om det kommende liv, håpende på Herrens nåde. Si, er de like, som vet og som ikke vet? Det er de som er velsignet med forstand som viser ettertanke. Si, O mine tjenere som tror, frykt deres Herre. Det gode kommer til dem som gjør det gode i denne verden. Guds jord er vid; de standhaftige skal lønnes uten grenser. (39:9, 10)

I suren om Josef (*Sūrat Yūsuf*) finner man et eksempel på *ṣabr* i en mer skjønnlitterær form. Jakob sørger over sin forlenget forsvunne sønn, men gir ikke opp håpet og troen på Guds nåde:

”Kanskje Gud vil bringe dem alle til meg; han er i sannhet den som vet, den vise.” Og han vendte seg bort fra dem, og sa: ”Hvor jeg sørger over Josef!” Og hans øyne hvitnet av sorg, og han hensank i stille melankoli. De sa: ”Ved Gud! Du slutter ikke å tenke på Josef før du når siste stadium av sykdom, eller før du dør!” Han sa: ”Jeg klager over det som rammer meg kun til Gud, og jeg vet fra Gud hva dere ikke vet. Mine sønner; gå og gjør undersøkelser om Josef og hans bror, og gi aldri opp håpet om Guds lindrende nåde; sannlig, ingen fortviler over Guds lindrende nåde, uten de som ikke tror.” (12:83–87)

Jakobs tålmod og standhaftige tillit til Gud utgjør et essensielt budskap i denne beretningen. Selv om “hans øyne hvitnet av sorg” – sorgen har blindet ham – og han i årevis har ventet uten resultat, forblir han fast i troen på “Guds lindrende nåde”; siden bare den vantro mister håpet.

Og til sist bærer hans tålmodighet – *ṣabr* – frukter. Josef kommer tilbake, og skjorten hans kastes over Jakobs ansikt. Slik blir Jakob igjen seende; Gud har belønnet hans utholdenhet og klippefaste tro.

Nå skal det understrekes at standhaftighet og gudsfrykt ikke nødvendigvis fører til belønning i det *jordiske* liv. De tålmodige, de langmodige og de standhaftige skal få sin lønn i himmelen; en fremtidsutsikt som uten tvil hjelper muslimeren å utholde mange prøvelser. En nærmest poetisk beskrivelse av *ṣabr* finnes i Muḥammad al-Ghazālīs (2004) *Muslimens dyder (Khuluq al-muslim)*, hvor denne egenskapen er viet et kapittel.

Nødvendigheten av *ṣabr* forklares ikke med utsikten til belønning i dette liv, men i det neste. I tillegg vektlegges det psykologiske aspektet; det gunstige i stoisme og avbalansert, en sjelelig herding som for hver gang den utføres styrker mennesket og klargjør det for neste lammende slag. Deler av dette fortjener oversettelse, da det etter min mening makter å favne hele begrepsaspektet inkorporert i *ṣabr*:

Når problemene mangedobles, og utgangsmulighetene innsnevres, når vanskelighetene tårner seg opp og deres netter trekker i langdrag, er tålmod alene det som utstråler et beskyttende lys for muslimeren og holder ham fra å famle i blinde, og som sørger for guddommelig rettledning til vern mot håpløshet og fortvilelse.

Tålmodet er en moralsk dyd som er nødvendig for muslimeren, i det guddommelige og det verdslige, på hvilken han definitivt vil bygge sine handlinger og sine håp, med mindre han bare er en lettlivet spøkefugl.

Han [muslimen] må lære seg selv å bære det fryktelige uten klage, og å forvente løsninger hvor usannsynlig det enn måtte virke, og å konfrontere sine ansvar hvor tyngende de enn måtte være, med rent hjerte og med innsikt og fornuft som ingen sorg eller frykt kan rukke ved. Han må forbli tillitsfull og prinsippfast, og ikke la seg skremme av mørke skyer som kommer til syne i horisonten, selv om flere og flere kommer til; men forbli i vissheten om at tegnene på klarvær utvilsomt vil komme, og om det kloke i å vente i ro og overbevisning. Gud har understreket at det som rammer menneskene er uunngåelig, slik at de kan forberede seg på de slag livet ventelig vil gi, og ikke overrumples av det uventede, men bøye seg for det: ”Vi skal visselig prøve dere, så at Vi kjenner de blant dere som anstrenger seg, og de som er standhaftige, og sette deres gjøren og laden på prøve” (47:31). Det er i overensstemmelse med poetens tale:

Vi kjente Nettene før de senkedes
Slik fattes det som rammer!

Det er ingen tvil om at en forklart visjon og full forberedelse kommer mennesket til gode og hjelper ham å styre sine affærer. Den Opphøyde sa: ”Hvis dere er standhaftige og gudfryktige vil dette være avgjørende” (3:186).

Tålmod og standhaftig langmod baserer seg på to essensielle grunnleggende sannheter. Når det gjelder den første, er den relatert til jordelivet og dets *natur*. Gud har ikke skapt det i etterlivets uforanderlige bilde, men gjort det til et sted for prøvelse og eksaminering. Tiden menneskene tilbringer [på jorden] er en uavbrutt kjede av erfaringer; han går fra den ene prøvelse til den andre, og hver eksamen er totalt forskjellig fra den foregående, hvilket vil si at mennesket prøves ved en ting og så dets motsetning, slik et stykke jern først smeltes i ilden for så å kastes i vann, og liknende. Salomon viste stor klokskap og innsikt i jordelivets natur da han ble skjenket en overveldende makt[posisjon] og sa: ”Dette er av min Guds nåde, for å prøve meg, om jeg er takknemlig eller utakknemlig: Den som er takknemlig gagnar seg selv ved takknemlighet, og den som er utakknemlig – Herren er uavhengig, nobel” (27:40).

Det er uklart hvilke grunner som ligger bak prøvelse gjennom sorger; så det beste er å innse at de roller menneskene er tildelt i livet er som en hær trent til å kjempe; noen av divisjonene er beordret å kjempe inntil døden, for å redde de andre divisjonene. Og når de resterende divisjonene blir reddet, kastes de ut på nye slagmarker, utformet av ledelsen etter prinsippet om det best mulige utfall. Enkeltindividets synspunkt på disse stormfulle prøvelsene kommer ikke til uttrykk, fordi affæren er for omfattende til å ta hensyn til et enkelt individs eksistens.

Og slik har skjebnen for noen mennesker forordnet prøvelser av en type som kanskje ender med deres ødeleggelse. Individet har ikke annet valg enn å møte den kommende prøvelsen med langmodig underkastelse. Og så lenge livet er en eksamen; la oss gjøre vårt ytterste for å lykkes i den. (2004, 130–31)

Teorien om at livet er en eksamen; hvis utfall åpner eller stenger porten til Paradis, er helt grunnleggende i Islam. Like grunnleggende feil og ulogisk blir *selvmord* i denne sammenhengen, fordi handlingen bryter med Islams hele teologiske og filosofiske rammeverk – ikke bare på grunn av forbudet mot å ta liv, men også på grunn av de idealer som former Islam som religion. I denne sammenhengen blir selvmord som handling ikke bare en forbrytelse; den vitner om utakknemlighet, ignoranse og mangel på utholdenhet og standhaftighet. Denne mangelen innebærer en *tvil* når det gjelder Guds ord og de egenskaper

han har ordinert som ideelle; og tvil vedrørende Guds ord er svært alvorlig. For der det ikke er rom for tvil; hva er tvil, om ikke vantroens foreløper?

Livets eksamen innebærer ikke nedtegnet tale eller spesifikke doktriner. Den innebærer de lidelser som invaderer sjelen og åpner en vei av frykt og beven. Den innebærer paradoksene som gjør at verden fyller hundemager med fordøyelsesbesvær, mens de rettskafne og rettferdige sløves på tom mage, og de ugjerninger som får noen til påkalle det guddommelige, mens andre dør i kampen for å forsvare sine urettmessig tilegnede rettigheter. Fra skapelsens begynnelse og frem til i dag; [jorde]livet har en trist historie! (Ibid., 131)

Menneskene har aldri blitt lovet noen rosenhage utenfor Paradis. Jordelivet er skapt i støv og torner; det er nødvendig å erkjenne menneskets ufullkommenhet, samfunnets skjevhet og det tilsynelatende irrasjonelles uforanderlighet. Slik, gjennom øvelse, herdes sjelen, og heves over dette forgjengelige, inn i en sfære nærmere den guddommelige.

Hva angår den andre sannheten, har den sammenheng med troens natur. Troen er forbindelsesleddet mellom mennesket og Gud. Vennskapsbåndene mellom mennesker vokser seg ikke sterkere uten ved dagenes gang og nettenes omskiftelighet og tildragelsers mangfoldighet.

Slik er også troen, sikkert er det at dens forbindelsesledd underlegges en test som klargjør graden av tro; slik at dens gode eller dens falske natur avdekkes.

Den Sublime sa: ”Tror mennesker de vil bli latt i fred ved å si; vi tror; uten å settes på prøve? Vi har satt de før dere på prøve, og Gud vil visselig kjenne til de som er sanndruelige, og de som er løgnere” (29:2,3).

Det er ingen tvil om at Guds visdom omfatter det ytre og det indre av alle ting, og at denne prøvelsen ikke bidrar med noe nytt til det guddommelige, hos ham ligger fatteevnen av alle menneskers begynnelse og slutt. Mennesket dømmes imidlertid ikke etter hva som er Guds kunnskap, men etter sine personlige handlinger.

Og når noen misgjerningsmenn nekter for de vederstyggeligheter de har begått; hvordan reises så bevis mot dem, annet enn ved eksaminasjon av deres sansers vitnemål og deres lemmers tale? (Ibid., 132)

Mennesket dømmes ikke ut fra guddommelige normer fordi de selv ikke har forutsetninger for å forstå dem. De dømmes etter sine velgjerninger og misgjerninger på jorden; gjerninger hvis konsekvenser de har full forutsetning for å forstå og forutse, siden Koranen, eller Skillet (mellom godt og ondt, forbudt og tillatt), inneholder all den kunnskap som er nødvendig i menneskets streben etter å behage Gud.

