

MISJONSHØGSKOLEN

”MEIR ENN MATEN”

REIN OG UREIN MAT I LYS AV SHARIA

MASTEROPPGÅVE I INTERKULTURELT ARBEID

MIKA - 316

av

INGER HAVN

SANDNES

NOVEMBER 2014

FØREORD

Kvifor skrive ei oppgåve om noko som ”alle” har høyrte mykje om: den islamske lova, eller sharia? Er ikkje både temaet og omgrepet nok til at mange tenkjer islamisering av samfunnet, fundamentalisme og strenge reglar? Og veit vi ikkje her i Noreg meir enn nok om kva muslimar et og ikkje et? *Halal*-omgrepet knyttar dei fleste til svinekjøt og slaktemetodar. Mi interesse for temaet mat og sharia var eigentleg omgrepet *fiqh*. Dette dukka opp i ein tekst då eg gjekk som kveldsstudent ved MHS i Stavanger og fekk fagleg påfyll i interkulturelle tema og islam. Eg visste knapt kva *fiqh* var, så eg byrja å lese litt om islamsk rettslære. Knut Vikør tok meg med på ei historisk reise til før-islamsk tid og utviklinga i mellomalderen. Han fekk meg til å kjøpe boka ”Ei verd bygd på islam”, (1993/2003) som ei ekstra julegåve til meg sjølv i fjor. For meg vart samanhengen mellom den islamske lova, sharia, samt bakgrunnen for og grunngevinga for regelverket mykje klarare då eg fekk meir oversikt over tida då islam vart til. Dessutan hadde eg både ved førelesingar ved MHS og i jobbsamheng vore borti mange heftige diskusjonar rundt kva som er lov og ikkje lov i islam.

Mi erfaring er at sharia blir brukt på ein upresis måte i mange samhengar. Vi treng kunnskap om kva islamsk lære seier om kva som er tillate og ikkje-tillate, og ikkje minst kvifor. Meir kunnskap om dette kan kanskje førebyggje fordommar og misforståingar. Eg har valt å fokusere på mat for å avgrense temaet sharia. Vi treng dagleg føde, og i eit globalisert samfunn vil vi fort oppdage at ikkje alle et det same. I heile livsfasen vår vil vi støyte på menneske med ulike forhold til mat og matreglar. I barnehage, på skule, i studentlivet, på jobb, på sjukehus, på aldersheim og kor det måtte vere, vil vi måtte orientere oss mot kva andre et og ikkje et. Det er fort gjort å gløyme å ta omsyn til andre reglar og skikkar. Kven har vel ikkje hatt barneselskap og opplevd at det sit eit muslimsk barn til bords? Og kva gjer vi når vi skal gå på restaurant med ei større gruppe og spørsmålet om *halal*-kjøt dukkar opp? Kompetansemåla etter 4. årstrinn i grunnskulen seier at elevane skal ha fått kjennskap til matreglar i islam og kunne samtale om dette.¹ Det sit som regel minst ein muslim i kvar klasse i norsk skule i dag, så kunnskap om emnet er svært aktuelt både for barn og vaksne.

Islam og mat er eit aktuelt og spennande tema, og eg har hatt mange spennande forfattarar og tekstar å fordjupe meg i. Eg har fått stor hjelp av rettleiaren min, Gerd Marie Ådna, til å finne fram til eit aktuelt tema, og ikkje minst til å både låne meg litteratur og

¹ <http://www.udir.no/kl06/RLE1-01/Kompetansemaal/?arst=372029322&kmsn=304026243>, lese

føreslå mange forfattarar. Eg vil også takke dei andre førelesarane på MIKA-studiet for å ha gitt meg fagleg stoff som eg har hatt stor nytte av gjennom skrivinga av denne oppgåva. Det er også andre som skal ha takk for god hjelp undervegs på ulike vis, dei veit kven dei er, og snart er det jul ...

Inger Havn

November 2014

SAMANDRAG

”Meir enn maten” er ei oppgåve som ser på matreglane i islam i lys av sharia. Mitt fokus er å finne ut kva tekstane eg har lese fortel om korleis den heilage lova sharia har blitt til, og korleis førestellingane om rein og urein mat blir definerte og legitimerte ut frå denne lova. Bakgrunnen for lova og etableringa av eit etter kvart skriftleg detaljert normgrunnlag er viktig for å forstå den islamske læra og muslimar sin praksis av regelverket. Dyr og slakting er ein del av prosessen for å skaffe seg mat, og islam er det detaljerte føreskrifter for kva som kan slaktast, korleis og kvifor. Eg har difor ei historisk vinkling på oppgåva mi, der eg prøver å vise til eit utviklingsperspektiv frå tidleg-islamsk tid og fram mot i dag. Sharia har eg brukt mykje plass på både i starten og slutten av oppgåva, fordi den heilage lova er så sentral for å forstå matføreskriftene. Slutten av oppgåva handlar om sharia og mat i ei moderne tid, der endringsprosessar og reformistiske idear kjem til uttrykk. Ei deskriptiv og normativ skildring av lovleg og ulovleg mat blir presentert, og deretter avløyst av ein drøfting av delar av normgrunnlaget. Til slutt er etikk og praksis eit tema, fordi islam er ein måte å leve på. Korleis ein skal leve som muslim i 2014 blir eigentleg eit retorisk spørsmål, fordi (unge) muslimar orienterer seg meir individuelt i forhold til normgrunnlag og praksis.

Oppgåva kan gi lesaren svar på kvifor den gode muslimen (den rettruande / ortodokse) et *halal*-kjøt, og korkje et svin eller drikk alkohol. Eg har ikkje som mål å finne ei ny ”sanning” i tekstane eg har studert, men å forklare korleis tekstane har blitt og framleis blir brukt i rettstradisjonen på ulike måtar og med tilpassingar opp gjennom tidene (Hjärpe 2005, 53).

Innhald

FØREORD	3
SAMANDRAG	4
1. INNLEIING	7
2. TEORI / LITTERATUR	8
Plan og forskings spørsmål	10
Prosjektskilring	11
3. SENTRALE METODISKE OG TEORETISKE UTFORDRINGAR	12
Avgrensing.....	15
4. PRESENTASJON AV TEORI	16
Kva er grunnlaget for den religiøse sharia-lova?	16
Koranen	17
Sunnaen (tradisjonen), hadithsamlingar og autensitet.....	19
Analogi	20
Konsensus.....	20
Kva er <i>fiqh</i> ?.....	21
Kva er sharia?.....	22
Har sharia aktualitet i dag?	25
5. KVIFOR HA MATREGLAR?	30
Førestellingar om kva som er reint og ureint	30
Reinsing (<i>tahara</i>) og intensjon (<i>niyya</i>)	31
Kva er det då som er reint og ureint for menneska? Presentasjon av ulike teoriar	33
Oppsummering: Reint og ureint	36
Forklaringsgrunnlag og Ninian Smart sine dimensjonar	37
6. ULIKE PERSPEKTIV SOM LEGITIMERER MATREGLANE	37
7. MAT OG DRIKKE	42
Mat som er rein (halal)	42
Mat / drikke som er forboden (haram) i islam	42
Tilsetningsstoff	45
Konkrete matvarer	46
Medisin.....	47
Drikke	48
Presentasjon av teori om alkohol og rus	49
Oppsummering av mat og drikke	50
8. KORLEIS SKAL VI FORSTÅ REGLANE FOR MAT OG DRIKKE?	51
9. SLAKTING	52
Reglar for slakting (<i>dhakah</i>)	52
Når kan slakting(<i>dhakah</i>) utførast?.....	53
Kva slaktemåtar tillèt ein i islam?	54
Kva reiskap kan ein bruke til å slakte med?.....	55
Andre reglar for slaktinga.....	56
Kven kan utføre slakting (<i>dhaka</i>)?.....	60
10. KORLEIS SKAL VI FORSTÅ FØRESKRIFTENE FOR MAT OG DRIKKE I DAG?	61
Mat og alkohol i ei ny tid	68
Tilbake til islam?	70

Religion og identitet	72
Integrering eller ekskludering?	72
11. KVA ROLLE HAR SHARIA OG MATREGLANE Å SEIE FOR DEN GODE MUSLIMEN I DAG? KVA ER REIN OG UREIN MAT I LYS AV SHARIA?	73
12. OPPSUMMERING OG KONKLUSJON	76
Oppsummering og konklusjon om rein og urein mat.....	78
Sluttkonklusjon	80
Bibliografi.....	82
Elektroniske kjelder	85

1. INNLEIING

Kvifor skrive ei oppgåve om islam, sharia og mat, tenkjer du kanskje etter å ha lese tittelen på oppgåva mi. Veit vi ikkje alle at muslimar skal ha *halal*-kjøt, unngå svin og alkohol? Islam er den verdsreligionen som er i raskast vekst, med om lag 1,57 milliardar tilhengjarar. Det betyr at ein av fire i verda er muslim. Mange av desse har sidan 1960-talet flytta til Europa. Det bur fleire muslimar i Russland enn i Libya og Jordan til saman, Tyskland har fleire muslimar enn Libanon, og Kina fleire enn Syria.² Folk frå ulike kulturar lever tett saman i den globaliserte verda. Korleis kan vi skape eit samfunn der menneska gir slepp på fordommar, etnosentrisme og intoleranse mot dei som er annleis enn ein sjølv? På skulen sit det minst ein muslim i kvar klasse no. I løpet av skuledagen skal ein lese, skrive, rekne, samarbeide og ete. Mat og fellesskap høyrer saman, men kan vere utfordrande i visse situasjonar. Det vi et, definerer i stor grad kven vi er, og kven vi vil vere. Mat kan difor skape både nærleik og avstand, harmoni og disharmoni. Kva som er tradisjon, og kva som er religiøst grunnlag for kva ein et, er heller ikkje alltid like lett å seie noko om. ”Du blir hva du spiser”, er det eit ordtak som seier. Stemmer det? Eg kjem til å utfordre den utsegna etter kvart.

Mat er i fokus som aldri før. TV, aviser, tidsskrift og internett har mat som tema med ulike overskrifter. Det skal vere kortreist mat, heimelaga mat, sunn mat, helsekost, raw food, ulike diettar som lågkarbo, 5:2 – dietten og blodtypedietten. Den sisten trenden er rein mat. Den normative og autoritative islamske læra er også oppteken av rein mat, *halal*, men også den ureine maten, *haram*. Kvifor det er slik, og korleis muslimar skal prøve å leve etter denne læra, vil eg sjå nærare på i denne teksten. Det er viktig å vere klar over at *halal* og *haram* ikkje berre gjeld mat, men definerer alt som lovleg eller ulovleg ut frå islam si lære. Det er nettopp læra eg har gripe fatt i for å forstå matføreskriftene. Difor kjem Koranen, tradisjonen etter Muhammad (sunnaen) og sharia (den heilage lova) til å vere sentrale for heile oppgåva. Diskusjonar om autoritetar og tolkingar er ein naturleg del av studiet av normgrunnlaget i islam, og då er eg klar for ei lang ”ferd” tilbake til Mekka og Medina på 600-talet.

² <http://www.tv2.no/a/2944746>, lese 25.11.14.

2. TEORI / LITTERATUR

For å finne ut meir om kva reglar som gjeld for muslimar når det gjeld mat og drikke, så har eg brukt både eldre og nyare kjelder. Ein del av tekstmaterialet er delar av bøker, blant anna har eg brukt kapitla 13-15 av *The Distinguished Jurist's Primer, (Bidayat al-Mujtahid), Volume I*, der Ibn Rushd (d.1198), skildrar den islamske lova reint juridisk, men fortel også om kva diskusjonar og vurderingar juristar frå dei ulike lovskulane har gjort i tolkingsarbeidet sitt. Eg har konsentrert meg om det som gjeld reglar for slakting, jakt og mat. Rushd (d.1111) representerer ein gammal tradisjon, malikiskulen, og det er denne eg kjem til å vise til gjennom oppgåva mi. Teksten tener også til å gi innsikt i korleis lova og tradisjonen har blitt tolka, i tillegg til å nemne endringar som har blitt gjort. Kjelder, tolkingar og legitimitet er sentralt innhald her.

Kven var så Ibn Rushd? Leirvik fortel om ein andalusisk filosof (1126-1198),³ og som var aktiv som forfattar, filosof og sharia-dommar (*qadi*) i Cordoba (Leirvik 2002, 130-134). Ibn Rushd var ein stor tilhengjar av Aristoteles og dygdetikken hans. I tillegg ivra han for å kombinere filosofiske og teologiske tankar under arbeidet med å formulere ein (dygds-) etikk. (Leirvik 2002, 134). Den menneskelege fornufta, *ratio*, skal ein kombinere med tru, og i neste omgang med Guds lover. I praksis vil det då bety at Koranen i ein del vers må tolkast som metaforar eller allegoriar gjennom bruk av menneskeleg intellekt og fornuft i ein del samanhengar. Mennesket kan, gjennom naturretten (menneskeleg intuisjon) (Leirvik 2002, 113) skilje mellom gode og dårlege handlingar, og rett og gale. Guds lover harmonerer med menneskeleg fornuft, hevdar Rushd (Leirvik 2002, 133). I *The Distinguished Jurist's Primer*, kjem dommaren og filosofen si forståing av den islamske lova, sharia, til uttrykk. Det er ei blanding av lovreglar, diskusjonar rundt tolkingar rundt lova og kritiske analysar. Materialet skal rettleie dommarane og skape ei felles forståing om kva lova seier (Rushd 1994, baksida).

Rushd fekk svært mykje å seie for filosofiske og etiske refleksjonar både blant muslimar, jødar, og kristne, der tru og fornuft til saman skulle kunne danne ein harmonisk heilskap (Leirvik 2002, 134). Når ein les Mona Siddiqui si bok: *The Good Muslim* (Siddiqui 2012), så vil ein raskt sjå at Ibn Rushd sine juridiske, filosofiske og rasjonelle idear og skrifter ligg som ein berebjelke i arbeidet hennar for det ho hevdar er rett forståing av islamsk lov.

³ Internet Encyclopedia of Philosophy, www.iep.utm.edu/ibnrushd/, lese 11.10.2014.

I kapittel 3 og 4 av Siddiqui si bok, (2012) gir ho ei ryddig oversikt over kva malikiskulen seier om lovleg mat og drikke, samt slaktemetodar. Tittelen på boka hennar avslører at ho er oppteken av etiske prinsipp og tradisjonen. Ho viser til Ibn Rushd (d.1198) sine utsegner, og også til spørsmål og diskusjonar rundt *halal* og *haram* (tillate / ikkje tillate). Siddiqui er professor i islamske og interkulturelle studium ved universitetet i Edinburgh. Desse to forfattarane, Ibn Rushd og Siddiqui, utfyller temaet mat og legitimiteten for regelverket grundig. Det eviggyldige aspektet, Guds lov, kjem difor tydeleg fram.

Yusuf al-Qaradawi har eit pedagogisk siktemål med boka si *The Lawful & Prohibited* (al-Qaradawi 2011, 1). Dette er ei konkret og praktisk-orientert bok som gir lesaren ei detaljert og lettfatteleg orientering om alle reglar for *halal* og *haram*. Boka gir eit innblikk i kva det inneber å vere ein rett-truande muslim i kvardagen. Ho tener også til å nøre opp under ideen om ein felles, verdsomfattande *umma* (felleskap) med klare islamske reglar i ei stadig meir vestleg-orientert verd. Lydnad står sentralt gjennom heile boka, og det er Guds lov som gjeld. Alle desse forfattarane står altså i ein muslimsk kontekst, og har ei felles forståing av kva reglar som gjeld og kvifor.

Nora S. Eggen (f.1952) har også ei normativ rolle i teoriutvalet mitt. Artikkane eg har lese av henne, "Guds lov" og informasjonsheftet "Islam og mat" tener til å forsvare Koranen som normativ kjelde i alle spørsmål. Og det er akkurat det Eggen er oppteken av, autoritetsspørsmålet. Og er det rom for fleksible tolkingar? (Eggen, Guds lov 2003). Eggen får difor fram eit komparativt aspekt ved lova før-no.

Jan Hjärpe (f.1942) har skrive boka *Sharia. Gudomlig lag i en värld i förändring* (2005). Berre tittelen er nok til å sjå problematikken rundt sharia. Mathias Rohe (f.1959) si bok *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart* (2009) og Knut S. Vikør (f.1952) med boka *Mellom Gud og stat. Ei historie om islamsk lov og rettsvesen* (2003) har ei historisk og informativ rolle. Dei viser lesaren korleis ei sharia-lov kunne vekse fram i eit samfunn som stod mellom ulike rettskulturar (eller mangel på lov og rett). Også her får vi ein diskusjon rundt autoritative kjelder og utviklingsfasar. Ei historisk-kritisk vinkling saman med eit komparativt aspekt for korleis islamsk lov kan ha innverknad i eit moderne samfunn, kjem tydeleg fram hos forfattarane. Dei viser til reformtendensar og ulike oppfatningar av korleis sharia fungerer i ein del samfunn i dag. Ingen av desse tre forfattarane er muslimar, men arbeider ut frå eit kritisk-historisk paradigme.

Mouhanad Khorchide (f.1971), med boka *Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik* (2013), representerer eit av dei yngste talerøyra i tekstutvalet mitt. Han vart fødd i Beirut, voks opp i Saudi-Arabia og arbeider som professor i

islamsk teologi ved universitetet i Münster, Tyskland. Felles for desse fire sistnemnde forfattarane, er at dei alle skriv om sharia, den islamske lova. Khorchide er muslim, og han tek eit oppgjer med den tradisjonelle forståinga av sharia. Han har eit medmenneskeleg og moderne syn på kva sharia er, der menneskeverd og rettferd er sentrale verdiar.

Sosialantropolog og professor ved Universitetet i Bergen, Christine M. Jacobsen (f.1971), har forska på kontinuitet og endringar i måten å praktisere islam på blant unge muslimar, og korleis globalisering og sekularisering påverkar desse endringane.⁴ Doktorgradsarbeidet hennar (2011) har tittelen *Traditions and Muslim Youth in Norway*. Ho blir ei kjelde til å få fram endringsprosessar hos (unge) muslimar i forhold til korleis dei orienterer seg mot den islamske lova, *halal* og *haram*.

Når Gud bestemmer menyen. Regler om mat og drikke i verdensreligionene (2004) av Gunnar Neegard visste eg ikkje om før eg starta arbeidet mitt. Kapitlet "Forklaringsforsøk" (kap.6) gav nyttig bakgrunnsinformasjon om førestellingar knytt til dyr, mat og blod. Elles har Opsal si bok *Lydighetens vei. Islams veier til vår tid* (1994) vore ei informativ oppslagsbok, det same gjeld for Leirvik si bok *Islams etikk – Ei idéhistorie* (2002). Heilt i innspurten fann eg ei bok som fokuserer på dyr i islam. Denne boka gav meg nyttig informasjon om før-islamske førestellingar som også pregar islam i dag. Boka er skriven av Richard C. Foltz (2006) og har tittelen *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*. Forfattaren er ein ivrig talsmann for vegetarianisme og økologisk medvit.

Plan og forskingsspørsmål

Metode: Tekststudium: Kva seier dei ulike tekstane om rein / urein mat, og korleis grunngir forfattarane synet sitt? Ser ein utviklingstendensar / nye måtar å argumentere på ut frå eit historisk-kritisk perspektiv? Problemstillinga mi er: Kva er rein og urein mat i lys av sharia? Eg kjem til å samanlikne ulike tekstar for å sjå på følgjande:

Kva seier :

- 1) Koranen
- 2) Hadithar / Sunna
- 3) Lovskulane, med malikiskulen som døme (700-800-talet)
- 4) Utviklingsperspektiv og dagens situasjon

⁴ <http://www.uib.no/personer/Christine.Jacobsen>. Lese 05.11.14.

Andre forskings spørsmål vil då vere:

- Har dette synet endra seg gjennom tidene?
- Kvifor har det eventuelt skjedd endringar?
- Korleis vert endringane legitimerede og grunngeve, malikiskulen som døme
- Kva legg tekstforfattarane vekt på? Korleis skal ein forstå likt og ulikt?

Prosjektskilddring

Eg har valt tekststudium som metode for å finne ut kva som er rein/urein mat i forhold til islamsk lov, og korleis ein legitimerer og grunngeve lovverket. Sidan det finst fire sentrale lovskular innan sunni-islam, og éin sentral for sjia-retninga, har eg teke utgangspunkt i den sunnittiske malikitradisjonen. Sunniretninga i islam representerer ca. 85 % av alle muslimar. Fordi eg har hatt tekststudium som utgangspunkt for å undersøkje, samanlikne og peike på kontinuitet og endringar med temaet mat og legitimitet, må eg basere meg på andre si forskning blant muslimar. For min del blir det difor eit avgrensa konkret materiale å vise til, og andre har tolka resultatane av funna for meg.

For å finne ut meir om det legitime grunnlaget for rein og urein mat, kjem eg til å bruke tid på å finne ut om det er semje om korleis sharia blei til, kva lova inneber, og kva rolle ho spelar for synet på rein og urein mat. Vidare er det eit historisk-kritisk syn som ligg til grunn for å sjå etter utviklingstendensar, fasar, autoritetar og samfunnsstrukturar som kan ha spelt, og spelar, ei rolle for å legitimere sharia som normativt grunnlag i islam. Mitt fokus er på matreglar, og spørsmålet blir difor om det er semje om eit felles autoritativt grunnlag for dei tradisjonelle reglane for jakt, slakting, mat og drikke. Til slutt ser eg på utviklingstendensar i forhold til normetikk og praksis, og då særleg med fokus på unge muslimar i Noreg i dag. Kva forhold har desse til sharialova og islam sin pliktetikk?

Eit sentralt aspekt her blir då å vise korleis ulike kjelder har blitt brukt i rettstradisjonen. Kven som har tolka kjeldene, blir då eit vesentleg poeng (Hjärpe 2005, 53). Spørsmålet blir då til slutt om tolkingar av ulike kjelder / tekstar gjort på 700-900-talet er like autoritative og relevante i ei moderne tid. Har synet på lovleg og ulovleg mat endra seg, og i så fall kvifor?

3. SENTRALE METODISKE OG TEORETISKE UTFORDRINGAR

Mi første utfordring var å velje tema for masteroppgåva. For det første var det mykje spennande å velje mellom, for det andre måtte eg prøve å vinkle oppgåva inn på noko som er litt yrkesrelatert for meg, og for det tredje hadde eg lyst til å lære og lese om noko eg ikkje kunne så mykje om frå før. Dessutan ønskte eg ikkje å trø for mykje i andre sine bed. Det siste punktet har vist seg no når eg har lese ein del og sit og putlar med skrivinga mi, å vere lettare sagt enn gjort. Det har blitt, og blir, skrive ein god del om den islamske lova. Sjølv sagt er det slik, ho er jo ein del av islam si grunnleggjande lære, og eg hadde eit visst inntrykk av at her var det ein del litteratur å gripe fatt i. Eg hadde langt mindre kjennskap til litteratur som dreier seg om matreglane spesifikt. Når det blei mat, så var det litt tilfeldig, og med hjelp av rettleiaren min, Gerd Marie Ådna, at eg landa på det. Det er konkret nok, og det er noko som grip inn i livet til alle (muslimar) på ulikt vis. Vi et for å overleve, men som tittelen på oppgåva mi seier, handlar mat om langt meir enn berre den konkrete føda. Rituala og tradisjonane som følgjer med mat og måltid, varierer med ulike kulturar. Det er likevel noko felles, for mat gir oss identitet, fellesskap, forståing av tilveret og næring. Vi blir stilte overfor mange val som gjeld mat, og vi blir dermed utfordra etisk. Kva mat kan representere av symbolverdiar og meiningsberande element i kvardagen til ein muslim, skal eg no prøve å gripe fatt i.

Utfordringa har vore å finne litteratur som både gir meg ei historisk oversikt over korleis lova har blitt til, og korleis det har skjedd ulike tolkingar og utviklingstendensar på religiøst og juridisk område. Spesielt vanskeleg har det vore å finne litteratur som skildrar lova si rolle under skiftande samfunnsforhold når det gjeld matreglar og praksis. Eg har brukt ulike kjelder som seier noko om reformistiske tendensar, og kvinner som arbeider for endringar og tilpassingar i dagens samfunn.

Oddbjørn Leirvik si bok *Islamsk etikk-ei idéhistorie*, 2002, har gitt meg perspektiv på etikk og utviklingstendensar. Eg fann også fram til Gunnar Neegaard si bok *Når Gud bestemmer menyen* (2004). Her fann eg ein del bakgrunnsstoff om reint og ureint, og om den ”avskyelege grisen”. Boka vart difor ganske nyttig komparativt og historisk-sosiologisk sett.

Knut Vikør og Jan Hjärpe har gitt meg mykje informasjon om bakgrunnen for sharia, og korleis det første islamske samfunnet fungerte, og også Jan Opsal si bok *Lydighetens vei* har ei god oversikt over sentral lære i islam. Vidare har danninga av lovskular blitt eit tema. Då har det blitt naturleg å gå til Ibn Rushd og også Yusuf al-Qaradawi, som gir konkret

skildring av kva slags reglar som skal gjelde, eventuelt usemje om dei. Al-Qaradawi skreiv boka *The Lawful & Prohibited in Islam* i 1960, og ho skulle fungere som hjelp i kvardagen for muslimar over heile verda. Boka finst også tilgjengeleg på internettet, og kan difor lesast på arabisk og engelsk av tusenar av muslimar.⁵

Nora Eggen gir ein svært konkret oversikt over mat og praksis, og grunnir i tråd med ein etablert sharia-tradisjon. Mona Siddiqui sitt fokus på kven ”The good Muslim” er, viser både til lovverk, lovskular, Ibn Rushd og malikitradisjonen, samt Koranen og gamle lovbøker som Malik ibn Anas si *Muwatta*,⁶ han som er byrjinga til malikiskulen. Interessant med Siddiqui si bok, er at ho tek seg tid til å forklare usemje som rådde om korleis ein skulle forstå påbod, tillate-forbode, obligatorisk eller tilrådd praksis. Er slakting å oppfatte som å tilbe Gud? Ho viser til mange gamle kjelder, men også til islamekspert Michael Cook. Siddiqui gir lesaren hjelp til å sjå dei mange debattane som må ha vore blant juristar og religiøst lærde når lova skulle tolkast, og ho inviterer difor til eit historisk-kritisk syn på heile lovsystemet og praksisen.

Ei generell utfordring i forhold til teorien har vore dei mange arabiske omgrepa som dukkar opp i mange av tekstane eg bruker. Sidan eg ikkje kan arabisk, blir eg litt forvirra og oppgitt nokre gonger. Sjølv sagt burde eg ha kunna litt arabisk, for på den måten å gå tekstforfattarane ”mine” grundig i saumane. Korleis forfattarane les og tolkar kjeldetekstane, vil ha mykje å seie for kva oppfatningar dei har om lova og samfunnet i tidleg-islamsk tid.

Å samanlikne tekstar vil vere ein naturleg strategi, og det er ikkje mi sak å vurdere kven som har mest ”rett”. Mi oppgåve er å peike på utgangspunkt og utviklingstendensar, samt tradisjonar og grunnlag som ein kanskje ser på som aktuelle også i dag(historisk metode, Stausberg (Stausberg 2006, 38). Når eg samanliknar, vil ulike førestellingar og ulike paradigme dukke opp. Eitt av desse er naturlegvis maktaspektet. Det vil føre til strukturalistiske metodar, der ein prøver å få fram det som kan liggje under og bak tekstane av mønster (Gilhus 2006, 97). Gir religionshistorikarane oss eit felles, og rett bilete av det som skjedde?

Som ikkje-muslim står eg i eit utanfrå-perspektiv og skal prøve å forstå noko som har skjedd i eit innanfrå-perspektiv ein gong for lenge sidan (Tafjord 2006, 251). Eg lyt altså prøve å trø varsamt. Likeeins vil tekstforfattarane ha sine oppfatningar ut frå sitt perspektiv. Her blir kontrasten mellom muslim og ikkje-religiøs ståstad noko som eg kan ta

⁵ <http://www.2muslims.com/directory/Detailed/226100.shtml>, lese 10.10.2014.

⁶ *Al-muwatta* er eit av dei første rettsvitskaplege verka i islam, skrive av Malik ibn Anas (716-795), <https://snl.no/maliki-skolen>, lese 07.11.14.

utgangspunkt i. Korleis forklarar ein muslim kva lova er i forhold til ein som ikkje eingong er sikker på at det nokon gong har vore ei guddommeleg lov? Og korleis forsvarer eller forklarar muslimar i dag ein praksis og eit lovverk som er svært gammalt? Er det stemning for å tolke lova og praksisen med nye, moderne augo? (Stausberg 2006).

For å avgrense oppgåva, tek eg i ein del tilfelle utgangspunkt i malikiskulen. Dessutan lyt eg definere *halal* / *haram*, og reint / ureint-konseptet, samt fortelje om bakgrunnen for sharia og kva sharia eigentleg er. Matreglane må koplast til sharia, den heilage lova, og eg vil forklare kvifor. Eg kjem difor, slik Kraft også påpeiker (Kraft 2006, 264-265), til å definere, avgrense, gjere greie for perspektiv og grunnngi kvifor og korleis noko er eller var. Til slutt kjem eg til å sjå på dagens situasjon blant unge muslimar. Dei representerer kontinuitet og endring, og kan difor tene til både fordi det er svært aktuelt, men også fordi dette er naturleg i eit MIKA-studium (interkulturell kompetanse)

Eg kjem til å ha ei klassisk religionshistorisk og historisk-kritisk tilnærming, der eg ser etter sosiale, kulturelle og religiøse prosessar.

Eg har i denne oppgåva valt å lese ulike tekstar som kan gi meg ulike innfallsvinklar til problemstillinga mi: Kva den islamske lova, sharia, seier om rein og urein mat? Då kjem eg til å bruke den komparative metoden, der eg samanliknar korleis ulike forfattarar skildrar og grunnngir matreglane. Eg blir også nøydd til å drøfte reinleiksomgrepet, fordi det står så sentralt i forhold til mat, men også i heile den islamske tradisjonen. Kan ein stole på at dei oppfatningane som ein har av Muhammad si samtid og tradisjonen, sunnaen, etter han, er korrekt forstått og tradert? Då kjem eg til å gå litt inn på kjeldene til lov og rett, samt lovskulane. Er dei ulike forfattarane kritiske til tradisjonen? Stiller dei spørsmålsteikn ved kva sharia er og inneber? Har det skjedd ei endring opp gjennom tidene i forståinga av omgrepet?

Sidan eg ikkje kan arabisk, er det umogleg for meg å ta stilling til om forfattarane tolkar den arabiske terminologien på same måte. Eg må stole på at religionshistorikarane er flinke og nøyaktige filologar (Thomassen 2006, 72-87). I tillegg må eg ta høgde for at kjeldene forfattarane har brukt, taler til dei på ulik måte. For nokre av forfattarane vil kjeldene kunne bekrefte og dokumentere det religiøse synet ein sjølv har (innanifrå-perspektiv), medan andre blir ståande med eit utanfrå-perspektiv.

Alternativt kan tanken om at islam oppstod som ein motkultur til kristendom og / eller jødedom, prege lesinga mi. Resultatet kan vere at et tolkar tekstar til inntekt for dette synet, og sjølv sagt for å gi meg sjølv ei behageleg kjensle av å få rett. Ein tredje variant kan vere å lese alt inn i ein storpolitisk maktkamp /religiøs kamp, der både Jerusalem, Mekka, religiøs

leiarskap, monoteisme og polyteisme, klanar og lojalitetsband utfordrar forsøk på å regulere eit samfunn reint juridisk. Mange bøker skildrar Muhammad som ein stor strateg, og maktparadigmet kan vekse ut frå slike tankar. Til sist kan eg velje å fokusere fullt og heilt på guddommelege tankar. Gud grip inn og skaper orden av kaos (guddommeleg paradigme).

Uansett kva paradigme og metode eller struktur eg nyttar, vil ein del av lesinga mi vere kritisk: Korleis legitimerer dei ulike forfattarane rein og urein mat i forhold til sharia? Kva slags religiøse prosessar ligg bak utviklinga av lova og ulike tolkingar? Gilhus avsluttar sin artikkel med å seie at undring ofte utløyser forskning (Gilhus 2006, 104). Kor mange gonger har eg ikkje tenkt at det ville ha vore fantastisk spennande å oppleve samfunnet rundt Mekka og Medina på Muhammad si tid (600-talet), og suge til seg kulturelt mangfald!