På disse to sannhetene baserer tålmodet seg, og det er på grunnlag av disse to religionen *forutsetter* tålmod, skjønt mennesket, i hvis natur det ligger å ignorere det åpenbare, blir perpleks når vanskeligheter møter ham, og skriker opp når smerter rammer ham. ... Og når han er såret, eller knust av skuffelse, eller katastrofen rammer ham, da synes verden, vid som den er, å snevres inn rundt ham; og dagene, utallige og foranderlige som de er, kvelende like. Og han forsøker å unnsnippe tilstanden på et øyeblikk; dette forsøket lykkes sjelden, fordi det går imot religionens og jordelivets natur. Det beste for muslimen er å lære seg opp til langmod og tålmod; siden den Sublime sa: ”Mennesket er skapt av hast. Jeg vil snart nok åpenbare mine tegn; be meg ikke foregripe dem” (21:37). (al-Ghazālī 2004, 132)

Slik kan *ṣabr* defineres som en av de edleste egenskaper Gud har velsignet mennesket med; moralsk standhaftighet, stoisisme og derav evnen til å motstå håpløshet og fortvilelse hjelper mennesket gjennom det jordiske liv ”av støv og torner” før han skal dømmes av sin skaper: ”Hver sjel skal smake døden; Vi setter dere på prøve med det onde og det gode som prøvelser. Til Oss bringes dere tilbake” (21:35).

Krek for Guds åsyn

”Den som er takknemlig, takker til beste for sin egen sjel, og den som er utakknemlig – min Gud er verdig i sin selvtilstrekkelighet” (27:40). I sterk kontrast til lovprisningen av dydene *shukr* og *ṣabr* står fordømmelsen av utakknemlighet, avgudsdyrking og hykleri. Disse er synder som går direkte *mot* Guds ord; hvilket innebærer en koranisk garanti for et eviglangt opphold i Helvete. De regnes for langt verre enn mord, hvilket kommer til syne i fremstillingen av skillene mellom de fortaptes rang i Helvete. Denne fremstillingen blir gjengitt senere i oppgaven.

Det finnes på arabisk en interessant språklig sammenheng mellom uttrykkene ”vantro” og ”utakknemlighet”. Det er enighet om at vantro (*kufir*), hyklen av tro (*nifāq*) og polyteisme (*shirk*) er de absolutt verste syndene et menneske kan begå. Det er spesielt de to førstnevnte som er interessante i oppgavekonteksten. Ser man på oversettelsen av *kufir*, vil man finne en betydning som er langt mer kompleks og flertydig enn det norske uttrykket ”vantro” innebærer. Mens *kufir* normalt brukes for å definere begreper som ”vantro” eller ”ikke-tro”, har det også forbindelse med ”blasfemi”, ”hybris” og ”*utakknemlighet*”. Fordi Islam i så stor grad baserer seg på prinsippet om å underkaste seg Gud og takke for hans velsignelser, vil den utakknemlige uunnngåelig forbindes med en vantro, en *kāfir*. Og dette er, som eksplisitt uttrykt i Koranen, meget alvorlig: ”De verste krek for Guds åsyn er de vantro, som ikke tror” (8:55).

Det må selvsagt taes i betraktning at vers som dette har sin opprinnelse i en tid preget av religionskrig og islamsk ekspansjon, hvor voldsbruk og livlig skremselspropaganda var allment godkjente midler for å innføre tro.

Det synes likevel svært sannsynlig, ettersom ideen om *kufir* er universell i Islam, at begrepet ikke mistet sin betydning ettersom Islam vant frem, men snarere har forblitt i den muslimske mentalitet som et bilde på alt ondt. Vers omhandlende begrepet *kafara* (å være, bli en vantro, en utakknemlig) og dets avledninger (verbformer, verbalsubstantiver, flertallsformer osv) utgjør en ikke ubetydelig del av Koranen. Ved konsultasjon av koraniske oppslagsverk ser man at muslimenes hellige bok inneholder mer enn 500 referanser til *kafara*

(‘Abd al-Bāqī 1994, 769–78). Samtidig er antallet referanser til begrepet *shakara* (å takke, å være takknemlig) langt lavere, rundt 70 (Ibid., 489–91). Videre diskusjon rundt fokuset på dårlige egenskaper sammenliknet med fokuset på de gode faller utenfor rammene av denne oppgaven.

Klein (1985) ser at underkastelse ikke bare følger graden av tro, men at underkastelse, eller fravær av denne, i seg selv påvirker graden av tro: “It [faith] also increases by man’s obedience to the will of God and decreases by his obedience to the same. ... Infidelity is the contrary of faith and consists in disbelieving anything the Prophet has taught as necessarily to believe” (1985, 43).

Videre ser han at denne strenge definisjonen på en *kāfir* utelukker at en muslim kan kalles vantro. Det finnes imidlertid mange forskjellige tilnærminger til definisjonen av en vantro; avhengig av religiøse preferanser:

As every sect in Islam agrees that infidelity means the contrary of faith, there are various opinions as to the exact meaning of infidelity. Those who consider faith as consisting in the knowledge of God, naturally say that infidelity consists in ignorance concerning God. Those who describe faith as obedience, say that infidelity consists in disobedience to the will of God. ... The believer who commits a deadly sin [murder, adultery etc] is therefore:

- 1) According to the orthodox doctrine still a believer, but impious
- 2) According to the Khawārij an infidel
- 3) According to Hasanu’l Baria, a hypocrite. (Klein 1985, 44)

Selvmord er en handling som strider klart mot det Gud har forordnet. Det er en *utakknemlig* handling; en avskrivelse av Guds omnipotens, og vil derfor kunne knyttes tett opp til vantro.

Mot slutten av del 2.2 vil det imidlertid komme frem en betydningsforskjell som ifølge Islam er med på å bestemme en selvmorders skjebne i det neste liv. Det dreier seg om på den ene siden å *utføre* en forbudt handling, og på den andre siden *erklære den for tillatt*. Sistnevnte anses som langt mer alvorlig enn førstnevnte, den er direkte forbundet med både *kufir* og *nifāq*, og fører uten tvil til et eviglangt opphold i Ilden.

”Den ruinerte”

Det finnes i Islam ingen unnskyldning for å begå selvmord. Man kan, ved tolkning, finne spor av rettferdiggjøring, og den psykisk syke vil, som det kommer frem i del 2.4, være unntatt fordømmelse og eventuell strafferettslig forfølgelse, skulle hans selvmordsforsøk mislykkes. Men ved selvmord grunnet for eksempel ”sosial død” økonomisk ruin eller frykt for rettslig

forfølgelse, vil avdødes ettermæle være tilsmusset – såfremt psykisk sykdom eller mental ubalanse ikke kan påvises.

Det faktum at menneskene ikke skal klage sin nød over livets praktiske eller økonomiske problemer kommer også klart til syne i en av Profetens uttalelser, omhandlende ”den ruinerte”. Avsnittet nedenfor finnes hos Muslim og al-Tirmidhī og benyttes av °Amr Khālid (2002, 14) for å illustrere ”Den vederstyggeligste natur – den ruinerte”:

”Vet dere hva det vil si å være ruinert?” Og de sa: ”Den ruinerte av oss er den som ikke en dirham og ingen eiendeler har.” Han sa: ”Den ruinerte av mitt folk er den som kommer på Dommens Dag med bønn, og faste, og donasjoner til de fattige; men han kommer og han har forbannet én, og talt nedlatende om én, og brukt av midlene tilhørende én, og slått én, og spilt éns blod; da gis denne av hans velgjerninger, så dette blir dennes velgjerninger. Hans velgjerninger utviskes før hans regnskap er gjort opp, og disse andres synder vil bli tatt fra dem og pålagt ham før han plasseres i Ilden.” (Muslim, *ḥadīth* nummer 6522 og al-Tirmidhī, *ḥadīth* nummer 2418)

Det er graden av tro og gode gjerninger som avgjør om et menneske er ”ruinert”, ikke størrelsen på hans formue eller gjeld. Viktigheten av å utføre gode gjerninger kommer klart frem i Koranen, og settes her opp mot det å bidra til sin egen undergang: “Styrt dere ikke ned i ødeleggelse med egne hender, men gjør det gode; Gud elsker de som gjør godt” (2:195). Selvmord grunnet økonomiske eller sosiale vanskeligheter kan ikke rettfærdiggjøres. Ved å begå selvmord viser man manglende respekt for Gud og hans rettledning om å søke hjelp i ”tålmod og bønn; Gud er med de tålmodige” (2:152).

Begravelsesbønn og helvetes tidsregning

De aller fleste muslimer jeg kom i kontakt med i Marokko syntes å være av den oppfatning at begravelsesbønnen (*ṣalāt al-janāza*) ikke blir forrettet over en person som har tatt sitt eget liv. Jeg var imidlertid ikke i stand til å finne konkrete eksempler på imamer som har nektet å forrette begravelsesbønn. Ved gjennomgang av Profetens *sunna* og senere fortolkeres holdninger til problemet ser det ut til å eksistere en gjennomgående *motvilje* mot konsekvent å avstå fra bønn over en avdød muslim. Dette kan forklares med oppfatningen om at enhver troende har rett til å få begravelsesbønnen forrettet over seg, siden begravelsesbønnen er en kollektiv plikt (*farḍ kifāʿī*) – en handling som ikke kreves utført av alle, men som ansees som oppfylt så lenge noen utfører den.

Rosenthal kommer så vidt inn på problemet, og beskriver meningsforskjeller blant muslimske fortolkere (1946, 245), uten å gå videre grundig inn på bakgrunnen for uenigheten.