Avgrensing

Sidan islam er ein mangfaldig religion, og det finst ulike retningar og lovskular, så konsentrerer eg meg om malikiskulen sin tradisjon. I Marokko, Tunisia, Algerie og Libya er denne skuleretninga nesten einerådande, og svært mange muslimar i Sudan og Sør-Egypt høyrer til malikitradisjonen.⁷ Fokus i denne oppgåva er bakgrunnen for matreglar i islam, og korleis ein legitimerer desse reglane. Den siste delen av oppgåva fokuserer på kontinuitet og endring i ein ny tid. Eg startar difor med å sjå på det legitime grunnlaget for islam sitt regelverk reint generelt, og går så over til matføreskriftene spesielt.

⁷ <https://snl.no/maliki-skolen>. Lese 07.11.14.

4. PRESENTASJON AV TEORI

Kva er grunnlaget for den religiøse sharia-lova?

Det er fire hovudkjelder til islamsk rett(normlære). Desse fire er

- 1) Koranen
- 2) Sunna(Profeten sine handlingar, hans tale og stilleiande samtykke, blant anna i hadithsamlingar)
- 3) *Qiyas* (analogi)
- 4) *Ijma* (konsensus)

Det er grunnleggjaren av shafiskulen, ash-Shafi, som har fått æra for denne inndelinga, men Vikør presiserer at nyare forskning viser at ash-Shafi var mest oppteken av Koranen og sunnaen (Vikør 2003). Det motsette av *ijma* er *ikhtilaf*, som betyr usemje i eit spørsmål. I tillegg til dei fire hovudkjeldene, nyttar ein ulike prinsipp som:

- rettsleg preferanse (*istihsan*)
- det allment beste (*istislah* og *maslaha*) (Hjärpe 1979, 147).
- naudsyn(*al-urf*)
- gjerningane til profetutsendingane (*madhhab as-sahabi*) og lovreglane til andre profetar (*shar'a man qablana*) (Khorchide 2013, 86).

Det er usemje om bruken av *maslaha*-prinsippet (det allment beste). Korleis er framgangsmåten reint metodisk? Første nivå er å bruke Koranen / openbaringstekstane, og sile ut det stoffet som dreier seg om lovmateriale. Sameleis gjer ein med sunnaen. Ein leitar etter "sann" og juridisk relevant openbaringstekst, og slike tekstar blir kalla *nass* (tekst). Fase nummer to er å bruke tekstmaterialet til å formulere lovreglar på, og her vil ein måtte bruke menneskeleg fornuft og analogi (*qiyas*). Tekstgrunnlaget er anten ikkje konkret nok, eller manglar referansar til eit område som treng lovregulering. Tredje nivå er lovskulane (*madhhab*) og juristane innanfor desse. Dei prøver å bli einige om reglar som kan bli til ei lov, vi kallar det konsensus. I sunni-islam har ein fire slike lovskular (Hjärpe 2005, 148):

- 1) Hanafi madhhab etter Abu Hanifa an-Numan ibn Thabit (d.767)
- 2) Maliki madhhab etter Malik ibn Anas (d.795)
- 3) Shafi madhhab etter Abu Abdullah Muhammad ibn Idris ash-Shafi (d.820)

- 4) Hanbali madhhab etter Ahmad ibn Hanbal (d.855)
- 5) I tillegg finst det ein sjiittisk lovskule, Jafari madhhab, etter den sjette sjiittiske imamen Jafar as-Sadiq (d.765-766).

Desse lovskulane har ulike syn på kva kjelder ein kan stole på i tradisjonen etter Muhammad, og korleis ein skal tolke kjeldene (Eggen 2000).⁸ Vikør hevdar at dei fire lovskulane først er ferdig etablerte rundt år 1000. Då har også dei lærde blitt knytt til ulike lovskular, med tydelege leiarar for kvar skule. Malikiskulen har fått namn etter Malik b. Anas (d.795) i Medina. Seinare, rundt 900-1000-talet, er det i Spania vi finn denne skulen (Vikør 2003, 102-106). Kalifen skal også ha føretrekt malikiskulen, slik at fleire av sjefsdommarane representerte denne retninga (Vikør, 2003, 115). Denne skulen var oppteken av å basere lovreglane på hadithar og Muhammad sin praksis, men Malik var nok styrt ein god del av eksisterande tradisjonar i Medina, også (Vikør 2003, 37).

Koranen

Dette er primærkjelda. Denne heilage boka har størst autoritet, for her finn ein Guds openberring i form av direkte tale (Vikør 2003, 42-43). Koranen er utgangspunktet for alle kapittel i det islamske rettslæresystemet, men ikkje på detaljnivå, seier Vikør vidare. 350 av dei 6200 versa i Koranen gjeld lova. Mathias Rohe, tysk islamekspert og jurist,⁹ skriv at cirka 500 vers i Koranen handlar om rettsleg innhald, og så kjem ein stor del religiøse føreskrifter i tillegg (Rohe 2009, 48-49). Dessutan er mange vers lite eintydige, og ekspertar har tolka Koranen ut frå kva som kan vere sannsynleg.

Ei anna løysing har vore å lese koranversa inn i tradisjonen (sunnaen), for på den måten å kunne formulere reglar. Eit døme kan vere alkoholforbodet, der det først er tale om druevin, men som etter kvart kjem til å bli utvida til å gjelde all rusdrikk (Rohe 2009, 48-50). Også Mouhanad Khorchide, med bakgrunn frå Saudi-Arabia og professor i islamsk teologi (Khorchide 2013, 85-86), presiserer at både Koranen og sunnaen er kjelder som treng tolkingar og må sjåast i samanheng med den totale konteksten noko er sagt i. Han nemner då konsensus og analogi som to velbrukte metodar. Ved *ijtihad*, gjennom personleg å anstrenge

⁸ Nora S. Eggen. Islam og mat En praktisk veiledning. Utarbeidd for Den Islamske Informasjonsforeningen, 2000: www.diif.no/8277530129.pdf, lese 07.09.2014.

⁹ Mathias Rohe: <http://www.zr2.jura.uni-erlangen.de/mitarbeiter/rohe.shtml>. Lese 07.11.14.

seg for å forstå dei heilage skriftene, altså gjennom fornuft, kan menneske forstå Guds vilje og utvikle lover og reglar (Khorchide 2013, 86).

Ei anna utfordring er at Koranen gjeld som ei evig, uskapt bok, ordrett frå Gud ifølgje islamsk teologi, og han gjeld difor til alle tider og i alle samanhengar. Kari Vogt har skrivne boka *Islams hus* (1993). Vogt viser til debatten om korleis Koranen har blitt til. Han har delvis blitt til under Muhammad si levetid, men i laus form, som ulike ”blad” eller *suhuf* (Vogt 1993, 102-104). Ein variant var ferdig i år 656, og så øydela ein alle andre kopiar under kalifen Uthman for å sikre seg mot ulike variantar og tolkingar. Dette skjedde i ei tid der det arabiske skriftspråket ikkje var ferdig, og det inneheldt konsonantar, men ikkje vokalar og diakritiske teikn eller ordskilje. Koranen er ikkje ferdig i komplett arabisk skrift før på 900-talet. Då hadde ein fått sju ulike leseskular, med ulike variantar av Koranen. Den kufiske er den ein bruker i dag. Kva betyr desse ulike variantane for korleis i skal forstå Koranen som overlevert tekst (Vogt 1993, 104-105)? Hugsa ein likt i dei ulike variantane, og tolka ein konsonantspråket likt då arabisk blei eit meir fullstendig skriftspråk? Kva betyr tidsbolken på nesten 300 år for innhaldet og forståinga til skrivarane?

Yasin Dutton (Universitetet ved Cape Town) har synspunkt som kan nyansere synet på Koranen, og han er heilt på linje med Vogt i spørsmålet om Koranen som autentisk overlevering frå Gud. ”The Seven Readings”, som Dutton kallar dei ulike koranlesingane, gjeld som *mutawatir*, overføringar frå mange muslimske autoritetar heilt tilbake til Profeten. Konklusjonen hans er at Koranen har så mange former (”multiforms”) at ein einskild nedskriven versjon aldri kan uttrykkje alt. I utgangspunktet var det mange lesemåtar av Koranen, (”the seven *ahruf*”),¹⁰ men i dag er det berre ein av desse som blir sitert, fordi kalifen Uthman kun tillét denne eine (Dutton 2012, 35-36). Kvifor er dette så vesentleg? Jo, fordi all variasjon har gått tapt som kunne opne for nyansar i budskapet frå Gud. Det blir også umogleg å snakke om éin, sann og ferdig Koran (Dutton 2012, 34-35).

Khorchide hevdar at ein må lese Koranen på to ulike måtar. Anten kan han lesast som tekst som er blitt til i ein spesiell historisk kontekst, men som har ein eviggyldig kjerne eller eit prinsipp i seg. Alternativt som eit koranvers som ikkje gjeld spesifikke saker og hendingar, og som difor er uavhengig av historisk kontekst. Poenget blir då at den religiøse lova, sharia, ikkje alltid kan lesast bokstaveleg, men som gode grunnprinsipp for menneska sitt ve og vel (Khorchide 2013, 98-99). Kva gjer ein når Koranen anten er uklår om ei sak eller ikkje nemner eit bestemt tema i det heile?

¹⁰ *Harf* kan omsetjast med ”kant” eller ”side”, og Koranen kan då skildrast som ”sjukanta” (fri omsetting frå engelsk) (Dutton 2012, 22).

Sunnaen (tradisjonen), hadithsamlingar og autensitet

Muhammad sine gjerningar utgjer sunnaen i islam (Vikør 2003, 23). Det profeten Muhammad og det han sa og gjorde, deretter dei første elevane hans, spesielt dei fire ”retteleide” (Hjärpe 1979, 102), dannar profettradisjonen i islam. Muhammad sin generasjon og den påfølgjande generasjonen blir kalla ”fedrane” eller ”føregangsmennene” (Hjärpe 2005, 125-126). Denne tradisjonen eller sunnaen, var i utgangspunktet ikkje tiltenkt ei rolle som normkjelde i islam. Medan Koranen skal ha blitt skriven ned medan Muhammad levde, så blei sunnaen til over ein mykje lengre periode (Khorchide 2013, 99), frå 700-talet og utover. Når det etter kvart veks fram krav om nye metodar å handheve lovar og reglar på, så kjem tradisjonen til å bli ei legitim kjelde etter Koranen. Kvifor skjer dette, og korleis?

Fordi det hadde gått ei tid sidan Muhammad døydd i 632, så var ein nøydd til å utvikle ein vitenskap (*'ilm al-mustalah*), som skulle vurdere kor autentiske (truverdige / sanne) forteljingane om Muhammad var. Desse forteljingane kallar ein hadithar, og dei skal vise til det Muhammad sa, gjorde og stillteiane samtykte til, samt også fysiske og personlege skildringar av Guds sendebod, Muhammad (Khorchide 2013, 100). Eggen poengterer at ikkje alle rettsteoretikarar ser på forteljingane frå tida då Muhammad levde i Medina, etter 622, som uavhengige kjelder. Eit unnatak er malikiskulen. Dessutan er augnevitne til Muhammad meir truverdige vitne enn seinare generasjonar (Eggen 2003, 30). Korleis vurderte ein kor pålitelege dei juridiske kjeldene er?

Sunnaen skal ifølgje Hjärpe bli sett på som det korrekte uttrykket for kva islam eigentleg er. I sjiaislam blir det lagt særleg vekt på Ali og imamane sin sunna. Det er dei ulike hadithsamlingane som gir oss innblikk i kva Muhammed og hans følgesveinar sa og gjorde. For å gi truverd til det som blir fortalt her, startar hadithane med å gi namn på tradentar. Det blir kalla hadithen sin *isnad*, (støtte), (Hjärpe 1979, 103) eller ei *isnad*-rekke (Vikør 2003, 48). Dess fleire parallelle namnerekker ein finn, dess betre. Så vurderer ein kor truverdige personane i dei ulike ledda er, og den historiske og geografiske plasseringa av namn i ulike ledd (kor truverdige dei er historisk sett), som i sum dannar truverdet eller det autentiske grunnlaget ein tekst har. Kor godt hugsa ein person, kor sann presentasjon kjem til uttrykk i teksten (Eggen 2003, 31)?

Det finst svake og sterke hadithar, og ein kan gradere dei som 1) feilfri autentiske, 2) truleg autentiske, 3) ikkje-autentiske og 4) oppdikta / løgn (fordi forteljinga manglar overleveringsledd) (Khorchide 2013, 101). Ein truverdige hadith vil representere ein muslim

som tradent, vedkommande hadde nådd ein viss alder og visdom (vaksen), var ved sine fulle fem då ein skal ha høyrte, sett eller opplevd det ein fortel om, var from og hadde generelt ei bra framtoning (Khorchide 2013, 103). Nokre hadithar vart traderte ordrett, andre blei overførte i dei ulike ledda med ein meiningsberande idé, men i ulike ordelag (Vikør 2003, 50). Dess meir ordrett ein hugsa ein tradisjon, dess meir autoritet fekk denne. I sunni-islam har ein seks sentrale hadith-samlingar. To viktige her er al-Bukhari (d.870) og Muslim (d.875). Til saman står dei bak innsamlinga av nesten 12000 forteljingar om Muhammad sine ord og gjerningar (Heiene, et al. 2014, 137).

Analogi

I nyare situasjonar, der ein ikkje finn direkte rettleiing i Koranen eller sunnaen, nyttar ein *qiyas*, analogi. Narkotika kan vere eit døme på dette. Parallellen til vin som ruskapande og skadeleg, blir då til at heller ikkje narkotika er tillate. Hjärpe bruker vin og whisky i analogiprinsippet som eit døme. Det er fire måtar å bruke analogi på (Khorchide 2013, 122):

1. Ta utgangspunkt i eit kjent tilfelle (t.d. alkohol)
2. Ta utgangspunkt i ei velkjent norm (t.d. forbod)
3. Vurdere eit nytt tilfelle (t.d. narkotika)
4. Samanlikne prinsippet for alkohol med narkotika, og sjå på kva som ligg til grunn for forbodet (rus).

Vikør poengterer her at det gjeld å ta utgangspunkt i Koranen, og så gå frå det spesielle som er omtalt der, til det meir generelle i ein kategori. Det er difor ikkje rett å seie at ein samanliknar gammalt med nytt for å finne noko som er likt, det blir altfor upresist (Vikør 2003, 60-62). Av og til må ein vurdere tidsavgrensa lovreglar inn i ein ny kontekst. Er til dømes tipping eit pengespel som skal vere forbode?

Konsensus

Ein siste måte å avgjere om noko er rett/gale på, er å bruke praksisen med konsensus, *ijma*. Ifølgje tradisjonen skal Muhammed ha sagt at dei truande ikkje kan bli samde om noko som er feil (Hjärpe 1979, 104). Ein *fatwa* er ei utsegn frå ein rettslære/lovkunnig om kva som er rett å gjere i ein spesiell situasjon. Han får då rolla som ein *mufti* (Hjärpe 1979, 104), ein rettslærd/rådgevar (Vikør 2003, 361). Konsensus kan ein oppnå på to ulike måtar: anten gjennom at dei lærde blir samde om noko, eller gjennom å samtykke til ei utsegn gjennom å teie stilt. Den siste varianten godtek ikkje shafiane og malakittane (Khorchide 2013, 121).

Det vesentlege er at ein blir samde om det som er i Koranen og sunnaen si ånd, seier Khorchide vidare. Og det er nettopp her vi ser at dette er ein islamsk teolog som ønskjer å stille spørsmålsteikn ved den nedarva tradisjonen. Han seier nemleg til slutt at det kan vere svært ulike oppfatningar om kva som er i ånda til Koranen og tradisjonen. Som døme bruker han forbodet mot at kvinner ikkje kan leie fram i bøn. Kor finn ein legitimitet for dette? Jo, det er dei lærde som har blitt samde om det langt tilbake i ei tid då kvinner skulle teie i forsamlingar. Er det på tide å ta eit oppgjør med tidsånda, spør Khorchide. Vi kan kanskje først ta eit ”oppgjør” med regelverket? Eg vil no sjå nærare på korleis islamsk jus og etikk har blitt til, for å unngå sleivspark når oppgjerstimen kjem.

Kva er *fiqh*?

Ein lovregel blir på arabisk kalla *hukm* (Vikør 2003, 19). Til forskjell frå vestlege system, så er det Gud som står bak lovar og reglar gjennom sharia-lova. I før-islamsk tid eksisterte det ulike måtar å regulere samfunnet på. Lokale tolkingar og tradisjonar av rett og gale, og ein kunne også støtte seg på tradisjonar frå Romarriket og Persarriket (Vikør 2003, 32). Med islam utvikla ein nye tradisjonar, og vi fekk lærde, *ulama*, som skulle utvikle eit felles regelverk. Desse tok blant anna utgangspunkt i hadith-forteljingane om Muhammad sin praksis. Truleg skjedde dette på 800-talet, seier Vikør, men eit gjennombrot får vi for alvor med al-Bukhari og Muslim som tradisjonssamlarar rundt 870 (Vikør 2003, 33).

Det var to ulike syn på kva lovverket skulle basere seg på. Den første retninga, tradisjonalistane, meinte at Koranen og tradisjonen, sunnaen (hadithsamlingane), var lovverk nok i seg sjølv (Kufa-retninga). Den andre retninga, som vi blant anna fann i Kufa, Bagdad og Medina, ville lage eit lovverk, kor dei lærde hadde styringa. Dette regelverket skulle basere seg både på profettradisjonen, eksisterande, lokal praksis og logisk praksis (*ahl al-ra'y*) (Vikør 2003, 34). Dermed var det duka for konflikt mellom *ahl al-ra'y*-tilhengjarane, som ville ta i bruk den lokale praksisen som allereie eksisterte (i tråd med tradisjonane etter Profeten), og dei som ordrett ville basere seg på tekstane i hadithsamlingane. Og alt dette skjedde før ein hadde utarbeidd metodar for å skilje mellom truverdige og mindre truverdige traderingar (Vikør 2003, 36). Korleis skulle ein då få i stand eit lovsystem som alle muslimar kunne stå samla om?

Svaret vart Idris al-Shafi (d.802), som grunnla Shafilovskulen. Det var han som skapte ein ny metodologi innan islamsk jus. Han gav ut boka *al-Risala*, og han ville ha slutt på striden om kva som skulle liggje til grunn for eit juridisk system. Utgangspunktet hans vart å la tradisjonen etter Muhammad bli basisen for heile lova. Han fekk til fred mellom dei

to juristleirane gjennom å la lokale, etablerte skikkar bli definerte som ein del av det Muhammad skal ha sagt og gjort. Ein måtte difor vise til både Koranen og hadith for å legitimere ein praksis eller lovregel. Dermed greidde al-Shafi å sameine *ra 'y- fiqh*, den islamske lova (Vikør 2003, 37). Rohe hevdar at nyare litteratur om etableringstida av islam refererer til *fiqh* som eit etablert lovsystem allereie på slutten av 700-talet. Det er først på 800-900-talet at arbeidet er fullført, seier han, og at det ikkje finst god nok kjeldelitteratur til å slå fast når den juridiske tradisjonen var ferdig utarbeidd (Rohe 2009, 24).

Eggen si omsetjing av *usul al-fiqh* er ”lovens røtter” (Eggen 2003, 28). Ho skildrar også omgrepet som ”islamsk rettslig metode”. Ho meiner at ”rettskjeldelære” er den beste måten å forklare *fiqh* på, fordi det er meir enn dei firehovudkjeldene (Koranen, sunna, konsensus og analogi) som ligg til grunn for lovreglane. Bak omgrepet gøymmer det seg ein lang tradisjon med diskusjonar om og utarbeiding av metodiske prinsipp for å lese og bruke rettskjelder, seier ho (Eggen 2003, 28).

Khorchide viser til eit skrikande behov for å systematisere og etablere ein islamsk rett på 700-talet, særleg på grunn på islamsk ekspansjon på denne tida. Han definerer *fiqh* som den islamske normlæra som blei ferdig på 800-900-talet, og metodikken (*Usul al-fiqh*) som ein eigen disiplin, etablert av Muhammad ibn Idris al-Shafi 'i (767-820) med *al-Risala* som første verk i den islamske normlæremetodikken (Khorchide 2013, 83). Dette samsvarer godt med Vikør og Rohe si framstilling av kva *fiqh* er og når den vart til. Vi ser også at dei er omtrentlege i å datere vitskapen, nettopp fordi kjeldematerialet er så magert.

Hjärpe seier at *fiqh* omfattar heile det religiøse, politiske og sosiale livet til mennesket, og det er difor mykje meir omfattande enn vanleg jus. Han skil mellom *usul al-fiqh* som opphavet / røtene til det juridiske systemet, og *furu' al-fiqh* som greinene til jusen, det vil seie studiet av regelverket og innhaldet, samt oppbygginga av dette (Hjärpe 2005, 143-144). Dessutan påpeiker han at det er eit evig spenningsnivå mellom ei evig, gudgitt lov og lover som mennesket sjølv lagar med basis i denne lova. Indirekte spør han vel eigentleg om korleis ein kan vere sikker på at mennesket greier å få fram Guds vilje i eit lovverk? Kva er då Guds vilje? Korleis kjem han til uttrykk? Det vil eg no sjå nærare på.

Kva er sharia?

For det første må ein poengtere det som al-Qaradawi nemner heilt først i kapittel 1 (al-Qaradawi 2011, 14-15), at det er Allah som er lovgjevaren, og berre han. Dette poengterer at lover og reglar er guddommeleg inspirerte, og at brot mot desse vil føre til heidenskap (Vikør 2003, 342), *shirk* (al-Qaradawi 2011, 11). Al-Qaradawi seier det så sterkt som at den evige,

fullstendige og forståelige sharia blei gitt til alle menneske etter ei lang historie med ulike reglar og brot på desse. Til slutt har menneska blitt modne nok til å forstå den heile og fulle sanninga, og skal difor følgje den heilage lova (al-Qaradawi 2011, 5). Det universelle blir forklart med at det er berre éi, sann tru, og jødedom og kristendom byggjer på det same grunnlaget, men budskapet har blitt endra opp gjennom tidene. Det er difor berre islam som har den originale budskapet i uendra form. Profetar opp gjennom tidene har forkynt den same budskapet om den eine, sanne Gud, men ein del av budskapet har gått tapt. Sidan Koranen er i ei uavbroten form, så er det mogleg å vise til éin sann og ekte tale frå Gud til folket. Dermed eksisterer det ein målestokk i forhold til andre kjelder og kravet om å vere autentisk materiale (al-Qaradawi 2011, 5). Al-Qaradawi seier også at mennesket skal ha gjennomgått ei modning for å kunne forstå lova og sanninga fullt og heilt.

..... I dag har Jeg fullbrakt deres religion og fullbyrdet Min nåde mot dere, og godtatt islam som religion for dere. (Koranen 1989, 5:3)

Det er ei plikt å vere lydige mot Gud, og *halal* og *haram* høyrer til i det totale lovsystemet i islam, sharia. Målet er å lette kvardagen for mennesket og verne det mot det vonde. *Halal* representerer altså det gode. Det som ikkje er bra for mennesket, blir difor definert som *haram*:

Si: «Hvem har vel forbudt Guds høytidsantrekk som Han har fremskaffet for Sine tjenere, og Hans gode matemner som føde?» Si: «Dette er på oppstandelsens dag forbeholdt dem som tror i jordelivet.» Slik forklarar Vi ordet for folk som har kunnskap.

Si: «Herren har bare forbudt skjendigheter, åpent eller i det skjulte, og synd og voldsåd i urett, og at det settes ved Guds side noe som Han ikke har sendt noen autorisasjon for, samt å påstå om Gud slik som dere ikke vet.» (Koranen 1989, 7: 32-33)

Hjärpe omtaler sharia som ei guddommeleg lov i ei verd i endring, og som ei openberring frå Allah (Hjärpe, sharia. Gudomlig lag i en värld i förändring 2005, 11). Shari'a blei opphavleg brukt i tydinga "vägen till källan i öknen" (Hjärpe 2005, 31). Symbolsk sett blir det då den gode eller rette vegen, og ein finn ordet berre i Koranen ein einaste plass, i Sura 45:18/17:

Så satte Vi deg på Ordningens rette vei, - så følg den. Følg ikke deres idéer som intet vet.
(Koranen 1989).

På denne måten blir sharia litt meir konkret. Å følgje lova, det vil seie å gå på den gudgitte vegen, vil gi deg det du treng, og det vil føre deg nærare Gud. Når vi då i islam har å gjere med ei religiøs lov for alle muslimar, og med Allah som lovgjevaren, så vil territoriale grenser kanskje ikkje vere i fokus. Vi snakkar om ein global *umma* (fellesskap) for alle muslimar.

For å knytte saman denne fellesskapen av truande, må det vere visse reglar. Islam har ei lov som kjem frå Allah sjølv, og difor er det han som er lovgivaren (Opsal 1994, 30-31). Ein rettruande muslim bør rette seg etter Guds lover. Vikør nemner at ein del yngre teologar forklarar *sharia* som Guds vilje, og berre Han kjenner denne lova (Vikør 2003, 14). Ein kan dessutan ikkje krangle med Gud om forståinga av denne lova. For menneska er det då ei løysing: Å rette seg etter Guds ord i så stor grad som ein greier. Dette kallar Vikør eit ”religiøst ideal”. Med det får han fram at det kan vere vanskeleg å forstå og kjenne Guds grenser heilt og fullt.

Kva seier så Nora Eggen¹¹ om sharialova? Hennar definisjon er ”vegen til drikketaden” eller ”*en vei staket ut for menneskene*” (Eggen 2003, 27). Lova skal vise menneska korleis dei skal leve både åndeleg og sosialt, og det er fokus på å vere lydig. For å illustrere kor altomfattande lova er, seier Eggen at ho gjeld både rett, etikk, teologi og ritus. I forlenginga av sharia har ein då utarbeidd ein rettsvitskap med konkrete reglar, *fiqh*.¹² For å skilje sharia og *fiqh* frå einannan, poengterer Eggen at sharia er inspirert av Gud, evig og ideell, medan *fiqh*, eller rettsvitskapen, har blitt forma av menneska som ei rettskjeldelære, *usul al-fiqh*, ein del hundreår etter Muhammad si tid. Felles for *sharia* og *fiqh* er at begge gir uttrykk for Guds vilje, og rettsvitskapen har teke utgangspunkt i Guds openberring. Medan Gud representerer det abstrakte, er *fiqh* meir konkret med omsyn til normer. Eggen siterer Koranen for å legitimere dette (Koranen 5:43, 6:57, 12:40, og 40:12) og skriv ”dommen tilfaller Allah alene”. For å vise at Guds lov gjeld på alle område og til alle tider, seier Eggen at Koranen ikkje har utelate noko. Ein skal difor følgje Guds vilje i alle spørsmål. Ho nyanserer likevel dette gjennom å nemne at det er ikkje alt som er like konkret i Koranen eller i sunnaen.

¹¹ Nora S. Eggen er bibliotekar og arabist, forfattar og foredragshaldar, og skriv om islamsk jus og teologi.

¹² Eggen forklarar *fiqh* som ”et begrep både for prosessen og for den samlingen normutsagn som er resultatet av prosessen”.

Mona Abdel-Fadil problematiserer kva sharia egentleg er, og viser til ei undersøking som avslører at det eksisterer vidt ulike førestellingar om kva sharia egentleg inneber av idear og praktisk gjennomføring (Abdel-Fadil 2003, 20-25).¹³ Vidare stiller ho spørsmålsteikn ved om Koranen og sunnaen skal oppfattast som lovverk, og som sharia er sett saman av, eller om sharia er lover inspirert av desse to kjeldene. Viss det siste er tilfelle, så meiner Abdel-Fadil at det vil vere store lokale variasjonar når lover skal lagast. Problemet er då om sharia kan definerast som ei urørt lov som kjem frå Gud? For å legitimere desse påstandane, viser ho til sitt eige feltarbeid i Kairo i 2000-2001, der ho støtte på ulike formuleringar som "Guds shari'a" og "ekte shari'a". Indirekte hevdar ho her at det rår full forvirring om kva som er den "rette" og eigentlege lova frå Gud, og ikkje minst kva ho inneber i praksis. Sharia skal vere ei lov som kjem direkte frå Gud, og kan difor ikkje endrast. Korleis kan ein då innføre lovendingar som er baserte på ei evig lov? Når kan ein krevje nytolkingar?

Summert opp kan ein seie at det ikkje er full semje om kva sharia er, korleis og når lova vart til, og korleis ein skal tolke lova. Det gudgitte aspektet utfordrar og gjer debatten vanskeleg, fordi tru og openberring blir utfordra av historisk-kritiske debattar både i og utanfor samfunnet av dei truande. Spørsmål om autoritetstru og makt er ein del av den historisk-kritiske refleksjonen. Den normative tradisjonen står framleis sterkt, men som eg skal diskutere seinare, ser vi tendensar til at dette endrar seg. Abdel-Fadil utfordrar sterkt ein lang, autoritativ tradisjon når spørsmålet ikkje berre er **kva** sharia er, men **om** det finst ei heilag lov i det heile. Er sharialova mogleg å gjennomføre i eit moderne samfunn, og i så fall korleis?

Har sharia aktualitet i dag?

Det har vore, og vil oppstå, store diskusjonar rundt tolkinga av Lova. Når det ikkje eingong er semje om kva sharia er, blir utgangspunktet for diskusjonar rundt rett / gale vanskeleg. Dessutan, kven har mest autoritet i tolkingsspørsmåla? Og opp gjennom tidene kan ein vel undrast på om kvinnene har hatt noko særleg med tolkingsspørsmål å gjere? I tillegg kjem Abdel-Fadil med ein ganske krass påstand når ho hevdar at sharia kan bli, og blir, brukt til å oppretthalde status quo. (Abdel-Fadil 2003, 20-25). Det betyr vel indirekte at ho meiner at sharia er eit omgrep som blir misbrukt og forsvart for å halde på gamle, patriarkalske

¹³ Abdel-Fadil viser korleis Leila Ahmed, egyptisk historikar, i boka si *Women and Gender in Islam*, 1992, har diskutert dette emnet.

mønster. Ho tek også Anne Sofie Roald til inntekt for sitt syn, når Roald hevdar at ein knapt ser shariaomgrepet før 1500-1600-talet.¹⁴ Roald seier at sharia berre er brukt ein gong i Koranen, og ikkje i Muhammads sunna. Betyr dette at desse kvinnene ser på sharia som ei kvinnefiendtleg og bakstreversk lov som er menneskeskapt i større grad enn gudskapt?

Vikør fortel også om ein krass diskusjon rundt shariaomgrepet, der usemja er stor om når sharia vart til, og også korleis. Ein variant er at sharia tok form i samanheng med Muhammad sin tradisjon, medan andre meiner at det er ei lov som har blitt laga av skriftlærde gjennom lang tid (Vikør 2003, 9-10). Lova skal ha blitt til gjennom å foreine praksisen ein hadde på 800-900-talet med Koranen og sunnaen og reglane ein kunne finne der. Eventuelt blei analogi (*qiyas*) brukt, eller at ein henta inn nye sunnatekstar. Sharia er altså i utgangspunktet basert på Guds openberring til Profeten Muhammad medan han levde i Mekka og Medina, altså i tidsrommet 610-632 (Vikør 2003, 31). I tillegg var Muhammad barn av si tid, og han vidareførte truleg ein del tradisjonar som var godt etablerte, både blant ”verdslege” (stammesamfunn), jødar og kristne, samt persiske og romerske impulsar (Vikør 2003, 32).

På mange måtar er Vikør og Abdel-Fadil einige. Begge viser til at sharialova har variert mykje når det kjem til praksis og tolkingar. Også Vikør problematiserer den gudgitte og evige sharialova som er lite konkret på mange område, og som heller ikkje har endra seg i tråd med samfunnsutviklinga. Eit anna problem er at denne lova skal gjelde for alle muslimar i ein verdsomfattande *umma*, og når det ikkje eksisterer ein autoritet for alle, så blir det mange variasjonar. Dette kjem eg tilbake til seinare i oppgåva mi. Og, som Vikør påpeiker, er det brotsverk mot Gud og lova som er ankepunktet i samband med ei sharia-sak, det er ikkje staten som har påtaleansvaret. Ofte er det saker der den eine klagar den andre inn for sharia-retten, og i kor stor grad skal då staten involvere seg i privatretten?