Det finnes mange overleveringer som omhandler Muhammeds nei til å forrette begravelsebønnen. En oversettelse synes hensiktsmessig for å klargjøre problemstillingen. Al-Tirmidhī gjengir hendelsen slik:

En mann hadde tatt livet av seg, og profeten (SAWS) bad ikke for ham. ... Dette er en god *ḥadīth* (*ḥadīth ḥasan*), og de lærde har vært uenige med hensyn til denne. Noen av dem uttalte: Det skal bes for enhver som bad til al-Qibla, og for selvmorderen. ... Mens Aḥmad uttalte: Imamen skal ikke be for selvmorderen; noen andre enn ham skal gjøre det. (al-Tirmidhī 1994, *Kitāb al-janā'iz*, *ḥadīth* 1070)

Forklaringen på denne tilsynelatende selvmotsigende holdningen – bønnen skal forrettes, men ikke av imamen – finnes ved ettersyn av andre versjoner av den samme hendelsen.

Fatwaen gjengitt nedenfor understreker at profetens *følgesvenner* bad for avdøde. Enhver muslim skal søke å etterstrebe profetens holdninger og handlinger; dette gjelder i særlig grad for imamene. Ved å avstå fra bønn, men på samme tid ikke å forhindre andre fra å forrette den, har man til en viss grad ”sikret seg” mot en handling som muligens ville stride mot profetens eksempel. I bekreftelsen av at noen, om ikke profeten selv, bad for avdøde, finnes argumentet for at bønn er en kollektiv plikt (se ovenfor). Ambivalensen i profetens handling og de tolkninger den har avstedkommet blir enda tydeligere hvis man ser på en hendelse beskrevet blant annet hos al-Tirmidhī. Det skal nevnes at beskrivelsen av hendelsen følger umiddelbart etter avsnittet om hva som skjer med selvmorderen.

Her dreide det seg om en mann som skyldte penger da han døde. I slike tilfeller ville profeten undersøke *status quo* før han avgjorde spørsmålet om bønn: ”Når det ble bragt til Profeten en avdød mann som var skyldig penger, spurte han: ’Har hans gjeld blitt gjort opp?’ Hvis han ble fortalt at gjelden var tatt hånd om, bad han for ham. Og hvis ikke, sa han til muslimene: ‘Be for deres venn’ (al-Tirmidhī 1994, *Kitāb al-janā'iz*, *ḥadīth* 1072).

Det å være skyldig penger ansees naturlig nok langt mindre alvorlig enn å begå selvmord. Det er likevel interessant å merke seg denne dobbeltheten i profetens handlinger; i det at han selv ikke ønsker å be, men samtidig oppfordrer andre til å gjøre det, finner man både fordømmelse og aksept av avdøde. I overleveringene ”bønn over selvmorderen”, finner man ingen slik oppfordring fra profetens side. På den annen side forbyr han ikke følgesvennene å be for ham. Hvis man ser på graden av fordømmelse uttrykt i profetens uttalelser og hans avståelse fra bønn, finner man at selvmord er svært alvorlig. Likevel overgår denne fordømmelsen ikke det direkte koraniske forbud mot bønn for *hyklerne* – de som i den opprinnelige kontekst hevdet å kjempe for Islam, men som, når timen kom, trakk seg unna i feighet: ”Og be aldri for noen av disse som er død, og stå ikke ved hans grav, sannelig; de fornektet Gud og Hans sendebud og døde som gudløse overløpere” (9:84).

I en analogisk begrepsrekke vil en *munāfiq* kunne tolkes som en som hykler Islam, men ikke har tro i sitt hjerte, eller som i det kritiske øyeblikk vender seg bort fra Gud. Denne oppfatningen kan i ytterste konsekvens brukes i fordømmelsen av den som begår selvmord, siden det er ved *ṣabr* og *shukr* muslimen etterstreber det islamske ideal; *ikke* ved å gå imot Guds påbud og gjøre seg til dommer over egen død. Verset gjengitt ovenfor utgjør for øvrig det eneste *direkte forbud* mot å forrette begravelsebønn i Koranen.

Filosofen, juristen og legen Ibn Rushd (d. 1198) kommer inn på aspektet i sin rettleiding for muslimske lovkyndige (*Bidāyat al-mujtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*). Assosiasjonen mellom selvmord og mangel på tro fremkommer klart, idet man i en og samme overskrift sidestiller spørsmålet om begravelsebønn over en som har begått selvmord med behandlingen av de hvis tro er forvrengt, og av hyklerne:

Skal det bes over en som har tatt livet av seg, og for de hvis tro er forvrengt, og for hyklerne?

Når det gjelder den som har tatt livet av seg, er det forskjellige oppfatninger; noens syn er at han ikke skal bes over, mens andre tillater bønnen over ham. Blant de lærde finnes de som ikke tillot bønn over de som har begått alvorlige synder, og over de som misbruker sin makt, og over de hvis tro er forvrengt. Og dette er grunnen for uenigheten: Uenigheten angår bønn; når det gjelder heretikerne, bunner den i hvorvidt disse ved sin forvrengte tro skal kalles vantro. Den som anså dem for vantro etter den gamle tolkningen, tillot ikke bønn over dem. (1996, 43)

Her behandles den som begår selvmord under samme overskrift som hyklerne. Ser man på det *svært* eksplisitte Koranverset ovenfor, blir det klart at når selvmord behandles så å si i samme åndedrag som hykleri, levnes det liten tvil om at handlingen regnes som en av de verste et menneske kan begå.

Muhammeds fremgangsmåte konfrontert med spørsmålet om bønn synes uansett å ha båret frukter, all den tid selvmord fremdeles er et vanskelig tema i Islam. Denne fremgangsmåten er ikke kun et tegn på fordømmelse, men innebærer også stor grad av *diplomati*. Det er muligens dette senere fortolkere har søkt å etterstrebe i den moralske tilnærmingen til forrettelse av bønn. Denne etterstrebelser medfører kanskje på sin side vanskeligheter når det gjelder utformingen av praktiske prosedyrer. Profetens nei til å forrette bønn kan med god grunn tolkes som et effektivt avskrekkende eksempel – ved å avslå eliminerte han eventuelle spekulasjoner om hvorvidt han faktisk godkjente, for ikke å si applauderte, selvmord. I den ytterste konsekvens kan man si at profeten avverget en selvmordsbølge blant sine samtidige.

Når det gjelder *straff*, er det betegnende for Koranen at en ikke ubetydelig del av den er viet løfter og trusler om Ildens pine. Beskrivelser av brennende hete, sårvæske som drikke

og et foruroligende antall slanger og skorpioner maner frem grufulle bilder på den anger og selvbredelse de fortapte har i vente. Hvorfor underkastet man seg ikke mens man var levende og fremdeles hadde muligheten? Etter døden er det for sent å angre; på Dommens Dag blir alle synder opplest og veid på Guds vekt og ingen angrende omvendelse har lenger noen virkning. I avsnittet omhandlende *ṣabr* beskrives jordelivet blant annet som en eksamen – har man utført sin oppgave på jorden? Har man underkastet seg Guds vilje slik den er åpenbart?

Det har kommet frem at hensikten med begravelsebønn er å be Gud tilgi avdødes synder. Et nei til å forrette denne bønner vil kunne tolkes som at bønn synes uhensiktsmessig siden den døde sjel anses som evig fortapt. Helvete beskrives som de dømtes ”straffens bolig” etter at den guddommelige justis har talt. Straffen varierer; den kan være ”smertefull, ydmykende eller grusom. ... Det er ikke mulig for noe menneske å forestille seg den” (al-Mamlaka al-Maghribiyya 1990, 116).

Videre er den verste form for straff reservert ”den som tilbad avguder, eller den vantro, eller den som forsverget Sannheten og ikke trodde på den; derfor blir synderne blant de troende straffet så lenge Gud finner det for godt, og siden hentet ut av Ilden, siden ingen rettroende kan forbli der for evig.”

Gud løslater synderne blant muslimer etter det tidsrom han selv finner for godt. Helvete er delt inn i syv ”etasjer”, hvor de to nederste er reservert for avgudsdyrkere og hyklere. Definisjonen av ”hykler” (*munāfiq*) innebærer som nevnt den som hykler tilhørighet til Islam, men som er en vantro i sitt hjerte. Og for den vantro er det ikke håp: ”Sannelig; de som er vantro, og som forhindrer [mennesker å vandre] Guds vei, for så å dø som vantro; Gud vil ikke komme til å tilgi dem.”

Klein (1985, 108) fremholder at bare polyteisten (*al-mushrik*) og hykleren, den som *erklærer for tillatt det Gud har forbudt*, vil være evig fortapt. Dette fører i sin tur til et aspekt som ble tatt opp i tidligere i del 2.2, omhandlende vantro (*kufir*). Som det kommer frem av *fatwaen* gjengitt nedenfor er den som erklærer for tillatt det Gud har forbudt, per definisjon en vantro.

Dette vil medføre at å erklære en handling for tillatt er mer alvorlig enn utførelsen av handlingen. Slik ser man at å drepe noen uten gyldig grunn, er en alvorlig synd, mens å *erklære* drap uten gyldig grunn for tillatt, fører over i kategorien vantro. Det samme prinsippet gjelder for selvmord. Dette kan eksemplifiseres med at en muslim som, rett før han tar sitt

eget liv, fremsier *al-tawhīd*, og på forhånd ber om tilgivelse fordi han vet han er i ferd med å begå en stor synd, etter den tid Gud finner for godt vil bli løslatt fra Helvete.