Den vanskelege debatten om sharia i dagens samfunn

Balansen mellom å skulle rette seg etter sekulære, juridiske lover og ei guddommeleg lov, kan bli vanskeleg. Hjärpe påpeiker at det er familien som er i sentrum både når det gjeld etnisitet og religion. Han seier også at det slett ikkje er slik at den etniske identiteten er lik den religiøse. (Hjärpe 2005, 24). Som døme gir han blant anna kurdarar, turkmenarar, kristne og shebakarar i Irak, og dessutan skiljelinjene mellom sunni-, sjia- og sufi-muslimar. I tillegg

¹⁴ Roald A.S., 2000., Mir-Hosseini, Z., 2000 (1999): *Islam and Gender. The Religious Debate in contemporary Iran*. London & New York: I.B.Taurits & Co.Ltd.

viser tradisjonen at religionstilhøyrse har basis i familien , og at familie-og arverett har vore basert på konfesjon og religion. Her presiserer han også at ein ikkje nødvendigvis er religiøst truande, men at gruppeidentiteten inneber sosiale, økonomiske, politiske og juridiske profane funksjonar (Hjärpe 2005, 25). Kan det vere slik at ein får juridiske rettar ut frå kva religion ein høyrer til? Når Hjärpe problematiserer dette (Hjärpe 2005, 28), så er det vel vitande om at tradisjonar har svært lange røter, og dei er kopla til ein annan måte å organisere samfunnet på enn i dagens situasjon. Når vi les om Muhammad og samfunnet han levde i, så blir det jo framheva at klanane representerte både identitet og makt (Hjärpe 1979, 28). Kor viktig har maktaspektet vore i samband med arbeidet med eit lovverk som skal famne om både juridiske, religiøse og sosiale sider av livet?

Hjärpe framhevar Riffat Hasan og Amina Wadud-Muhsin som talerøyr for reformer. Samtidig som dei vil ha endringar, så er dei nærast bokstavtru overfor Koranen. Korleis kan ein då få til endringar? Svaret er hadithkritikk. Tradentar som Abu Hurayra blir nedvurderte til ”svak” hadithtradisjon. Dessutan har ein del hadithar blitt brukte til å tolke Koranen på ein tendensiøs eller ”svak” måte, seier desse. Koranen er den øvste kjelda, ikkje tradisjonen si forklåring på det som står i Koranen. Ein tredje kritikk er at Koranen i si tid har blitt tolka vers for vers, og difor har ein ikkje lagt nok vekt på samanhengen noko står i. Ei historisk-kritisk lesing er nødvendig i forhold til ordvalet. Bakgrunnen for reglane har truleg endra seg, og samfunnet har gjennomgått store strukturendringar sidan Muhammad si tid. Så vender kritikken seg mot jødedom og kristendom, som fleire meiner har påverka synet på kvinner og menn i islam (Hjärpe, sharia. Gudomlig lag i en värld i förändring 2005, 200-202).

Kari Vogt viser til sharia sine to ulike sider, der ein har rituel-religiøse plikter (*ibadat*) og sosiale relasjonar (*mu'amalat*). Dei fem søylene i islam (truvedkjenninga, bøn, almisse, faste og pilegrimsferd) krev reinleik for å gjennomføre rituala. Vogt peiker på noko viktig her. Ho seier at det er få diskusjonar rundt dei rituelle pliktene (*ibadat*), medan dei sosiale relasjonane (*mu'amalat*), korleis menneska skal leve saman i samfunnsliv og familieliv, svært ofte fører til debattar. Så stiller ho det interessante spørsmålet: ”Skal fortidens jurister bestemme dagens praksis?” (Vogt 1993, 134). Er det mogleg å tolke familie- og samfunnsliv inn i ein ny kontekst, spør ho. Alternativt kan ein halde på pliktetikken og elles ha ei sekulær lovgiving. Kvifor nemner ho ikkje neste alternativ, der ein også tolkar pliktetikken (*ibadat*) på ny? Vogt ser problema med nytolkingar når ho føyer til at det er vanskeleg å krevje nytolkingar av sharia. Kritikk av sharia kan fort oppfattast som

fråfall frå islam, nettopp fordi mange set likskapsteikn mellom sharia og openberringa frå Gud, skriv Vogt og siterer her An-Na'im (Vogt 1993, 135).¹⁵

Familie- og arverett har fått relativt stor plass i sharia, medan offentleg rett (strafferett, skatterett og lover for krig) har spelt ei mindre rolle. Der ein ikkje har funne konkrete reglar i Koranen eller i hadithar, har ein supplert med nye lover opp gjennom heile historia, seier Vogt. Dermed har sekulære lover og den religiøse sharialova gått hand i hand opp gjennom historia. Dei sunni-muslimske rettslærde, med inngåande kjennskap til sharia, blei rådgivarar, "dei lærde" (*ulama*). Den reelle makta sat kalifen med. Kunne dette føre til makt- og autoritetskampar?

Vogt hevdar at dei rettslærde ikkje var interessert i så mykje reell makt, men at religiøs autoritet blei ei viktig fanesak. Ho refererer til usemja Ibn Hanbal hadde med kalifen på 800-talet. Kalifen ville ha ei godkjenning av doktrinen om "den skapte Koran", noko Ibn Hanbal nekta å godta. For å vise kven som sit med den religiøse autoriteten, slår han fast at muslimar ikkje skal eller kan godta ordrar frå kalifen dersom desse går mot Guds lov (Vogt 1993, 135-137). Dei rettslærde har spelt ei viktig rolle i rettsvesenet, i handel og ved lærestader opp gjennom tidene, sjølv om dei ikkje kunne stå heilt fritt frå dei politiske styresmaktene. Al-Azhar-universitetet i Kairo (grunnlagt 972) er framleis viktig som lærestad for islam på eit internasjonalt nivå, og i Saudi-Arabia har ein hatt både samarbeid og maktkamp mellom dei lærde (*ulama*) og kongehuset, med til slutt ei oppnemning av ein *stor-mufti* ansvarleg for *ulama*-komiteen. Ein *mufti* er ein juridisk rådgivar som kan kome med ei ny juridiske erklæring i ei sak, det vi kallar *fatwa*. Vogt understrekar at det har vore ein stadig kamp sidan 1950 for å få statleg kontroll over dei lærde, domstolane og alt som har med det religiøse å gjere i muslimske land (Vogt 1993, 137).

Hjärpe problematiserer forholdet mellom Gud sin suverenitet kontra staten sin (representert gjennom innbyggjarane). Då kan ein stille spørsmålet: Dersom det eksisterer ei lov som er uavhengig av alle andre sekulære lover, og som er Guds ord til folket, kven skal kunne tolke og tilpasse denne lova? Er det folket, spesialistar eller dei som har makta (Hjärpe 2005, 28)? Her vil ein finne mange ulike meiningar. Det kjem heilt an på korleis samfunnet er organisert. I eit demokrati vel vi representantar til å styre for oss, og vi har i større eller mindre grad tillit til dei folkevalde. I tillegg legg ofte ikkje staten seg opp i religiøse saker, det høyrer til privatsfæren. I mange andre kulturar er det ikkje demokratiske spelereglar som gjeld, og makta kan liggje som ei klam hand over folket. Vi finn

¹⁵ An-Na'im, A. A.: *Towards an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse University Press, Syracuse, New York 1990.

eittpartistatar, militærdiktatur, totalitære regime og jamvel skinndemokrati. I tillegg er det slik at krig, svolt og naud kastar ein del menneske inn i anarkistiske tilstandar der mangel på styre og stell kan vere hovudproblemet for å få samfunnet til å fungere. Korleis kan ein forsvare religiøse lover som grip inn i privatretten? Å basere ein heil stat på religiøse lover, har vore og vil vere, vanskeleg i eit pluralistisk samfunn. Når Guds lov blir den øvste, og blir målestokken i forhold til andre profane lover, er det eit teokrati som rår (Opsal 1994, 33).

Tilbake til spørsmålet som Hjärpe har fokus på: Kven skal tolke og setje ut i praksis Guds lov? Kven kan avgjere forskjellen mellom rett og gale? Skal ein argumentere med nytteverdien (Hjärpe 2005, 39)? Kven kan tolke den heilage lova i ein moderne kontekst? Dei rettslærde / teologane blir i praksis rettleiarane for folket. I Iran blir det poengtert at dei lærde skal ha høgare utdanning i jus eller i islamsk jus (*fiqh*) (Hjärpe 2005, 44). Så kjem spørsmålet: Kva skal dei basere seg på? For å svare på dette kompliserte spørsmålet, viser Hjärpe til Iran sin konstitusjon frå 1979, der ein får ei liste over kva rettskjelder som gjeld: Koranen og ”de ofelbaras sunna” (Hjärpe 2005, 42).

Også Vikør stiller spørsmålet om kven det er som skal definere sharia og handheve reglane reint konkret (Vikør 2003, 236-247). Han meiner det dreier seg om maktposisjonar i samfunnet. Lærde har opparbeidd seg ein posisjon i samfunnet gjennom mange hundreår, og med legitimitet i samfunnsstrukturar (Vikør 2003, 238). Det spesielle med sharialova, er at ho eksisterer i ein slags mellomposisjon i samfunnet. Dei fleste statar har utarbeidd eit sekulært rettssystem med kodifiserte lover, og sharia er utanfor dette systemet, med unnatak av Saudi-Arabia, som har sharia som den einaste lova i landet (Vikør 2003, 244). Nokre statar har sharia som ei religiøs lov i tillegg til det sekulære systemet, medan andre er ”inspirerte av” sharia i lovgivinga si. I tillegg veks det fram ein del islamistiske rørsler som ønskjer å gå tilbake til ”den opphavlege sharia”. Kva som kjernen i den, er vel heller uklart. Og finst det ei opphavleg, ekte og evig sharia-lov som kan hentast fram sånn utan vidare? Eller skal ein utarbeide nye lover i dei ulike landa, med basis i sharia? Er det gjennomførbart / mogleg for alle muslimske land? Og vil ikkje dette bety at ein lagar ei ny sharia-lov i staden for å halde fast ved ideen om at det eksisterer ei, evig, opphavleg lov? Vil dette kunne sameine alle muslimar, på tvers av grenser, til ein, stor, felles *umma* med éi felles, sharia-basert lov (Vikør 2003, 211-214)? Sharia er jo ei lov som skal gjelde på tvers av territoriale grenser, som eit lim for den islamske *ummaen*, men som vi ser likevel blir praktisert litt forskjellig i dei ulike lovskulane.

Det eksisterer, som både Vikør og Abdel-Fadil nemner, svært ulike oppfatningar blant muslimar (og også blant ikkje-muslimar) om kva sharia egentleg er. Ofte er religiøse førestellingar blanda saman med lokale tradisjonar (Vikør 2003, 214, 237). Ei løysing er å praktisere sharia for ein del av lovverket, til dømes for privatrettslege saker. Problemet blir likevel fort at ein stat ønskjer å styre etter eit heilskapleg system, ikkje etter to ulike modellar som arbeider i ulike retningar og med ulike maktorgan (Vikør 2003, 238-240). Kva betyr sharia-lova reint konkret for mat og drikke i islam?

5. KVIFOR HA MATREGLAR?

Førestellingar om kva som er reint og ureint

Hjärpe fortel om kor viktig det er å vere rein (*tahara*) i islam. Ein kan vere både fysisk og åndeleg urein, og alt som er ureint (*najas*), har negative assosiasjonar (Hjärpe 2005, 60). Både føremål, mat og ting kan vere ureine, men også handlingar. Det gjeld difor å unngå å ”skitne seg til” i livet. Vi ser desse ideane att i det rituelle livet, til dømes når ein muslim vaskar seg før han ber. Koranen er heilt konkret i sure 5, v.8-9, der det er klar beskjed om å vaske seg og bli rein. Også Opsal fortel om kravet til reinleik og ulike reinsingsritual (Opsal 1994, 58). Finst det då mat som er urein? Hjärpe siterer sure 5 i Koranen, i den norske omsetjinga (Berg 1989) er det i vers 4:

Forbudt (som spise) for dere er det selvdøde, blod, svinekjøtt, alt som er helliget en annen enn Gud, det som er kvalt, eller drept ved slag eller fall eller er stanget i hjel, eller som er angrepet av rovdyr, med mindre dere har nådd å slakte det rituelt, samt det som er slaktet ved en hedensk offersten. (*Koranen 1989, 5:4*).

Og i vers 5:

Men om noen tvinges av hunger (til å overtre et spiseforbud), - uten ond lyst, så er Gud tilgivende, - nåderik. (*Koranen 1989, 5:5*).

Korleis blir ein då rein?

Reinsing (*tahara*) og intensjon (*niyya*)

Sjølv om ein berre tek i urein mat, utan å ete, så vert ein urein og må vaske seg delvis eller heilt. Hjärpe (Hjärpe 2005, 48) viser til tradisjonalistane, som legg stor vekt på rituell reinleik når ein skal lese i Koranen eller ta i sjølve boka. Aisha skal ha sagt at reinleik (*tahara*) er halve religionen. Reinsing er heilt nødvendig for å kunne utføre religiøse ritual. Vi ser dette tydeleg ved bøn, tekstlesing, pilegrimsferd og slakting.

Det finst tre ulike måtar å reinse seg på: tørr-reinsing (*tayammum*), våtreinsing (*wudu*) og full reinsing i form av å ta eit bad (*ghusl*) (Powers 2004, 438). Type reinsing er avhengig av kor skiten ein er. Ein kortvariant er å vaske hovud, inkludert øyro og nasen, hals, hår, hender og føter før bøn. Fullt bad er nødvendig når ein har blødd, hatt sex eller avføring, til dømes menstruasjon og fødsel (Kvamme, Lindhardt and Steineger 2013, 116-117). Tørr-reinsing er ei naudløysing når ein manglar vatn (Jan14118). Denne forma for reinsing er eigentleg ikkje ei fullstendig reinsing. Det er meir snakk om å få lov til å utføre eit ritual utan å vere eigentleg rein (Powers 2004, 438). Etter måltidet skal ein skylje munnen og vaske hendene, og Muhammad skal ha hatt denne praksisen (Eggen 2003, 5). Gryter brukt til svin og alkohol, må vaskast grundig. Malikitradisjonen tilrår full reinsing, der ein vaskar kokekaret sju gonger, ein av dei med sand. Shafiskulen ser dette som eit påbod.

Sentralt med heile reinsinga, og også dei konkrete rituala, er *intensjonen*. Det er føremålet ein har med handlingane som tel. Det er difor til fånyttas å utføre handlingar som ikkje har rett fokus, Gud. *Niyya* betyr intensjon, og kan kanskje forklarast som den subjektive prosessen på eit åndeleg plan, der ein nærmar seg Gud? Intensjonen kan då oppfattast på to måtar, anten som ein prosess der ein gjer seg rituelt rein for å kunne utføre eit ritual, eller intensjonen/ føremålet med sjølve rituala ein skal utføre. Powers seier det slik:

Niyya is understood here as a discreet act, at a discreet moment in time; it is a step in the process that somehow licenses that which follows or accompanies it. It is lost by "slipping from the mind," not by "sin." (Powers 2004, 439).

Dersom mennesket ikkje overgir seg til Gud med hjartet, så er handlingane ikkje ritual som tener Gud. Interessant å merke seg er ideen om at ein kan leggje konkrete handlingar til grunn for å oppnå rett intensjon. Ein kan til dømes vaske seg, trekkje seg tilbake eller kjøle seg ned nettopp for å ha som mål å roe seg ned og få fokus mot Gud. (Powers 2004, 439). Deretter kan handlingane bli den kroppslege praksisen som viser at ein overgir heile seg, med kropp og sjel, til Gud. Så kan ein spørje seg om *niyya* blir forstått som eit ein indre prosess på veg

mot Gud, eller om det blir kopla til ytre handlingar også? Indre tankar og førestellingar skal resultere i konkrete handlingar(ritual).

Blir det då berre snakk om å ha hjartet med seg på vegen mot Gud (Powers 2004, 439-440)? Det er mellom anna her juristane har hatt lange diskusjonar: Kvar skal ein plassere *niyya*? Hjartet, seier dei. Og med hjartet meiner dei ikkje staden for kjensler og det spirituelle, men definerer det som kjernen for intellektet (Powers 2004, 440). Du skal altså gjennom ein intellektuell prosess gjere deg mentalt klar for å dyrke Gud. I *fiqh*-litteraturen frå mellomalderen ser ein at *niyya* i praktisk konsekvens blir å utføre dei handlingane som Gud krev av mennesket. Når du forstå pliktene dine og gjer deg mentalt klar for dei, så blir heile prosessen avslutta med gjerningar. Du må difor på førehand ha avgjort kva handlingar du har tenkt å utføre, elles blir heile intensjonen og ritualet øydelagt (Powers 2004, 442-444). På denne måten har mennesket sine intensjonar også blitt innlemma i Guds lov til menneska, sharia. Mennesket sin intensjon skal vere å utføre Guds vilje, og islam er i ytste konsekvens ein måte å leve på (Powers 2004, 450). Sjølve ordet islam betyr jo lydnad (til Gud), harmoni, fred og underkasting (Heiene, et al. 2014, 103) (Kvamme, Lindhardt and Steineger 2013, 115). Fokuset ligg difor ikkje berre på eit abstrakt, åndeleg og emosjonelt plan. Al-Ghazali, ein kjend teolog og forfattar frå 1100-talet,¹⁶ opnar likevel for tanken om at Gud vil løne gode intensjonar sjølv om dei ikkje blir praktiserte. For å legitimere dette synet, siterer han ein hadith:

The niyya of the believer is more important than his action. (Powers 2004, 451).

Det er jo egentleg eit åtak på heile pliktløpet i islam. Kjem det til sjuande og sist ikkje an på gjerningane dine? Er vi tilbake til ideen om ei mental innstilling overfor Gud? Nærmar vi oss sufistane sine førestellingar om å bli sameina med Gud i ei felles oppleving (Heiene, et al. 2014, 125-126)? Powers avfeiar dette synet og kallar det vestleg kritikk av normverket innan islam. Den islamske lova representerer moral og verdi for menneska, ikkje berre på eit symbolsk plan, men som ei etisk plikt som skal levast ut i praksis (Powers 2004, 454). Ein kjem altså ikkje utanom sharia. Korleis forholdet er mellom sharia og mat, reint og ureint, kjem eg til no.

¹⁶Al-Ghazali, Abu Hamid: Lajnat Nashr al-Thaqafa al-Islamiyya, Cairo: 1937-38.

Kva er det då som er reint og ureint for menneska? Presentasjon av ulike teoriar

Gunnar Neegaard bruker Bibelen, kap.11 i 3. Mosebok til å forklare ei urgammal oppfatning om at det finst reine og ureine dyr (Neegaard 2004, 29), og desse ideane har påverka både kristendom og islam, hevdar han. 3.Mosebok kap.11 og 5.Mosebok kap.14 listar heilt konkret opp dyr som er lovleg føde. Matreglane blir ein måte å nærme seg det heilage, Gud, på (Neegaard 2004, 21-59). I tillegg definerer desse reglane eit heilt folk, der jødar eller muslimar blant anna kan definere seg inn i ein fellesskap av truande ut frå kva ein et og ikkje et. Eit religiøst krav og ideal blir kopla saman med identitet for ei religiøs gruppe. Det blir altså eit religiøst innanfrå-perspektiv som også dei som står utanfor kan observere og registrere. Fordi menneske treng mat for å overleve, vil ritane illustrere at religion ikkje berre handlar om tru, men også om å leve ut trua di i praksis og lydnad til eit overordna perspektiv(kan vere Gud eller andre etiske ideal). Grunntanken er at i møte med det heilage, må ein vere så rein som mogleg. Neegaard definerer heilagdom slik:

Helhet, fullstendighet eller fullkommenhet. Hellighet er enhet integritet, perfeksjon av det enkelte individ og av den enkelte art. Hellighet krever derfor at det hersker pinlig nøyaktighet og orden i alle forhold. (Neegaard 2004, 38).

Neegaard refererer i boka si til to antropologi-professorar, Mary Douglas og Marvin Harris, som har ulike teoriar om førestellingane rein og urein mat for å prøve å finne fram til årsaker til førestellingane om reint og ureint. Harris lanserer *kulturmaterialisme* (Harris 1977) som sin forklaringsmodell. Det betyr at naturressursar, klima og tilgang vil styre dei kulturelle oppfatningane om kva som er reint og ureint, lovleg og ikkje lovleg (Harris 1987, 86-87) (Neegaard 2004, 254). Det er altså økologi og ernæring som fører til at menneske dannar seg ulike oppfatningar om kva som er rein og urein eller lovleg og ulovleg mat, hevdar han. Det er meir effektivt å dyrke mat til mange gjennom planteproduksjon, og for å hindre eit stort forbruk av animalsk føde, utvikla ein reglar for rein og urein mat. Griseavl blei for dyrt og utfordrande i eit stadig meir ørkenprega landskap, og fordi han ikkje kan livnære seg gjennom å tyggje drøv. Dette er Harris sin teori, men han er svært omdiskutert.

Mary Douglas har ein annan teori om årsaker til rein og urein mat (Douglas 1966). Ein av hennar hovudtankar er at menneska bruker naturlege symbol som blod og mjølk til å forstå sin eigen sosiale situasjon i samfunnet. Det som ikkje passar inn i ein sosial kontekst, vert då definert som ureint:

Det grunnleggende i forestillingen om det urene er *materie utenfor sitt rette element*. Et banalt eksempel er håret i suppen, hvor det avgjort ikke hører hjemme.¹⁷ (Neegaard 2004, 262).

Douglas fokuserer på mennesket i forhold til det heilage. I møte med ein fullkommen Gud, må mennesket sjølv prøve å strekkje seg for å bli meir lik Gud, altså fullkommen, rein, lytefri og med eit ordna perspektiv på sin eigen eksistens. Det motsette er fullstendig kaos. Alt skal ikkje blandast saman, men haldast ordna kvar for seg. Når det gjeld mat, så blir då rein mat den som er naturleg, eller artsspesifikk, heil og perfekt. Eg, slik Neegaard gjer det i boka si, siterer følgjande:

Hvis min tolkning av de forbudte dyrene er riktig, vil matforskriftene være signaler som ved enhver anledning kaller menneskene til å tenke på og grunne på hvordan Gud er, hans helhet, renhet og fullstendighet. Gjennom det at det var noe man skulle holde seg fra, fikk helligheten et typisk uttrykk i ethvert møte med dyreriket og ved ethvert måltid. Å holde matreglene vil slik bli en meningsfylt del av den store liturgiske anerkjennelses- og tilbedelseshandling som nådde sitt høydepunkt i tempelofferet. (Douglas 1966, 57).

Neegaard nyanserer denne teorien ved å vise til Shifra Strizower,¹⁸ som påpeiker at matreglane til jødane hadde ein viktig funksjon, nemleg å skilje dei ut som eit eige folk med eigne reglar. Douglas er for så vidt einig i at dette også kan vere eit viktig element i debatten om reint og ureint. Ho diskuterer også mange andre teoriar som har prøvd å forklare matreglar. Eg skal komme tilbake til eit par av desse i omtalen av islam, då særleg den medisinske teorien, men også den religiøse (Douglas 1966, 265). Finst det andre forklaringar på førestellingar om rein og urein mat?

Siddiqui meiner at diskusjonane blant juristane har vore prega av sosial praksis i samtida. Koranen er tydeleg på forbodet mot svinekjøt, blod, avgudsdyrking og kadavermat, men bortsett frå desse kategoriane, er det menneska sitt privilegium å få nytte av Guds gåver. Det er seinare, med Medina-tradisjonen, at forbodet mot kvelte, spidda og drepne dyr dukkar opp. Dette gjeld også vin. Svinekjøt har ikkje fått mykje omtale i Koranen og i *fiqh*-litteraturen. Grisen har blitt sett på som urein lenge før islam vart til, og jødane har, som tidlege nemnt, alltid hatt forbod mot svinekjøt. Likskap med jødisk praksis er påfallande ikkje berre for svinekjøtet og ideen om at denne maten er urein, men også omskjering av gutar er

¹⁷ Brøgger, J.: *Homofili, forfølgelse og dårskap*. *Aftenposten* 1992: 24.oktober.

¹⁸ Strizower, S.: "Clean and Unclean", *Jewish Chronicle*, 1966, 26.august.

felles. Islam har blitt til i nærkontakt med jødar, kanskje spesielt i Medina, under formingsperioden til islam (Siddiqui 2012, 83).

Også Siddiqui, som Neegaard og kjeldene hans, fortel om ein lang debatt om bakgrunnen for førestellingar om rein og urein mat ikkje berre i jødedom eller islam, men på tvers av kulturar og over lang, lang tid. Ho refererer til Herodotus:

The pig is regarded among them as an unclean animal, so much so that if a man in passing accidentally touches a pig, he instantly hurries to the river, and plunges in with all his clothes. Hence, too the swineherds notwithstanding that they are often of pure Egyptian blood are forbidden to enter any of the temples, which are open to all other Egyptians (Siddiqui 2012, 84).¹⁹

Som Neegaard, viser Siddiqui også til Mary Douglas²⁰ for å forklare idear om reint og ureint. Jødedom og islam har ei felles oppfatning av kva som er reint eller ei, men det er likevel stor avstand mellom dei i forhold til reglar og den konkrete praksisen. Muslimar er meir opptekne av den konkrete praksisen i kvardagen, utan at det er eit overordna rituellt /religiøst aspekt som har utløyst det. Jødane har meir fokus på ei religiøs grunngeving og presteskap, offergåver og religiøs handling står i sentrum. Difor ser ein at muslimar ikkje et svinekjøt, men kan bruke svinebustar (Siddiqui 2012, 84). Lazarus-Yafeh²¹ seier:

The Islamic laws of purity and impurity are founded on the everyday life of the common man, and they are not derived from a special source such as the Temple cult or the Priesthood from which purity extended over the whole of Israel. The Temple in Jerusalem and the Ka'ba in Mecca have little in common and Islam knows of neither priests nor sacrifices (Siddiqui 2012, 85).

¹⁹ Manuel Komroff, ed., *The History of Herodotus*, Book II, N.Y.: Tudor Pub. Co., 1956, funne i Richard A. Lobban, Jr., *Pigs and their Prohibition*, *International Journal of Middle East Studies*, 26, 1994, 57-75. Marvin Harris, *Cows, Pigs Wars and Witches: The Riddles of Culture*, N.Y.: Random House, 1974.

²⁰ Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge & Kegan Paul, 1996:54.

²¹ Lazarus-Yafeh, *Differences*, s.179.

Tradisjonar er gjerne konserverande i sitt vesen, og førestellingane om reint og ureint, og grisen sin skitne tilstand, gjerne både fysisk og åndeleg sett, har følgt med inn i ei ny tid. Merrill Bennett²² seier i eit essay:

Such pigs are commonly characterized as filthy, gluttonous, ill tempered, and obstinate. They are spoken of with disgust as scavengers and garbage eaters, as wallowers in their own stinking ordure, as grubbers for corn in the droppings of cattle. In their usual confinement they smell bad. They are not affectionate to people or to each other. Sometimes a pig will even eat its own young... (Siddiqui 2012, 85).

Det er vel ikkje nødvendig å gjenta karakteristikken grisen får her. Nedvurderinga av grisen er ikkje basert på skrifter, men på førestellingar i kulturar. Også i europeisk kultur ser vi at grisen vert sett ned på. I Spania finst det eit slakteritual der grisar vert slakta offentleg som ei symbolhandling mot muslimsk okkupasjon (av kristne). I India har ein kasta svinekjøtt på muslimar sine dørstokkar som eit opprør mot muslimar (Siddiqui 2012, 85-86).²³

Oppsummering: Reint og ureint

Summert opp kan vi vel slå fast at det finst både religiøse, kulturelle og tradisjonelle årsaker til førestellingar om reint og ureint. At grisen er urein på tvers av så mange ulike kulturar, vitnar om ein svært lang tradisjon. Når nokre forskarar også set grisen inn i eit økologisk perspektiv, så blir biletet av den ureine grisen endå meir komplekst. Islam har Koranen som kjeldelitteratur, men kvifor og korleis førestellingane har oppstått, er meir uklåre. Når grisebustar kan brukast, men ikkje kjøtet, så kan ein kanskje tenkje seg at førestellinga om mat og næring som ei gåve frå Gud, står sterkt, og at måltidet skal velsignast. Dermed trør ein inn i ein heilag kontekst, og gjennom på denne måten å nærme seg Gud, det heilage, må ein vere rein. Gud krev dette av mennesket. Ideen om at grisehald måtte reduserast for å kunne fø eit veksande folketal, er interessant lesing. Mennesket er jo tilpassingsdyktig, og ein hevdar at opphavleg var mennesket meint til å vere berre planteetande (Siddiqui 2012, 86-87).

Forbodet mot å ete dyreblod fører ein tilbake til dei ti boda i GT (Siddiqui 2012, 87). Det er vel ikkje så unaturleg at islam har vidareført dette forbodet. Siddiqui meiner at

²² Merrill K. Bennett, "Aspects of the pig", *Agricultural History*, 44:2, 1970, 223-36.

²³ Lobban, "Pigs and Their Prohibition", Faculty Publications, 1994: http://works.bepress.com/richard_lobban/9.

malikitradisjonen viser ei heller avslappa haldning til Gud sine påbod til mennesket. Gud har gitt mennesket reglar, og i forhold til slakting og mat , må ein ha Guds lov som perspektiv.

Forklaringsgrunnlag og Ninian Smart sine dimensjonar

Korleis ein så skal tolke og forstå Koranen si heilage lov inn i ei meir moderne tid, kan det vere delte meiningar om. Matreglane er ein del av ei total forståing av korleis muslimar skal leve i forhold til Gud, på same måte som ein skal halde bønnetider, og ein har reglar for faste og ekteskap. Desse reglane, frå Gud, tolka gjennom juristar, bind saman muslimar og skaper også nærleik til Gud (Siddiqui 2012, 88-89). Rituell, etisk og sosial dimensjon går hand i hand (Heiene, et al. 2014, 54), og forteljingsdimensjonen, (det Muhammad sa og gjorde), og Koranen er utgangspunktet for praksisen.

For every nation we have appointed a ritual (Koranen 1989, 22:34) (Siddiqui 2012, 89).

Finst det fleire årsaker til matføreskriftene i islam?

6. ULIKE PERSPEKTIV SOM LEGITIMERER MATREGLANE

- 1) Skaparen-veit best og skal forsørgje sitt folk
- 2) Forvaltarperspektivet
- 3) Nytteperspektivet/ helseperspektivet(medisinsk)
- 4) Verdiperspektivet
- 5) Naudperspektivet
- 6) Prinsippet om endring
- 7) Prinsippet om stor mengd kontra lita mengd
- 8) *Halal* og *haram*: To ytterpunkt når det gjeld mat

1.Skaparen veit best

Ibn Rushd er heilt tydeleg på at då sharia-lova vart gitt til menneska, så blei alle andre lovreglar oppheva (Rushd 1994, 546). Ein treng ikkje å samanlikne med reglar ein har

praktisert før, og heller ikkje med kven som måtte ha meiningar om lover og reglar: ”This is a *hukm* that Allah, the Exalted, has laid down specifically for them.” (*Hukm* vil seie lovregel).

Nora S. Eggen viser til at Gud er normgivaren som rettleier mennesket, og sharia gir uttrykk for desse normene. Ho viser til at Koranen inneheld alt (6:38), og mennesket har plikt til å rette seg etter Guds vilje. Ho seier det slik: ” Et normutsagn er altså å betrakte som et uttrykk for den guddommelige vilje, eller mer presist det guddommelige imperativet: det Gud forlanger av de troende.” Difor er alle handlingar styrt av ei juridisk norm, *hukm shari*. Normene uttrykkjer Guds vilje (Eggen 2003, 28).

Vikør definerer også Gud som lovgivaren i islam, og så er det menneska som må prøve å tolke kva Gud meiner i ulike samanhengar (Vikør 2003, 19).