Motsatt vil en muslim som i sitt hjerte mener at selvmord er tillatt, og som påberoper seg retten til utførelsen av det, defineres som en vantro som nekter å rette seg etter Guds påbud. Det kan synes merkelig at selvmordet som handling tillegges mindre relevans enn den *moralske tilnærmingen* til handlingen all den tid utfallet er det samme. Videre kan man argumentere med at å utføre handlingen er det samme som å erklære den for tillatt, fordi man ved utførelsen trosser Guds eksplisitte forbud. Her må man imidlertid ta i betraktning det islamske skyldprinsipp, som i høy grad vektlegger *mens rea* i tilskrivelse av skyld.

En av de mest kjente fortolkere av *ḥadīth*, Ibn Ḥajar (d.1449) behandler i *Fatḥ al-Bārī*, som er viet al-Bukhārīs *Ṣaḥīḥ*, både spørsmålet om begravelsesritualet og varigheten av oppholdet i Helvete for den som begår selvmord:

Avsnittet om hva som skjer med selvmorderen.

Ḥadīth 1363: ... ibn Ḍaḥḥāk, måtte Gud være fornøyd med ham, sa at Profeten (SAWS) sa: ”Den som sverger ved en tro annen enn Islam er med sikkerhet en løgner, og han er det han sverger ved, og den som dreper seg selv med et redskap av jern skal straffes med det i Helvete.”

Ḥadīth 1364: ...”En såret mann drepte seg selv, og Gud sa: Min tjener foregrep min bestemmelse ved å ta sin sjel i egne hender, og derfor har jeg forbudt ham Paradiset.”

Ḥadīth 1365: Abī Hurayra, måtte Gud være fornøyd med ham, sa at Profeten (SAWS) sa: ”Den som henger seg selv skal henge seg selv i Helvete, og den som stikker seg selv skal stikke seg selv i Helvete”

Ibn Rashīd ... ønsket å sidestille morderen med selvmorderen ... fordi siden selvmorderens synd som ikke skadet andre enn ham selv, innebar sterke trusler [om fortapelse], desto mer fortjente den som påførte andre skade, den samme skjebne. (Ibn Ḥajar 1986, 3: 268–69)

Også i denne teksten kommer det frem hvilket vanskelig spørsmål selvmordets problem har representert for de islamske lærde gjennom historien. Da det ikke finnes grunnlag for å ”dømme” en som har begått selvmord etter prinsippet om *taqlīd* – å anta et synspunkt på grunnlag av det tidligere lovkyndige har fastsatt – synes oppfatningen å være at denne må dømmes etter prinsippet om *ijtihād*; som oversatt hos Eggen lyder ”en metode for juridisk resonnement som bare kommer til anvendelse der en autoritativ tekst mangler” (2001, 16).

I slike tilfeller må de lærde resonnerer på bakgrunn av *uṣūl al-fiqh* – de fire fundamentaler som utgjør Islams rettskildelære: Koranen, Profetens *sunna*, analoge resonnementer (*qiyās*), og til sist på bakgrunn av graden av konsensus eller enighet (*ijmāʿ*) omkring behandlingen av problemet. Spørsmålet om bønn, og om hvilken skjebne som venter synderen etter døden, må dermed avgjøres individuelt, og avhenger i stor grad av hvordan

man velger å tolke *uṣūl al-fiqh*. Al-Bukhārīs ”obskurisering” av problemet er et talende eksempel, da dennes

vanlige fremgangsmåte når han tvilte på noe var å tolke det på en vag og obskur måte, som om han gjorde oppmerksom på [nødvendigheten av] en individuell og uavhengig fortolkning. ... I Jābir ibn Samuras *ḥadīth* fortelles det at ”Profeten (SAWS) ble bragt en mann som hadde drept seg selv med en dolk, og han forrettet ikke bønn over ham.” ... I al-Nasāʾīs overleveringer sies det at ”Hva angår meg, vil jeg ikke forrette bønn over ham.” Men dette poengteres ikke hos al-Bukhārī i fortolkningen hans. (Ibn Ḥajar 1986, 269)

Videre vises det til at det hos Muslim finnes en annen versjon av sitatet ”Den som henger seg selv skal henge seg selv i Helvete, og den som spidder seg selv skal spidde seg selv i Helvete” Denne har nedtegnet følgende versjon: ”Den som tar gift, og dreper seg selv, han skal ha giften i sin hånd og drikke den i Ilden for evig og alltid. Og den som kaster seg utfor et fjell, og dreper seg selv, han skal kaste seg utfor i Ilden for evig og alltid.” (Muslim, *ḥadīth* nummer 1.454, sitert hos Ibn Ḥajar 1986, 269).

Det faktum at Muslim hadde en annen fremstilling av Profetens ytringer, har i høy grad problematisert den normgivende tilnærming til selvmord i Islam. I Muslims tekst, fremholder Ibn Ḥajar, nevnes ikke hengning, og det er uenighet om hvorvidt uttalelsen om evigheten i Helvete skal taes bokstavelig:

De som støtter synet om at Syndens folk skal bli i Helvete for evig, besvares av Sunnimuslimene med denne motargumentasjonen: Dette tillegget er et forsøk på å forlede og illudere. ... versjonene har fastslått at de som erklærer at der ikke finnes noen gud uten Gud (*ahl al-tawḥīd*), straffes [for sin synd], for så å føres ut av Ilden, og ikke forblir der. Andre igjen påpeker at evigheten i Helvete gjelder den som erklærer det [selvmord] for tillatt; denne blir ved sin erklæring en vantro, og den vantro forblir med sikkerhet [i Helvete] ut evigheten. Det sies at hensikten med uttalelsen var av preventiv og avskrekkende art, og ikke skal tolkes bokstavelig. (1986, 269)¹⁴

Ved gjennomgang av disse tekstene finner man en relativt moderat tilnærming til problemstillingen omkring begravelserbønn. Det kan selvfølgelig argumenteres med at *grunnholdningen* til selvmord i seg selv er åpent fordømmende. Gjennom en overskrift å sidestille en person som har begått selvmord med en hykler og en vantro kan fortone seg hjerteløst og viser liten grad av medmenneskelighet. Det er allikevel avgjørende å være klar over forskjellen mellom *fordømmelse* og *dom*. Motviljen mot å dømme i Guds navn er klart tilstede. Koranen fastslår da også bestemt at dommen tilfaller Gud alene (se f.eks. 6:56; 6:62; 12:40; 12:67; og 28:70).

¹⁴ (Slike rapporteringer er som nevnt avhengig av analogiske resonnementer for normutledning til bruk i forskjellige situasjoner. Andrew Rippin og Jan Knappert viser at utsagnet om bruken av gift hos Abū Dāʾūd gjengis i en kontekst hvor Profeten forbød en lege å benytte frosker i tilberedelsen av medisin (Rippin og Knappert 1990). Dette har da også med en form for selvskading å gjøre, forårsaket av dårskap og uvitenhet.)

Til sist i dette avsnittet synes det hensiktsmessig å gjengi følgende *fatwaer* (*Markaz al-fatawī* 1999, *fatwa* nummer 2386¹⁵ og 5671¹⁶), som behandler nettopp spørsmålene om bønn og straff i forbindelse med selvmord. I denne teksten finner man store likhetstrekk med *Fath al-Bārī*:

Er bønn over *al-muntaḥir*¹⁷ tillatt?

Lovet være Gud og velsignelser og fred over Guds profet og hans slekt og hans følgesvenner, nå til vårt tema: Det er fastslått i Imam Muslims *Ṣaḥiḥ* ... ”Det ble bragt til Profeten (SAWS), en mann som hadde drept seg selv med en bredegget pil¹⁸, og han bad ikke for ham.”...

Imam al-Nawawī, måtte Gud være ham nådig, sa: Denne rapporten inneholder bevis for de som sier at den som begår selvmord ikke skal bes for, fordi han har syndet. ... Men de fleste teologiske skoler ... har uttalt at han skal bes for, og deres tilsvarende svar til denne rapporten er at Profeten (SAWS) unnlot å be for ham å avskrekke andre fra å begå en liknende handling; og at følgesvennene bad for ham. Så siterer al-Nawawī dommeren °Ayyāds tale: ”De fleste lærdes ideologiske standpunkt sier at bønn skal forrettes over enhver muslim, den som har blitt straffet med piskan, den som har blitt stenet til døde, selvmorderen og barn fra en utenomekteskapelig affære,” og at Mālik og hans likes [uttalelser om at] imamen unngår å be for den som har blitt straffet med døden, og at *ahl al-faḍl* ikke ber for de som har overskredet Islams forbud, har som formål en avskrekkende virkning. Konklusjonen er at den som dreper seg selv helst skal bes for, selv hvis han var tilregnelig og visste hva han sa og gjorde; men det er mer passende hvis han ikke var klar over hva han selv gjorde.

Selv om klare og vektige argumenter mot bønn føres opp, konkluderes det likevel med at det er mest passende at bønn forrettes. I konklusjonen ses tydelig nevnte motvilje mot å dømme i Guds sted, samt klare referanser til det islamske *mens rea*-prinsipp. Bønn er mer passende i de tilfeller hvor avdøde ikke visste hva han gjorde da han tok sitt eget liv. Aspektet om skyldfrihet ved psykisk sykdom eller sjelelig forvirring får konsekvenser for behandlingen av selvmord blant muslimer og vil bli ytterligere behandlet i del 2.4.

Den neste juridiske uttalelsen tar for seg spørsmålet om hvor lenge *al-muntaḥir* forblir i Helvete. Som beskrevet ovenfor er dette en kilde til uenighet og fordrer individuell tolkning da det ikke finnes noen klar normgivende kilde. Teksten er noe vag og en indikasjon på vanskelighetene med å benytte *ijtihād* i utformingen av en moralsk eller juridisk norm.

Det legges vekt på at straffen i etterlivet tilpasses det våpen man benyttet seg av for å ta sitt eget liv. Den ulykkelige møter den død han valgte, og gjenopplever den, gang på gang, i grenseløs pine. Uttrykket ”Den som lever ved sverdet skal dø ved sverdet” kan ses i sammenheng med dette etterlivets straffeprinsipp. Islam pålegger imidlertid en stadig

¹⁵ <http://www.islamweb.net.qa/ver2/Fatwa/ShowFatwa.php?lang=A&Id=2386&Option=Fatwald>

¹⁶ <http://islamweb.net/ver2/Fatwa/ShowFatwa.php?lang=A&Id=5671&Option=Fatwald>

¹⁷ Her, til forskjell fra i *ḥadīth*-litteraturen, brukes uttrykket *muntaḥir*, ikke *man qatala nafsahu* – et uttrykk som jo er mer åpent for tolkning.

¹⁸ *bi-mashāqīṣ*

vedvarende og gjentagende død, ved det ”sverd” som er blitt benyttet. Uenigheten omkring *varigheten* av denne straffen blir belyst ved å referere til forskjellige teologiske retninger innen Islam og deres respektive standpunkter:

Forblir *al-muntaḥir* i Helvete for evig, uten noen gang å bli hentet ut?

Lovet være Gud og velsignelser og fred over Guds profet og hans slekt og hans følgesvenner, nå til vårt tema:

Sannelig, *al-muntaḥir* – den som dreper seg selv – har begått en av de største blant de største synder, hvilken det [i Koranen] på det sterkeste advares mot. Den Sublime sa: ‘Drep ikke dere selv, Gud har i sannhet vært nådig mot dere.’ ... Og Profeten (SAWS) sa, slik det har blitt overlevert ... i forskjellige versjoner, fra Ibn Ḍaḥḥāk: ”Den som sverger ved en religion uten islam og lyver med hensikt, han er som det han sier, og den som dreper seg selv med et redskap av jern skal straffes med det i Helvete.”

Og fra Abū Hurayra, måtte Gud være fornøyd med ham, som sa: “Profeten (SAWS) sa: ”Den som henger seg selv skal henge seg selv i Helvete, og den som spidder seg selv skal spidde seg selv i Helvete.”

Når det gjelder hva som blir sagt om evigheten i Helvete, underbygges dette av Abū Hurayra hos Muslim. Rapporten sier [at profeten sa]: ”Den som dreper seg selv med et redskap av stål, for egen hånd, denne kommer til Helvete med redskapet i maven og blir der for evig og alltid. Og den som drikker gift, og dreper seg selv for egen hånd, skal drikke den i Helvete for evig og alltid. Og den som kaster seg utfor et fjell og dreper seg selv; han skal kaste seg utfor i Helvete for evig og alltid.”

Den som dreper seg selv har begått en stor urett og [en] av de største av de alvorligste synder unntatt å fornekte Guds eksistens, og avgudsdyrking; skjønt tillegget omhandlende evigheten i Helvete ikke har oppnådd konsensus [siden denne angivelig Abū Hurayras uttalelse ikke finnes hos andre overleverere], og siden Muslim ved nedtegnelsen av denne skiller seg fra al-Bukhārī [og dennes versjon]. Og her er det uenigheten omkring oppholdet i helvete for selvmorderen ble skapt. Khārijittene¹⁹ og Mu^ctazilittene²⁰ har anerkjent dette tillegget, og gjort det til bevis for sine påstander om at overtrederen ved sin synd vil forbli i Helvete.

Sunnimuslimene er enige om [et prinsipp] mellom disse rapportene og rapportene hvor det hevdes at den som erklærer “Det er ingen Gud uten den Ene og Muhammed er hans Profet” kommer til Paradis.

De fremholder også at Syndens folk blant muslimene ikke vil forbli i Helvete for evig. Sunnimuslimene har følgende svar angående tillegget hos Muslim:

- 1) Tillegget [i denne forbindelse] er oppspinn.
- 2) Dette [prinsippet om evigheten i Helvete] gjelder for dem som erklærer det forbudte tillatt, for ved å erklære noe for tillatt blir han ved denne sin erklæring en vantro. Og den vantro vil med sikkerhet forbli i Helvete.
- 3) Erklæringen om “evighet” i rapporteringen søker å forhindre og skremme og er uten bokstavelig betydning eller hensikt.
- 4) Det som sies i rapporteringen omhandler straff, men Gud viser nåde mot monoteistene og henter dem ut av Helvete på grunn av deres tro på Guds enhet. Alt arbeid med disse rapporteringene, både de det er usikkerhet omkring og de som er fastslåtte, bør tilnærmes i lys av dette.

¹⁹ Islams eldste religiøse sekt.

²⁰ Jfr. note 10.

5) Betydningen av å forbli i Helvete vil si å forbli så lenge Gud vil. Og avslutningen av denne doktrinen blir derved at Sunnimuslimene sier at Syndens folk blant muslimene ikke forblir i Helvete for evig og alltid; blant disse den som dreper seg selv og som er en *muntahir*. Og Gud vet best.

Dødsønsker som frarådd handling

”Gud! Jeg har blitt gammel, min styrke er svekket og min herd er spredt for alle vinder. Ta meg til deg før jeg forsømmer mine plikter og trår over mine grenser.”²¹

I den islamske rettsvitenskap (*fiqh*) finner man at alle handlinger, selv om det ikke dreier seg om kriminelle handlinger i ordets vanlige forstand, dømmes ut fra en kategorisering av handlingene etter hvilke holdninger Islam fremmer gjennom Koranen og Profetens *sunna*. Fem forskjellige islamske normer angir handlingenes moralske rangering:

Det ”påbudte” (*al-wājib*), som bønn; det ”anbefalte” (*al-mandūb*), som å gå til moskeen hver dag; det ”nøytrale/likegyldige” (*al-mubāḥ*), handlinger som er tillatte og som verken anerkjennes eller misbilliges, som å spise eller sove, det ”frarådde” (*al-makrūh*), handlinger som ikke er straffbare, men misbilliges, som å sove hele dagen under fastemånedens Ramadan; og til sist, kategorien omhandlende det ”forbudte” (*al-ḥarām*), alvorlige synder som det ikke finnes unnskyldning for.

Mens selvmord på bakgrunn av det som har kommet frem ovenfor, som handling ansees som helt forbudt (*ḥarām*), finner man at også ”dødsønsker” (omtalt i innledningen) kategoriseres som frarådd (*makrūh*) (al-Sayyid Sābiq 1991, 14).

Å lengte etter døden, det være seg grunnet sykdom, følelsesmessige kriser, fattigdom eller liknende, misbilliges fordi det indikerer utakknemlighet i stedet for *ṣabr*; selvkontroll, utholdenhet og tillit til Gud. Bønnen gjengitt i begynnelsen av avsnittet uttrykker likevel noe av det samme som i del 1 ble klassifisert som ”dødsønsker”. Her er det imidlertid *høy alder* kombinert med frykten for ikke å være i stand til å behage Gud som former begrunnelsen for ordlyden. Selv om ”dødsønsket” er til stede, kan dette ikke sammenliknes med suicidale tanker, fordi den diplomatiske ordlyden i bønningen avverger eventuelle assosiasjoner til misnøye mot Gud. Ønsket om å dø *før* man mislykkes i å utføre sine (religiøse) plikter kan sies å være basert på kravet om underkastelse, mens selvmord på den annen side strider klart imot det Gud har forordnet og nødvendigvis vil ansees som opposisjon mot religionen.

²¹ Ordlyden i Kalif ʿUmars bønn. Rapportert av Malik og gjengitt hos al-Sayyid Sābiq 1991, 13

”Dødsønsket” i bønner utgjør den troendes anstrengelser for å behage Gud, mens den som begår selvmord vet at han ved handlingen begår ”en synd blant de største synder” og ved sin selvforskyldte utgang fra dette liv vil straffes hardt i det neste.

2.3 ”Pennen er løftet for den gale”

Det ser ut til å være enighet i Islam om at den som befinner seg i en tilstand av sjelelig sykdom ikke kan klandres for sine handlinger. En logisk utledning blir derved at en person som tar sitt eget liv i en slik tilstand, ikke vil pådra seg Guds vrede fordi han ikke kan holdes ansvarlig for sine handlinger. Denne holdningen danner motvekt til de heller bombastiske sitater og uttalelser gjennom oppgaven forøvrig, som levner liten tvil angående straffen for den som tar skjebnen i sine egne hender. I Koranen fremholdes det at ”Verken en blind, en krøpling eller en syk trenger å gjøre seg noen bebreidelser” (24:61).

Skjønt det ikke direkte refereres til sykdom som påvirker sjelelivet, er det rimelig å tolke verset som gjeldende for de muslimer som av helsemessige årsaker er ute av stand til å utføre sine religiøse plikter og føre et liv i tråd med Islams påbud. Normutledning forbundet med aspekter av *sjelelig* sykdom ble da også utdypet av Profeten, som skal ha uttalt seg om ansvarsfritak for den som var syk på sinnet:

Avsnitt omhandlende den som ikke skal ilegges straff: ... ”Pennen er løftet for tre; for den sovende inntil han våkner, for barnet inntil det når ungdoms alder, og for den gale inntil han gjenvinner sin rasjonelle evne.” ... Og det har blitt fortalt: ... ”Og for gutten inntil han når puberteten.” (al-Tirmidhī 1994, *Kitāb al-ḥudūd*, *ḥadīth* 1428)

Verken den som regnes som sovende, sjelelig umoden eller mentalt forvirret kan dømmes for de synder de måtte begå så lenge deres tilstand vedvarer. Slik kan det utledes at den som har tatt sitt eget liv i en av disse tre tilstander, da særlig sistnevnte, vil bli tilgitt av Gud og slippe Helvetes straff.

Når det gjelder behandlingen av sjelelig sykdom, er det viktig å merke seg at islamsk medisin har en lang historie, også i behandlingen av mentale lidelser.