Al-Qaradawi framhevar at grunnideen *halal-haram*, som sharia er bygd opp rundt, har mennesket sitt beste som siktemål. Det skal gjere kvardagen lettare og gjere det lettare å fjerne gamle, brysame tradisjonar. Reglane skal verne mot det vonde og komme heile samfunnet til gode i form av rett praksis (al-Qaradawi 2011, 6).

2. Forvaltarperspektivet

Mennesket skal ta vare på skaparverket, og det skal så og hauste, og deretter nyte. Gud forsyner og Gud forsørgjer mennesket (Eggen 2000, 4).

Han har skapt for dere alt som på jorden er (Koranen 1989, 2:27)

Dere som tror, forby ikke gode matemner som Gud har tillatt dere... (Koranen 1989, 5:89)

Spis av det Gud har gitt dere i underhold, det tillatte og gode... (Koranen 1989, 5:90)
(Neegaard 2004, 157)

Ut frå desse sitata ser det ut til at alt som gjeld mat og drikke er lov. Eggen siterer ein hadith for å vise at det finst grenser for kva som er lovleg : ”Det tillatte er det som Allah har tillatt i Sin bok, og det forbudte er det som Allah har forbudt i Sin bok, og det Han ikke nevner, det omfattes av hans tilgivelse.”²⁴ (Eggen 2000, 7). Det finst altså klåre grenser her, og ingen mat er ”nøytral”, ”frårådd” eller ”anbefalt”. Mat er anten lovleg eller forboden. Det skil seg klart

²⁴ Al-Tirmidhi, Ibn Maja.

frå reglar for andre handlingar i islam, der ein har ulike grenser (*hudud*) for kva mennesket kan tillate seg.

Al-Qaradawi seier i føreordet sitt til kapitlet om mat og drikke at all mat som er utan gjæring, er tillaten. Det som forgiftar og påverkar og / eller skadar hjernen eller kroppen, er forbode, altså *haram*, for menneska (al-Qaradawi 2011, 39).

3. Nytteperspektivet/helseperspektivet

Mennesket skal ta til seg føde som kroppen har bruk for. Å ta vare på skaparverket, vil også seie å ta vare på kroppen sin. Det eksisterer teoriar om at matreglane i islam er med på å halde kroppen sunn og frisk. Kosthaldet må difor vere balansert. Det kan vere helsebringande urter, ferske råvarer frå naturen som dadlar, oliven, honning, mjølk og vatn. Spesielt viktig er morsmjølka, og ein vil sjå at muslimske kvinner ofte ammar barnet sitt fram til det er to år gammalt. (Koranen 31:13:.....”og to år tar hans avvenning....”, (Neegaard 2004, 154). Eit kosthald som er sunt og balansert, vil også gi mennesket ein total balanse i livet.

Hør dere mennesker, spis av det jorden frembyr, og som er tillatt og godt. Følg ikke i Satans fotspor! Han er deres erklærte fiende. (Koranen 1989, 2:163) (al-Qaradawi 2011, 41).

4. Verdiperspektivet

Det vi et, er konkrete uttrykk for verdier vi står for og representerer. Å halde seg til det som er reint, *halal*, er det berande prinsippet i islam. Gud er lovgivaren, og det er ut frå Guds lov ein skal handle. Dersom det finst reglar som har bakgrunn i kulturtradisjonar, så skal ein helst unngå desse (Eggen 2000, 5). Dette er med på å gjere normene allmenne og gyldige for alle, uansett kultur og geografi. Felles normer frå Gud gjeld alle muslimar i ein verdsomfattande *umma*. Det vil både inkludere og ekskludere, det gir identitet og mening til dei som er innanfor fellesskapen av dei truande. Det rituelle er med på å understreke at ein er med i denne fellesskapen. For det første å vaske seg(vere fysisk rein), som også kan tolkast i eit åndeleg perspektiv(rein overfor Gud, respekt for det heilage). Så les ein velsigninga (*bi-smi Ilahi I-rahmani I-rahim*), som betyr ”I Allahs, Den barmhjertige og nåderikes navn (Eggen 2000, 5). Neste steg er sjølve etinga, som føregår ved at bruker den høgre handa. Til slutt, etter maten, skal ein gjennom ei ny reinsing. Denne gongen skal både hendene og munnen gjerast reine. Idealet er profeten Muhammad (Eggen 2000, 5).

5. Naudperspektivet

Dersom det er ein krisesituasjon, som at ein held på å svelte ihel, så kan ein ete det som er definert som forbod, *haram*: ”Men den som er tvunget av sult, uten ønske om å forsynde seg – sannelig, Allah er tilgivende, barmhjertig.” (Koranen 1989, 5:3), (Eggen 2000, 9). Dette gjeld også ved sjukdom, der ein må ty til medisin som inneheld narkotiske stoff eller alkohol (Eggen 2000, 10). Sjølv svinekjøt er lovleg i stor naud, og fram til ein har greidd å finne alternativ (Siddiqui 2012, 83).

6. Prinsippet om endring

Eit stoff kan gjennomgå kjemiske endringar, og på den måten gå frå å vere tillate til å bli forbode. Typiske døme kan vere druer som gjennomgår ein gjæringsprosess til vin, og dermed blir rusmiddel, *haram*, og vin kan bli til eddik, *halal*. Hanafiskulen snakkar også om molekylære endringar, der noko går frå ureint til reint (Eggen 2000, 10). Kefirmjolk gjennomgår ein gjæringsprosess av laktosen, og då blir det danna ørlite grann etanol (alkohol). Alkoholinnhaldet er på under 0,1 % pr. liter, og kan samanliknast med innhaldet i ein brøddeig.

7. Prinsippet om at ei lita mengd ikkje ureinar ei stor mengd

Dersom ein har meir enn 216 liter rituelt reint vatn, og ein tilset ei svært lita mengd ureint stoff, så definerer ein framleis det vatnet som reint, *halal*. Vatnet må då ikkje ha endra farge, lukt eller smak (Eggen 2000, 10).

8. Halal - haram og hudud

Ein har fem ulike prinsipp for kva som er rett / gale, *hudud*. Det er ”grenser” for menneska, Vikør definerer dei som ”Guds grenser for menneska”, fem lovreglar spesifisert i Openberringa, fl.t. av *hadd* (Vikør 2003, 357). Prinsippa går på:

- 1) plikt / eit religiøst krav (*wajib*) individuelt / kollektivt
- 2) det som er rosverdig / tilrådd (*mandub*)
- 3) det nøytrale (*mubah*)
- 4) det som ein rår folk frå / fråstøytande (*makruh*)
- 5) det som er/synd (*haram*)

(Vikør 2003, 46f).

Haram bruker ein som omgrep for det som er forbode, men det kan også bety heilag eller tabu (Jan1414). Alt som ein ikkje tillèt i islam, er altså *haram*. Det kan vere ulike typar mat og rusmiddel, dyrking av fleire gudar og renteinntekter. *Halal* er det motsette, altså det som er lovleg. *Halal* bruker ein også om lovleg slakta kjøt, halal-kjøt. *Haram* og *halal* er absolutte grenser for menneska sin etikk, og det er sjølve handlinga som gjeld, ikkje kva føremål ein måtte ha (al-Qaradawi 2011, 11). Ein kan heller ikkje sjølv velje å snu opp ned på flisa for kva som er halal og *haram*. Det ville vere ei dødssynd (*shirk*), og historia viser tydeleg kva det førte til av avgudsdyrking, fråfall og vondskap blant menneska (al-Qaradawi 2011, 22-24). Forfattaren skildrar menneske som ikkje følgjer Guds lover og reglar, men følgjer forfedrane sine skikkar. Desse skikkane representerer ulike typar mytar og førestellingar som strid både mot fornuft og Gud. Til dømes blei kamelar som hadde fødd minst fem kalvar, den siste av dei hannkalv, ikkje slakta, og ein nytta heller ikkje mjølka. Andre dyr blei sparte fordi ein hadde kome heim velberga frå ei reise, eller nokon hadde overlevd ein sjukdom. Førstefødde hanndyr kunne bli ofra til gudar, medan ein beheldt hodyret sjølv. På denne måten laga menneska ulike reglar som gjerne opprettheldt eit polyteistisk og lagnadsstyrt verdsbilete. Al-Qaradawi bruker desse døma for å illustrere at forboda som menneska hadde laga seg sjølv, ikkje tok utgangspunkt i det som var ureint, eller som var skadeleg / nedbrytande for mennesket. Kor absolutte er grensene mellom lovleg og tillaten mat?

Eggen forklarar at mennesket sine handlingar kan definerast inn under dei fem kategoriane (påbode-forbode-tilråding-fråråding eller nøytralt), mens ting berre høyrer heime under dei to kategoriane tillate eller forbode. Anten er det skadeleg og ureint for menneske, og difor unødvendig, eller så er det lovleg (Neegaard 2004, 158). Mat er altså enten tillaten eller forboden frukt, medan slaktemetodar (menneskeleg handling) vil kunne bli vurdert ut frå dei fem grensekategoriane (Eggen 2000, 7). Ved tvilstilfelle, skal ein unngå det som kan vere ureint / *haram*. Å aktivt eller passivt føre nokon i retning av noko som er *haram*, gjer alle til medskuldige. Menneska har eit ansvar for å rettleie kvarandre på ein god måte, og vekk frå *haram*. Og, sist, men ikkje minst, det finst ingen unnatak for nokon i forhold til kva som er halal og haram (Neegaard 2004, 159). Dette bind saman muslimar på tvers av geografi. Gud har absolutte grenser og ei evig lov for menneska. Ein diskuterer ikkje med Gud. Kva mat definerer ein då som *halal* eller *haram*?

7. MAT OG DRIKKE

Mat som er rein (halal)

1. Grønsaker, urter, frukt og korn, med unntak av planter som er giftige, uegna for mat eller kan gi rus. ”Spis av det Gud har gitt dere i underhold, det tillatte og gode. Frykt Gud, Ham dere tror på!” (Koranen 1989, 5:90) (Neegaard 2004, 160) og ”Hør dere mennesker, spis av det jorden frembyr, og som er tillatt og godt. Følg ikke i Satans fotspor! Han er deres erklærte fiende.” (Koranen 1989, 2:163), (al-Qaradawi 2011, 41).
2. Sjømat (*sayd al-bahr*) (og her treng ein ikkje ta omsyn til korleis noko er slakta). Fangstmetode spelar inga rolle, og heller ikkje om det er ein muslim som har fått tak i fangsten. Fisken kan takast ut av vatnet heil eller sund, død eller levande. Alle marine dyr lovlege, anten dei blir definerte som fisk eller sjødyr. Unntak: hanafiskulen, som berre tillèt fisk,²⁵ og sjia, som krev at sjødyr skal ha skjel på seg, og difor unngår ål, kval, krabbe, kreps og hummar). Hanafitradisjonen diskuterer om reker og scampi går som fisk, og nokre av dei godkjenner scampi som lovleg mat på grunn av storleiken.²⁶

Tillatt for dere er fangst av fisk og å spise den, som næring for dere og de reisende. (Koranen 1989, 5:97), (Neegaard 2004, 160).

3. Varmblodige landdyr høyrer til dei dyra som kan brukast som mat. Føresetnaden er at dyret ikkje er skadd på noko vis gjennom slag, fall, kveling, jakting eller sjukdom (Rushd 1994, 529).

Mat / drikke som er forboden (haram) i islam

Forbud (som spise) for dere er det selvdøde, blod, svinekjøtt, alt som er helliget en annen enn Gud, det som er kvalt, eller drept ved slag eller fall eller er stanget i hjel,

²⁵ <http://wim.no/index.php/spm-og-svar/18-det-lovlige-og-det-ulovlige/136-er-all-mat-fra-havet-halal>, lese 17.11.14.

²⁶ <http://wim.no/index.php/spm-og-svar/18-det-lovlige-og-det-ulovlige/136-er-all-mat-fra-havet-halal>, lese 17.11.14.

eller som er angrepet av rovdyr, med mindre dere har nådd å slakte det rituelt, samt det som er slaktet ved en hedensk offersten. (Koranen 1989, 5:4), (Eggen 2000, 8).

Reint konkret seier då Eggen at forboden i grove trekk gjeld blodmat, svinekjøt og landdyr som er sjølvdaude. Innmat er lovleg, og kjøt skal vere fritt for blod før ein steller det i stand (Eggen 2000, 8-9). I tillegg er følgjande dyr definerte av Muhammad som *haram*:

1. Rovdyr(løve, ulv, tiger og leopard, samt rovfuglar som ørn, falk og hauk).
Muhammad skal ha gitt forbod mot ville dyr med ”hundetenner” og fuglar med skarpe klør (al-Qaradawi 2011, 53). Er det fordi dei høyrer heime i villmarka, eller fordi dei er farlege og vanskelege å fange? Harris meiner rovfuglane gir lite næring og er vanskelege å få fatt i, dei er også sjeldne (Harris 1977, 153).
2. Småkryp og insekt, bortsett frå grashopper. Orm, slange, mus og rotte er også *haram*.
Desse er vel å rekne som fråstøytande, og slange symboliserer i ulike førestellingar vondskap.
3. I tillegg nemner Eggen at Muhammad kom med eit forbod mot å ete frosk, og ein kan heller ikkje bruke han medisinsk (Eggen 2000, 8).
4. Forbodet mot dyr som er sjølvdaude, må ein forstå ut frå ein tradisjon der ein har gått på jakt for å skaffe seg mat. Det er usivilisert å ete dyr som ein finn daude, av ulike årsaker. Dyret kan ha vore sjukt, og difor ueigna som menneskeføde. Elles blir slike dyr til mat for andre dyr, og mennesket skal ikkje gripe inn i denne næringspyramiden. Dessutan er det eit påbod om å jakte etter behov (Neegaard 2004, 161). Muslimar skal ikkje gå på jakt som ei fritidssysle, berre for matauk. Ein skal vere god mot dyra, og ein skal heller ikkje ta liv meir enn for å skaffe seg mat. Det er forbod mot å jakte når ein er i ei rituell, heilag handling, som under pilegrimsferda. Då er fokuset retta mot Gud i fred og alvor (al-Qaradawi 2011, 64). Grashoppene er store og kjøtrike, seier Harris. For mange svermar av dei kan øydeleggje avlinga, og i tillegg er det lett å fange dei til føde i krisetider (Harris 1977, 153). Muhammad skal ifølgje ein hadith²⁷ ha gitt løyve til å ete grashopper, og slakting skal ikkje ha vore nødvendig (al-Qaradawi 2011, 48). Her er det usemje, for Malik meiner grashopper må slaktast gjennom å kappe hovudet eller ein annan del av dei. Dette gjeld andre lovlege dyr som manglar blod også, seier Malik (Rushd 1994, 534-535).

²⁷ Hadith etter al-Bukhari.

Ein av dei tidlegaste hadithsamlingane, *Musannaf*,²⁸ har ei ytring knytt til 'Ikrima, som seier at ein kan ete alt Gud har skapt, berre ikkje tre ting: kadaver, blod og svinekjøtt (Siddiqui 2012, 69) (Berg 1989, 2:173). Dessutan må ikkje maten ha blitt velsigna med eit anna namn enn Gud. Det er få stader i Koranen som tek opp matføreskrifter,²⁹ og slaktereglane er ikkje så detaljerte. Juristane har difor hatt ein vanskeleg jobb med å skilje mellom lovleg og ulovleg mat, og å forklare legitimeringa for reglane. Dyr med fire bein som et tilsvarande dyr (rovdyr), dyr som sleikjer vatn (hund, katt og liknande),³⁰ samt dyr som blir brukt til transport, blir rekna som *haram*.³¹

Esel har vore eit viktig transportmiddel i Midtausten. I ein hadith etter Al-Bukhari (5205),³² uttrykte Muhammad i slaget ved Khaibar (629)³³ at eselkjøtt var *haram*. Al-Qaradawi seier at dette forbodet har blitt oppfatta som temporært, då dyra var viktigare som transportmiddel enn som mat på denne tida. Han samanliknar det med forbod styresmaktene kjem med for å verne bestanden (al-Qaradawi 2011, 53). Hestar, muldyr og esel vert rekna som dyr til å ri på (Koranen 1989, 16:8), og det har difor blitt tolka som forbod mot å ete dei blant enkelte. Hanafiskulen har til dømes meint at det er fråstøytande å ete hestekjøtt tidlegare. Hestar skulle også brukast til Jihad, og dei er ærefulle dyr. Esel og muldyr er i tillegg til å vere trekkdyr, også til pryd.³⁴

På islam.no seier Trine Beate Frigstad (2005) at hundar er ureine. Skåla dei har ete av, må vaskast sju gonger etterpå. Ein blir ikkje urein av å ta i hundar, men væske frå dei gjer ein urein.³⁵ Harris har forklaringar til dyr med labbar, som han då reknar hundar og kattar inn under. Det er jo ikkje vanleg praksis å ete nokon av dei, og som Harris seier, er det berre rotter og mus som vil nyte godt av at nokon et dei. Hundar var brukte til jakt først og fremst, og noko særleg mat er det ikkje i dei. (Harris 1977, 153).