Der hvor medisin defineres som ”islamsk” ser Husain F. Nagamia (1995, 2) at denne har sin opprinnelse i

a body of knowledge of Medicine that was inherited by the Muslims in the early phase of Islamic History (40–247 AH/661–861 AD) from mostly Greek sources. ... This knowledge was not only to become translated into Arabic, the literary and scientific lingua franca of the time, but was to be expounded, assimilated, exhaustively added to and subsequently codified, and ‘islamicized’.

Ved å definere en lege eller en psykiater som ”islamsk” understrekes likeledes religionens påvirkning i utøvelsen av legeyrket, hvilket utgjør grunntanken om

the fundamental belief of a Muslim Physician that the organic body alone cannot manifest life being innate and devoid of a life force. That it was the instillation of this life force or *‘rūḥ’* which give its vibrance and vitality of spirit. ... It is the *‘rūḥ’* which descends from the Almighty to mix with the anatomic and physiologic body to make a complete human being.

”Profetens Medisin” (*al-Ṭibb al-nabawī*) utgjør en egen gren av *ḥadīth*. Her forentes aspekter av tradisjonell arabisk medisin med islamske doktriner. Irmeli Perho skriver i sin avhandling *The Prophet’s Medicine* at fortolkerne av *ḥadīth* også godtok oppfatningen av sjelelig eller mental sykdom (1995, 131).

De fleste skilte mellom kroppslige sykdommer (*amrād al-badan*) og ”sykdommer i hjertet” (*amrād al-qalb*); hvorav sistnevnte innebærer mentale lidelser. Oppfatningen om at sjelelig sykdom har sitt utspring i hjernen kom først tilsyne senere i islamsk middelaldermedisin (Dols 1984, 140).

Den koraniske betydning av *amrād al-qalb* innebærer de vantros manglende evne til å nærme seg Gud, og understreker de tydelige moralske elementer som kommer frem i Profetens Medisin. Mens man ellers i medisinsk vitenskap har vektlagt fysiologi, og senere hjernen som senter for sjelelig smerte, ser man at uttrykket *amrād al-qalb* foretrekkes fremfor den medisinske samtidslitteraturs *amrād al-nafs* (sjelelige sykdommer). Perho angir to årsaker for dette valget av formulering:

One is that *amrād al-qalb* can be considered to have Koranic authority, whereas *amrād al-nafs* – the term used by doctors of the Graeco-Islamic school – cannot. The other reason is the meaning of the word *qalb* in Muslim Mystical thinking. For the mystics *nafs* was the sensual soul, which drew man to the world of senses and opposed man’s desire to come closer to God. In contrast *qalb* was the organ of awareness of God. The heart reflected the light of God and had knowledge of God. The increase of the heart’s knowledge of God and the purification of the heart from evil were the goals of the mystics. (1995, 132)

Dette kan tolkes som om at sjelelig sykdom ble ansett å være selvforskyldt. Mennesket har sluppet inn i sitt hjerte – senteret for lengten etter Gud – elementer av jordelivet som i sin tur svekker dets vilje til å strekke seg etter Ham. Intens kjærlighet, bekymring, sinne og skam – det diametralt motsatte av *ṣabr* – kan alle føre til *amrād al-qalb* som gode muslimer burde unngå. Lot man seg rive med av slike følelser, hadde man på sett og vis skyld i sin egen sykdom, men man kan ikke klandres for de handlinger som begås som en direkte konsekvens av sykdommen.

I artikkelen "Psychiatry and Islam" understreker psykiaterne Saxby Pridmore og Muhammed Iqbal Pasha (2004, 384) at mens Europa så sin første *rettslige* frikjennelse på psykiatrisk grunnlag i det 15. århundre, ble liknende tilfeller behandlet i det islamske rettssystem så tidlig som i det 7. århundre. Det første islamske sykehus ble grunnlagt tidlig på 800-tallet i Bagdad, under kalif Hārūn al-Rashīd. I motsetning til vestlige sykehus som begynte som små religiøse pleiehjem uten kvalifisert personell, var de islamske sykehus sekulære enheter, store og velorganiserte, med støtte fra mektige herskere som anså sykehusene som et viktig bidrag til oppfyllelsen av de religiøse plikter. Michael Dols (1984, 140) har gjennom sin forskning på islamsk middelaldermedisin vist at islamske leger sannsynligvis var de første til å utføre sjokkterapi, eller såkalt konfrontasjonsbehandling. Alt i alt ser man, i Islams tidlige dager, en tendens til å behandle spørsmål om sinnssykdom med større grad av forståelse og medfølelse enn hva Vesten før kunne vise til.

Dette skal likevel ikke tolkes som at selvmord eller selvskading på noen måte unngår fordømmelse. I *The Lancet* fremholder Abdulaziz Sachedina (2005) i sin artikkel om Islams syn på dødshjelp at smerte er en påminnelse om hva som skjer når Gud trekker sine velsignelser tilbake. Artikkelen går langt i å påstå at mangel på tro ligger til grunn for smerte. Muslimen skal *lutres gjennom smerte*; som beskrevet i avsnittet om *ṣabr* er uforminsket tillit til Gud helt avgjørende:

Severe and untreatable pain caused by illness serves as a reminder of the effect of being deprived of the divine blessing of good health through one's disbelief in God. As such, pain is a means to self purification after sinful behaviour. ... Rather than thinking about ways to end one's life, either by refusal of treatment or by asking someone for help to die, a Muslim is required to pray for an opportunity for a fresh start with restored health. (Sachedina 2005, 777)

2.4 Konkluderende sammenfatning

Den grunnleggende oppfatningen som har dannet bakgrunn for denne oppgaven er at *selvmord*, *suicidale tanker* og *selvskadingens problem* tradisjonelt forbindes med et kraftig stigma i Islam. Dette ble først belyst i del 1, hvor pasienters "omskrivning" av suicidale tanker ble vektlagt.

Man finner i tillegg at selvmordsrater for land hvor Islam dominerer som religion, er langt lavere enn i land med høy grad av ateisme, samt at de er noe lavere enn i land hvor andre religionsformer er fremtredende.

Det er imidlertid store problemer forbundet med innhenting av selvmordsrater fra arabiske land. Det er nødvendig å anta at det er mørketall forbundet med de rater som i få

tilfelle oppgis, slik at graden av korrekthet betviles. Ser man på de svært få land som i det hele tatt har oppgitt selvmordsrater til Verdens Helseorganisasjon, finner man at disse er land hvor *psykiatrien* er relativt godt utbygd.

Når man tar upålitelige selvmordsrater i betraktning er det nødvendig å se bakgrunnen for disse på to plan: For det første er det grunn til å tro at selvmord fra familiens side underrapporteres og utgis for å dreie seg om ulykker. Det er rimelig å anta at slike tilfeller ikke kun dreier seg om frykten for stigmatisering, fordi det er nødvendig å se hva som ligger bak stigmaet: en reell frykt for å støte Islam, med de guddommelige konsekvenser dette sannsynligvis vil medføre.

For det annet er det nødvendig å stille et retorisk spørsmålstegn ved muslimske styresmaktens motiver i forbindelse med manglende rapportering. Har man ikke midler til, eller rett og slett ignorert behovet for, å registrere selvmordstilfeller, eller finnes forklaringen snarere i et ønske om å dekke over problemer man i den arabiske verden har en tendens til å tilskrive Vesten alene?

Ved beskrivelsen av muslimske psykiatriske pasienter, som refererer til suicidale tanker som ”dødsønsker”, og ved oppfatningen av selv *passive dødsønsker* som mislikt, eller misbilliget, gir dette et visst inntrykk av hvilket tabu selvmord representerer.

Den overordnede problemstilling jeg søkte å belyse i denne oppgaven, var et sett av religiøse normer og derav moralske utledninger som kan sies å ligge bak stigmaet forbundet med selvmord i Islam. Gjengivelser av flere undersøkelser av mer sosiologisk art (se del 1.2) har bekreftet religionens, og da særlig Islams, preventive virkning i forhold til selvmord. Det problematiske med slike undersøkelser er, gjerne med utgangspunkt i ønsket om en innsnevring av problemstillingen, *stadfestelsen* av religionens påvirkning uten en inngående *forklaring*.

Å ”forklare” et selvmord, eller motsatt; *hvorfor man avstår* fra en slik handling, lar seg selvsagt ikke utføre. Selv intim kjennskap til avdødes tankemønstre, samt forståelse av mentale lidelsers karakter og deres påvirkning på en slik avgjørelse, vil sjelden være tilstrekkelig for å begrunne den kanskje ensomste handling et menneske kan begå.

En person som velger å ta sitt eget liv vil som oftest ha grunner som, for ham selv, fremstår som legitime. Grunnene kan telles like mange som det finnes mennesker i verden; felles for dem er kanskje at den eneste mulige løsning synes å være selvmord. Termen ”selvmordsbrev” er velkjent; assosiert med bønn om de nærmestes forståelse og tilgivelse. Noe ganske annet blir det å søke tilgivelse fra Gud.

Gjennom Rosenthals artikkel kommer til syne de Koranvers som det er mulig å knytte mer eller mindre direkte opp mot selvmord. I tillegg viser han hvordan eksempler fra Profetens *sunna* har vært med på å forme oppfatningen om at ”selvmorderen” foregriper Guds bestemmelse, og, kanskje viktigst, populære oppfatninger om at denne ikke får begravellesbønn forrettet over seg. Gjennom oppfatningen om at det ikke er forskjell på uberettiget mord og selvmord kan man utlede at de direkte forbud mot mord som kommer til syne i Koranen, også gjelder selvmord. For en muslim vil tanken på å synde mot Guds eksplisitte forbud være særdeles skremmende.

Det finnes i Koranen utallige referanser til Gud som den eneste herre over liv og død, og som den som har satt Fristen for menneskenes tid på jorden. Predestinasjonens problem er klart tilstede, men det kan argumenteres med at ved å underkaste seg Gud og anerkjenne Islams trosartikler, forsvinner dette problemet av seg selv. I den ytterste konsekvens kan det sies at ved å være muslim, er det ikke *mulig* å begå selvmord. Anger og omvendelse har en viktig plass i Islam. Det kan, ved overfladisk lesning av Koranen, synes som om religionen er hard, kravstor og fordømmende. Likevel, fremholdes det, er det alltid rom for omvendelse – Gud er tilgivende og nåderik – *før man dør*. Ved å ta sitt eget liv setter man seg opp mot ”fristen” Gud har satt og gjør seg selv til herre over sin egen død. Muligheten til å angre seg og be om tilgivelse – et viktig kriterium for adgang til Paradiset – utelukker seg selv ved utførelsen av handlingen.

Etter å ha lært Islam bedre å kjenne, ble det klart for meg at religionens sterke avstandstaken fra selvmord ikke kunne forklares kun ved utledning av forbud. Det var i tillegg nødvendig å se nærmere på noen av de ideelle muslimske egenskaper. Ved beskrivelsen av takknemlighetsidealet, og kanskje viktigere i forbindelse med selvmord, det ideelle i tålmodighet, utholdenhet og standhaftighet (*ṣabr*) finner man at dersom disse utøves på den måte Islam foreskriver, utelukkes selvmord som mulig utvei når katastrofer rammer. Det oppmuntres ikke til altfor sterke følelser; disse trekker mennesket ned mot det jordiske plan og gjør hans hjerte mer utilgjengelig for religionen. Al-Ghazālī's betraktninger omkring *ṣabr* understreker jordelivets uvesentlighet i alt annet enn den innsats som nedlegges for å kunne møte best mulig forberedt på Dommens Dag.

Livet, fremholder al-Ghazālī, er en tornefull affære, som innebærer skuffelser, nederlag og *weltsschmerz*. Og livets eksamen består i stor grad av disse sorger som rammer, av omgivelser preget av skrikende urettferdighet og moralsk kaos. Eksamenens *utfall* – sjelens foredling eller dens forkrøpling; nærhet til Gud eller åndelig ensomhet; inntreden i Paradis eller Helvetes pine – avhenger i sin tur av hvordan mennesket takler disse forholdene.

Selv mord er som sagt en dypt personlig og ubotelig ensom handling. Men den som begår selvmord har, ifølge Islam, vært *svak*; og ute av stand til å tro på Guds nåde. Det er denne oppfatningen som ligger bak oppgavens delvise fokus på fenomenet vantro. Logisk sett skulle en ”ekte” muslim ikke være i *stand* til å begå selvmord, grunnet både de ideelle egenskaper man etterstreber, og den dype respekt, innpodet fra tidlig alder, for det som skal komme etter døden. Begår en muslim selvmord, kan det argumenteres med at han ikke fryktet Dommens Dag fordi han ikke lenger trodde. Tar man utgangspunkt i de synder som rangeres som de mest alvorlige i Islam, vil handlingen få heftige konsekvenser. Å erklære for tillatt den handling Gud har forbudt (*istihlāl*) regnes som verre enn selve utførelsen av handlingen. Problemet med å definere hva som skiller utførelsen fra erklæringen – med andre ord, erklæres ikke handlingen for tillatt ved utførelsen? – er klart tilstede, men dette må anses som underordnet i en muslimskformet bevissthet hvor man ved å forbryte seg mot Guds ord bidrar til sin egen undergang.

Det finnes, for et friskt menneske, ingen unnskyldning for å påføre seg selv skade. Sosial ”død” eller offentlig å erklæres bankerott utgjør ikke vektige begrunnelser for å begå selvmord. Den ruinerte, uttaler Muhammed, er ikke er den som er bankerott, men snarere den som ved sine onde gjerninger står ribbet tilbake når det guddommelige regnskap er gjort opp.

I avsnittet omhandlende begravelserbønn og diskusjonen om varigheten av opphold i Helvete ble det tatt utgangspunkt i eksempler fra *ḥadīth*, mange av dem nevnt hos Rosenthal, og en *fatwa* omhandlende selvmord. Skjønt århundrer har gått siden *ḥadīth* først ble nedtegnet, er det grunn til å tro at disse danner bakgrunnen for den populære oppfatning, beskrevet i del 1.2, at begravelserbønn ikke forrettes ved selvmord. Det er imidlertid vanskelig å finne konkrete eksempler på denne praksisen, hvilket kan skyldes flere faktorer.

For det første har en imam ikke rett til å stille spørsmål om avdøde.

For det andre er begravelserbønn en kollektiv plikt – enhver muslim har rett til bønn, og det synes å eksistere stor motvilje mot som menneske å foregripe Guds eventuelle dom ved å avskrive avdøde som fordømt og unnlate å be for ham. Dommen, slås det ettertrykkelig fast i Koranen, er Guds alene.

For det tredje kan den som tar sitt liv i en unormal eller sykkelig tilstand, slik det kom frem i del 2.3, ikke dømmes for sin handling, og har dermed full rett til å få bønn forrettet over seg.

For det fjerde ser man i land hvor Islam dominerer som religion, samfunnsmessige tendenser til å unnlate å rapportere ikke bare tilfeller av selvmord, men også selvskading. En annen måte å omgå stigmaet forbundet med selvmord innebærer å omtale dem som ”ulykker”.

Og for det femte bunner oppfatningen om at bønn ikke forrettes ved selvmord i rapporteringen av Profetens *sunna*. Mens det er enighet om fremstillingen av Muhammeds nei til å forrette bønn, er det uenighet om tolkningen av hendelsen. Profetens handling kan tolkes som et *eksempel til etterfølgelse*, hvilket tilsier at ingen bønn skal finne sted, eller den kan tolkes som en *statuering av et eksempel* for å hindre at mennesker i fremtiden skulle anse selvmord for tillatt.

Handlingen vil, etter islamske prinsipper, uvergelig føre til et opphold i Helvete, med mindre Gud, i kraft av sin altomfattende makt, skulle velge å tilgi handlingen. Det som i denne sammenheng synes å utgjøre den viktigste begrunnelse for tilgivelse, for ikke å si påtaleunntatelse, vil være at handlingen ble utført i en tilstand av sjelelig forvirring, eller ”galskap”. Evigheten i Helvete er garantert de vantro, avgudsdyrkere og hyklere, mens den videre skjebne for den som har begått selvmord er gjenstand for stor diskusjon. Bakgrunnen for denne finnes særlig i Muslims tillegg om evigheten i Helvete, et tillegg som ikke finnes hos andre overleverere og derfor har ført til problemer med hensyn til prinsippet om allmenn enighet i utledningen av normer forbundet med selvmord. Diskusjonen gjelder også hvorvidt denne handlingen impliserer vantro, eventuelt hykleri, hvilket vil være avgjørende for om oppholdet i Helvete gjelder en avgrenset periode eller ut evigheten. Her blir igjen prinsippet om *istihlāl* (å erklære det forbudte tillatt) understreket.

Det finnes uansett klart belegg for å hevde at selvmord er en ”synd bland de største synder” (se del 2.2) i Islam, og at begrepet selvmord implisitt kan defineres som vantro eller hykleri. Dette skulle da tilsi at den som begår selvmord, *ikke er muslim*. Tanken på å defineres som ikke-muslim vil nødvendigvis åpne rene eksistensielle avgrunner for den som fremdeles tror. Og kanskje er det en slik type analogisk resonnement som fraholder muslimske pasienter å uttrykke suicidale tanker og selv motvillig innrømmer dødsønsker. Ved å undersøke Islams syn på slike ønsker (2.2.) finner man at disse misbilliges, og at heller ikke disse kan rettferdiggjøres, med unntak av ved frykten for ikke å kunne utføre sine religiøse plikter.

Men selvmordstanker, eventuelt dødsønsker, er i forbindelse med depresjon, *en del av et sykdomsbilde*. De kan ikke velges bort ved hjelp av vilje, stoisisme og utholdenhet. Denne oppgaven ble innledet med gjengivelse av psykiatrisk forskning omkring selvmordstanker blant muslimske pasienter, og siden deler av oppgaven har vært viet den sterke fordømmelse av selvmordet og personen som utfører det, syntes det hensiktsmessig å vie det siste avsnittet til en undersøkelse av Islams tilnærming til den syke. Ved gjennomgang av kapittelet om *ṣabr* kan det ikke nektes for at Islam krever *selvkontroll og sjelelig disiplin*. Da disse neppe er

egenskaper som eksisterer i overflod på psykiatriske avdelinger, er det lett å sette seg inn i skammen, for en muslim, ved det å gi opp.

Islam har, slik det kommer frem i del 2.3, alltid tatt høyde for konsekvenser av sjelelig ubalanse, uavhengig om denne ubalansen er ”selvforskyldt” eller ikke. Det første psykiatriske sykehus i verden skal etter sigende ha blitt konstruert i kalifatets Bagdad, og islamsk straffelov tok i betraktning prinsippet om utilregnelighet lenge før Europa. Tanken om at ”pennen er løftet for den gale” vil, i de muslimske land hvor selvmordsforsøk er straffbart, få konsekvenser for avgjørelsen om videre strafferettslig forfølgelse.

Først og fremst må prinsippet sies å gjelde de handlinger som normalt ville føres opp på minussiden når Gud skal avsi sin dom. Islam klandrer ikke den som var utilregnelig da han tok sitt eget liv, og denne vil ikke bli straffet.

Spørsmålet om hvorvidt depresjon, som angies som den vanligste medisinske diagnose i forkant av selvmord (se for eksempel Vijaykumar et al. 2004), kan klassifiseres som *utilregnelighet* overlates til fagfolk.

Nye ubesvarte spørsmål melder seg ved avslutningen av denne oppgaven. Tar man utgangspunkt i teorien om at selvmordstall er lavere blant muslimer enn blant ikke-muslimer, og i at forholdene beskrevet i denne oppgaven delvis kan forklare dette faktumet, må man likevel spørre seg; er det frykt eller utholdenhet som fraholder muslimer fra å begå selvmord? Er det vissheten om en fryktelig straff eller overbevisningen om at stoisismens lønn er himmelen? Angsten for Dommens Dag kontrastert med det muslimske ideal om langmod, tålmod og standhaftighet reiser nye problemstillinger som faller utenfor denne oppgaven.

Jeg håper den en gang vil kunne være til inspirasjon for noen av helsevesenets ansatte, som har mot til å være til stede for de som har mistet håpet.

Bibliografi

- °Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu°ād. 1994. *Al-Mu°jam al-mufahras li-alfāz al-Qur°ān al-karīm*. Kairo: Dār al-Ḥadīth.
- al-°Asqalānī, Ibn Ḥajar (d. 1449). 1986. *Fath al-Bārī*. 3 vol. Kairo: Dār al-Rayyān lī-al-Turāth.
- Alberdi, Francisco, Christian Nørregaard, Marianne Kastrup og Majken Kristensen, red. 2002. *Transkulturel psykiatri*. Gylling, Danmark: Narayana Press.
- Berg, Einar, overs. og tilrettelagt av. 1989. *Koranen*. Oslo: Universitetsforlaget.
- The Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Leiden: E. J. Brill, 1960–2002.
- Carson, Robert C., og James N. Butcher. 1992. *Abnormal Psychology and Modern Life*. 9. utgave. New York: Harper Collins Publishers Inc.
- Daradkeh, T. K. 1992. "Parasuicide during Ramadan in Jordan". *Acta Psychiatrica Scandinavica* 86: 253–54.
- al-Dhahabī, Shams al-Dīn. Uten årstall. *Kitāb al-kabā°ir*. red. Abū °Azīz, Sa°īd Yūsuf Maḥmūd. Kairo: Maktabat al-Thaqāfa al-Dīnīya.
- Dols, Michael. 1984. "Insanity in Byzantine and Islamic Medicine". *Dunbarton Oaks Papers* 38: 135–48.
- . 1992. *Majnūn: The Madman in the Medieval Islamic World*. New York: Oxford University Press.
- Durkheim, Émile. 1897. *Le suicide*. Paris: Libraire Félix Alcan.
- Enggen, Nora S. 2001. "En introduksjon til: *usul al-fiqh al-islami* – Islamsk rettskildelære, eller læren om hvordan islamske juridiske normer utvinnes fra Koranen og Profetens *sunna* (SAW)". Tilgjengelig fra http://www.islam.no/newsite/content/print_article.asp?nTopPage=2&nPage=&nATID (hentet 04.03.2006).
- Al-Furqān – l'encyclopédie exhaustive du Saint Coran*. 2002. CD-ROM. Bobigny, Frankrike: Sahl Europe.
- al-Ghazālī, Muḥammad. 2004. *Khuluq al-muslim*. Damaskus: Dār al-Qalam.
- Ibn Rushd (d. 1198). 1996. *Bidāyat al-mujtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*. Red. med fortolkninger av °Alī Muḥammad Mu°awwad og °Ādil Aḥmad °Abd al-Mawjūd. Beirut: Dār al-Kutub al-°Ilmīya.
- Al-Issa, Ihsan. 2000. *Al-Junūn: Mental Illness in the Islamic World*. Madison, Connecticut: International Universities Press, Inc.

- Kadri, Nadia, Fatiha Manoudi, Soumia Berrada, og Driss Moussaoui. 2004. "Stigma Impact on Moroccan Families of Patients With Schizophrenia". *Canadian Journal of Psychiatry* 49: 625–29.
- Khālid, °Amr. 2002. *Akhlāq al-mu'min* (bok). Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Klein, F. A. 1985. *The Religion of Islam*. London og Dublin: Curzon Press Ltd.
- Koranen.
- Maḥmūd, Mustafā. 2004. *Muhammad – un essai pour la compréhension de la vie du Prophète*. Paris: Éditions Essalam.
- al-Mamlaka al-Maghribiyya, Wizārat al-Tarbīya al-Waṭaniyya, Mudīriyat al-Ta'lim al-Aṣīl. 1987. *Durūs al-ḥadīth al-nabawī al-sharīf*. Casablanca: Dār al-Kitāb.
- . 1990. *Durūs fī al-tawḥīd*, Casablanca: Dār al-Kitāb.
- Markaz al-fatwā, (ved mufti °Abdullāh al-Faqīh). *Ḥukm al-ṣalāt °alā qātil nafsihi*. Juridisk uttalelse (1999) tilgjengelig fra <http://www.islamweb.net.qa/ver2/Fatwa/ShowFatwa.php?lang=A&Id=2386&Option=FatwaId> (hentet 13.02.2006)
- . *Al-muntaḥir wa-mas'alat khulūdihi fī al-nār*. Juridisk uttalelse (1999) tilgjengelig fra <http://islamweb.net/ver2/Fatwa/ShowFatwa.php?lang=A&Id=5671&Option=FatwaId> (hentet 13.02.2006)
- Montgomery, S. A., og M. Aasberg. 1992. "Montgomery and Aasberg Depression Rating Scale" (MADRS). Første gang utgitt i *British Journal of Psychiatry*, vol. 134 (1979): 382–89, og oversatt og bearbeidet til norsk av prof. dr.med. Ulrik Malt og M. H. Kalfoss. *Scandinavian Journal of Caring Sciences* 6 (1992): 23–28. Tilgjengelig fra http://www.legeforeningen.no/asset/24796/2/24796_2.doc (hentet 03.01.2006).
- Myrvold, Pernille. 2003. "Bilder av den Andre: Vesten sett gjennom den populære arabiske presse". Upublisert hovedoppgave i arabisk, Universitetet i Bergen, Seksjon for Midtøstens språk og kultur.
- al-Nābulṣī, Muḥammad Aḥmad. 1995. "Wāqi° al-ṭibb al-nafsī fī al-°ālam al-°arabī". Foredragsmanuskript. Tilgjengelig fra www.arabpsynet.com/archives/VP/VP.PsychiatryInArabWorld.htm (hentet 26.02.2005).
- Nagamia, Husain F. *Islamic Medicine: History and Current Practice*. Copyright: International Institute of Islamic Medicine (IIIM), 1995 (rev. 1998). Tilgjengelig fra www.iiim.org/islamed3.html (hentet 08.02.2005).
- Perho, Irmeli. 1995. "The Prophet's Medicine: A Creation of Muslim Traditionalist Scholars". *Studia Orientalia* 74.

- Pridmore, Saxby, og Muhammed Iqbal Pasha. 2004. "Psychiatry and Islam". *Australasian Psychiatry* 12, nr .4: 380–85.
- Rippin, Andrew, og Jan Knappert, red. og overs. 1990. *Textual Sources for the Study of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rosenthal, Franz. 1946. "On Suicide in Islam". *Journal of the American Oriental Society* 66: 239–59. Tilgjengelig fra <http://links.jstor.org/sici=0003-0279%28194607%2F09%2966%3A3%3C239%3AOSII%3E2.0.CO%3B2-V> (hentet 03.03.2006).
- Sābiq, al-Sayyid. 1991. *Fiqh us-Sunnah*. Indiana: American Trust Publications.
- Sachedina, Abdulaziz. 2005. "End-of-life: The Islamic View". *The Lancet* 366: 774–79.
- Schuon, Frithjof. 1963. *Understanding Islam*. London: Unwin Hyman Limited.
- Sem, David, red. 2004–2005. *Culture and Psychopathology: Mental Illness in a Cross-Cultural Perspective*. Bergen: Centre for International Health, Dept. of Psychosocial Science, Universitetet i Bergen.
- Simpson, Miles E., og George H. Conklin. 1989. "Socioeconomic Development, Suicide and Religion: A Test of Durkheim's Theory of Religion and Suicide". *Social Forces* 67: 945–64.
- Al-Tirmidhī, Abū °Īsā (d.892). 1994. *Sunan al-Tirmidhī* (nedtegnet og verifisert av Aḥmed Shākir og Fu'ād °Abd al-Bāqī. Beirut: Dār al-Fikr.
- Tseng, Wen- Shing. 2001. *Handbook of Cultural Psychiatry*. San Diego: Academic Press.
- Vijaykumar, L., K. Nagaraj, og S. John. 2004. "Suicide and Suicide Prevention in Developing Countries". *The Disease Control Priorities Project*, Working Paper no. 27 (juni 2004).
- Watt, W. Montgomery. *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.
- Wehr, Hans 1994. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. 4. utg., overs. og red. J. Milton Cowan. New York: Spoken Language Services.
- World Health Organization. 2005. "Suicide Rates by Country, Year and Gender". Tilgjengelig fra http://www.who.int/mental_health/prevention/suicide/suiciderates/en/ (hentet første gang 15.03.2005 med gjeldende rater til og med 2003. Siden har senere blitt oppdatert frem til 2005 [hentet 28.07.2006], men ingen av de aktuelle arabiske land har sendt inn nye rater).
- Winter, L. W, tilrettelagt av (etter oversettelsen av Ludwig Ullmann). 1959. *Der Koran: Das heilige Buch des Islam*. München: Wilhelm Goldmann Verlag.
- Zaidan, Ziad A. J., David T. Burke, Atsu S. S. Dorvlo, Aziz Al-Naamani, Abdullah Al-Suleimani, Ala'Adin Al-Hussaini, Marwan M. Al-Sharbaty og Samir Al-Adawi. 2002.

”Deliberate Self-Poisoning in Oman”. *Tropical Medicine and International Health* 7: 549–56. Tilgjengelig fra www.blackwell-synergy.com/doi/full/10.1046/j.1365-3156.2002.00887.x (hentet 17.02.2005).

Zuckerman, Phil. 2005. ”Atheism: Contemporary Rates and Patterns”. I *The Cambridge Companion to Atheism*, red. Michael Mann. Cambridge: Cambridge University Press.