²⁸ Etter Abu Bakr 'Abdarrazzaq b. Hammam al-San'ani, s.578, 8739.

²⁹ <http://www.islam.no/er-maten-vi-spiser-halal/koranen-sier>, lese 19.11.14.

³⁰ http://www.islam.no/faq_480_763_3345.aspx, lese 19.11.14.

³¹ <https://snl.no/jødeforfølgelser>, lese 23.11.14.

http://www.matportalen.no/merking/tema/tilsetningsstoffer/tilsetningsstoffer_jodiske_og_muslimske_regler, lese 19.11.14.

³² http://www.islam.no/Forum/forum_posts.asp?TID=1753&PN=4, lese 19.11.14.

³³ <https://snl.no/jødeforfølgelser>, lese 20.11.14.

³⁴ http://www.islam.no/Forum/forum_posts.asp?TID=1753&PN=4, lese 20.11.14.

³⁵ <http://www.islam.no/page1101957736.aspx>, lese 27.11.14.

Tilsetningsstoff

Muslimar skal ikkje ete svinekjøt, og heller ikkje andre former for svin. Svinefett blir gjerne brukt i tilsetningsstoff, og blir då definerte som animalsk-baserte stoff. Kjemisk framstilte tilsetningsstoff kan vere problematiske dersom ein tilset animalsk fett. Animalsk fett kan representere alt frå egg, laupe, mjølk, ost, kjøt, fisk og honning. Dessutan tilset ein også alkohol i visse produkt(medisin). Det kan vere vanskeleg å vite om animalsk fett inneheld svinefett. I Noreg har vi klare reglar for at alle tilsetningsstoff skal poengterast, og med fallande vekt som prinsipp. Dessutan er stoffa klassifiserte etter funksjonen i produktet. Det kan vere stabilisator, emulgator eller tjukningsmiddel. Desse får eit E-nummer kopla til seg, og skal også ha ei nærare forklaring med tilleggsinformasjon om kva type tjukningsmiddel, emulgator eller stabilisator som har blitt brukt i dei konkrete produkta. E 472 er eit vegetabilsk feittprodukt, og inneheld mono- og diglyserid av feittsyrer.

Agar-agar er gelatin, og E 441 er gelatin, og desse vert ofte blanda saman til eit gelatinprodukt. Det kan difor vere mange matvarer, til dømes gelésnop, kaker og dessertar (E 441) som inneheld svinefett. Ein må likevel hugse på prinsippa om at ei lita mengd ikkje fører til at ei stor mengd blir urein (sjå prinsippa ovanfor), og prinsippet om endring (eit forbode stoff kan bli lovleg når det har skjedd ein kjemisk prosess) (Eggen 2000, 12-16).

Gelatin er eit protein som er problematisk for ein muslim uansett om feittet kjem frå svin eller storfe. Ein bruker knoklar og bein frå dyr og fisk, restprodukt, og dannar gelatinproteinet gjennom hydrolyse (kokande vatn). Sjølv om ein bruker storfe, så er gelatinet *haram* viss dyret ikkje har blitt slakta i tråd med *halal*.³⁶ I Noreg er desse slakteria godkjende: Nortura, Pakmat, Best Food, Stor Cash, Kanada, Foods AS. I Stavanger fekk Internasjonal Matsenter AS godkjent sertifisering 16.06.14.³⁷ Al Fatih er eit nokså nytt firma som samarbeider med Gilde Fellesslakteriet blant anna om slakting og lagning av pizza og burgerar for muslimar.³⁸

Laupe er eit enzym som ein nyttar for å skilje myse og ostestoff frå einannan når ein lagar ost. Det er eit naturleg stoff som kjem frå storfe. TINE understrekar at dei ikkje bruker laupe frå svin i sin osteproduksjon. Laupen får ein frå eit allereie slakta dyr. Spørsmålet er då om slaktemetoden er godkjend som *halal*? Det er ulike syn blant muslimar i Noreg om all ost frå TINE kan akseptast som *halal* ut frå spørsmålet om slakteprosessen. Hanafiskulen godtek ost som har laupe frå storfe/kalv/ku. Nokre slakteri har muslimar med i heile

³⁶ <http://halalharamguide.wordpress.com/category/tema/>, lese 18.11.14.

³⁷ <http://www.irn.no/siste-nytt-om-halalmat>, lese 18.11.14.

³⁸ <http://www.salam.no/artikler/halal-haram-matregler-i-islam>, lese 18.11.14.

slakteprosessen, slik at både kjøtet og laupen gjeld som *halal*.³⁹ Eit anna alternativ er ost som inneheld vegetabilsk (mikrobiell) laupe i staden for okse- eller kalvelaupe. For TINE sin produksjon gjeld dette osten Norbo, Norsk Chevre og TINE Snøfrisk. Innhaldsdeklarasjonen viser tydeleg at det er brukt ”mikrobiell laupe”. I tillegg blir det produsert ein del ostar som ikkje har laupe i seg. Det gjeld TINE Kremost, TINE Gamalost og TINE Pultost.⁴⁰ Synnøve Finden nyttar berre vegetabilsk laupe i sine ostar no.⁴¹

Myse får ein som eit ”restprodukt” når laupen får mjølka til å skilje seg. Ein sit då att med ostemasse og den flytande mysen (vatn og mjølkesukker) (Eggen 2000, 16). Kjeks, kaker og anna bakverk inneheld ofte mysepulver. Akkurat som med laupe, så er det delte meiningar om myse. Neegaard seier at myse er *halal*, og at brunost til dømes då er uproblematisk (Neegaard 2004, 134). Den ansvarlege muslimen må sjølv avgjere, er rådet eg les på internettet.⁴² Samtidig finn eg informasjon om at det er greitt å ete til dømes vanleg Norvegia dersom laupe frå grisen ikkje er brukt (hanafiskulen).⁴³ Det er likevel delte meiningar om å ete meieriprodukt frå dyr som ikkje er *halal*-slakta.

Emulgator skal få olje eller feitt til å blande seg med vatn. Dei kan ha animalsk feitt i seg. Feittsyrer kan vere animalske (E 473 , E 474, E 475, E 476, E 477, E 570, E 572, E 573). Smaksforsterking kan også innehalde animalsk fett (E 630 - E 633). Aminosyrer kan vere produsert animalsk (920). Enzym får kjemiske reaksjonar til å gå fortare. Dei kan vere animalske (E 1101a). Tjukningsmiddel kan innehalde gelatin (E 441). Også legemiddel og vitaminkapslar kan innehalde gelatin. Glyserol (E 422) kan vere animalsk framstilt. Det blir brukt som løysemiddel for aromastoff og for å halde på fukt. Hemo er protein frå dyreblod. Ister er svinefett. Karmin (E 120) er eit fargestoff som ein anten lagar syntetisk eller frå skjoldlus (Kochenille). Shellak (E 904) er ekskrement frå ein type lus, og blir nytta til overflatebehandling av frukt og pastillar. Stabilisatorar kan innehalde gelatin (E 441) (Eggen 2000, 14-16).

Konkrete matvarer

Eggen nemner ein del matvarer som kan innehalde animalsk (svine)fett eller andre ulovlege stoff: gelé (vanleg type), lettmargin, konfekt (alkohol), Bamsemums, Seigmenn, Toro sine

³⁹ <http://www.irn.no/entry/forskjell-mellom-halal-og-ikke-halal-kylling-i-norge>, lese 07.09.14.

⁴⁰ <http://www.tine.no/helse/sunt-kosthold/religion-og-matregler>, lese 17.11.14.

⁴¹ <http://halalharamguide.wordpress.com/category/meieriprodukter/>, lese 18.11.14.

⁴² <http://halalharamguide.wordpress.com/2009/04/20/mysepulver/>, lese 18.11.14.

⁴³ <http://wim.no/index.php/spm-og-svar/18-det-lovlige-og-det-ulovlige/575-lope-i-ost>, lese 18.11.14.

produkt (ertesuppe, betasuppe, kålrabistappe), Crème Cherie og nokre lettyoghurt-typar. Animalsk feitt kan også vere storfeitt. Ein må difor studere innhaldsreklamasjonen svært nøye for å vere sikker på å unngå svinemat og alkohol (Eggen 2000, 17-18). Samtidig kjem slakteprosessen også inn i diskusjonen om *halal* (sjå ovanfor). Freia Sjokoladepudding og Dyreparken is inneheld begge gelatin, dei er difor *haram*, likeeins Freia Påskeegg. Potetgull kan innehalde animalsk feitt / krydder, men Maarud har frå og med 2010 fjerna alle animalske tilsetningsstoff.⁴⁴

Rema 1000 har no brødmerking med ”V” for vegetarbrød utan animaliske emulgator. Muslimar nyt også godt av denne merkinga.⁴⁵ Elles er det verd å merke seg at det finst ein *halalharam*-guide på facebook.⁴⁶ Det er gjerne på internettet den yngre generasjonen orienterer seg om *halal* og *haram*. Dette kjem eg tilbake til seinare.

Medisin

Alkohol er *haram* i islam, og det er også medisin som inneheld alkohol. I tillegg til det generelle alkoholforbodet, støttar ein seg på ein hadith som seier:

Allah har sendt sykdom og legemiddel, og for hver sykdom finnes et legemiddel. Så bruk medisin, men ikke bruk noe som er haram som medisin.”⁴⁷ (Eggen 2000, 9)

Eggen føyer til dette sitatet at prinsippet om naud gir dispensasjon for medisin som har alkohol eller narkotiske stoff i seg. På islam.no⁴⁸ rådgir Nora Eggen digitalt. Her forklarar ho at medisin i islam dreier seg om anten naturmedisin eller spirituell medisin, og eventuelt ein kombinasjon av desse to. Medisinen som ein bruker, tek utgangspunkt i ei gammal lære ein kallar ”teorien om dei fire væskene”. Dei fire er gul galle, svart galle, slim og blod. Desse fire væskene kombinerer ein så med ”dei fire eigenskapane”, som er varm, kald, tørr og våt. Det grunnleggjande prinsippet er å kontrastere, der ein då nyttar ”varm” medisin til å lækje ein ”kald” sjukdom eller omvendt. Elles er honning og spisskummen ofte brukt medisinsk.

⁴⁴ <http://halalharamguide.wordpress.com/category/dessert/>, lese 18.11.14. og <http://halalharamguide.wordpress.com/category/snacks/>, lese 18.11.14.

⁴⁵ <http://halalharamguide.wordpress.com/2009/09/09/rema-1000-nytt-brødkonsept/>, lese 18.11.14.

⁴⁶ <https://www.facebook.com/pages/Halalharamguide/102508386506710>, lese 19.11.14.

⁴⁷ Abu Dawud.

⁴⁸ http://www.islam.no/faq_480_28_8117.aspx, lese 25.11.14.

Drikke

All drikke utan alkohol er *halal* (Eggen 2000, 9). Forboden drikke er alt som gir rus:

Ved alkohol og hasard ønsker Satan bare å sette fiendskap og hat mellom dere, og holde dere borte fra tanken på Gud, og fra bønner. Skulle dere ikke da la det være? Adlyd Gud, og adlyd Sendebudet, og vær på vakt” (Koranen 1989, 5:94), (Eggen 2000, 9).

Siddiqui tek eit meir kritisk-historisk perspektiv, der ho viser til at ein i før-islamsk tid drakk vin. Heller ikkje i den tidlegaste fasen av islam, var vindriking forbode. Eg siterer Wensick⁴⁹:

In the days of Mohammed the people of Mecca and Medina used to indulge in drinking wine as often as an occasion offered itself, so that drunkenness often became a cause of scandal, and of indulgence in a second vice, gambling, which together with wine, incurred Mohammed’s condemnation. (Siddiqui 2012, 91).

Vindriking både i Mekka og Medina førte til at store problem med drukkenskap. Det igjen førte til skandalar. Folk blei opptekne med pengespel og drikking. Muhammad fordømte dette leveviset, fortel dette sitatet. Alkoholbruken skapte altså store samfunnsmessige utfordringar.

The praise of wine remained one of the favourite topics also of Muslim poets... and at the court of the Caliphs; wine was drunk at revelling parties as if no prohibition existed at all. Even the common people could not always and everywhere refrain from their national drink, date wine of several kinds; the caliph Umar b. Ab al-Aziz deemed it necessary to promulgate a special edict in order to abolish this custom. (Goldziher),⁵⁰ (Siddiqui 2012, 91)

I dette sitatet les vi at vindriking var svært vanleg både blant poetar, kalifar og også hos vanlege folk. Ein såg ikkje ut til å bry seg med forbodet som Muhammad kom med. Umar blei difor nøydd til å stramme opp folket sitt gjennom eit spesialedikt for å få slutt på skikken med å drikke ”nasjonaldrykken” daddelvin. Det er tydeleg at vindrikinga er eit problem, og at tradisjonane er sterkare enn respekten for Muhammad sitt forbod.

⁴⁹ A.J. Wensick, ”Khamr”, *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, ed. P. J. Bearman, T. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, og W. P. Heinrichs et al., Leiden: Brill, 1960-2005,894-97.

⁵⁰ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, ed. S.M. Stern, London: Allen & Unwin, 1967, vol.1,29.

Presentasjon av teori om alkohol og rus

Ibn Rushd, (d.1128), som både var jurist, filosof og lege, skreiv *Bidayat al-Mujtahid wa-Nihayat al-Muqtasid* i løpet av to år, eit verk som ikkje favoriserer Maliki-tradisjonen. Bestefaren hans var ein viktig jurist i Malikiskulen og imam ved Cordoba-moskeen. Rushd fokuserer på logikk og rasjonalitet i *Bidayat*, der han samanliknar usemje mellom dei lærde (*ikhtilaf*). Han var då dommar(*qadi*) i Sevilla, og stod ansvarleg overfor kalifen i Almohad-dynastiet. Rushd skriv i "Book of Foods and Beverages" i *Bidayat* (Siddiqui 2012, 93) om rusdrikk og at juristane har blitt samde om at vindrikk (*khamr*), uansett mengd, er forbode. Så viser han til debatten mellom juristane, der ein diskuterte om det var mengda det kom an på, altså om ein vart rusa eller ei, eller om all alkoholhaldig drikke var ulovleg. Her skal ulike måtar å bruke analogi på, i kombinasjon med tradisjonar, ha skapt usemje. *Khamr* refererer eigentleg til saft av druer, og kan i Koranen bli oppfatta som anten ei himmelsk løn eller som noko ein bør unngå. Sikkert er det i alle fall at malikiskulen fekk seg ei skrape frå kalifatet Almohad (Spania) (1121-1269),⁵¹ som meinte at det ikkje var primærkjeldene i Koranen og Hadith som låg til grunn for forbodet mot vin. Ibn Rushd hausta med andre ord ingen applaus då han skreiv om juristane si tolking av vindrikk.

Neegaard definerer *khamr* som "Alt som beruser", og slår fast at alt som har med dette omgrepet å gjere, er *haram* (Neegaard 2004, 164).⁵² "Khamr er alt som tåkelegger sinnet."⁵³ (Neegaard 2004, 167). Kva seier så Koranen? Det er fem stader vindrikk er nemnt. Eg siterer nokre av dei (Siddiqui 2012, 93-95):

Så sant du lever, de var helt blinde i sin rus. (Koranen 1989, 15:72)

Dere som tror, kom ikke til bønnen når dere er drukne, før dere vet hva dere sier. (Koranen 1989, 4:46).

Siddiqui er oppteken av å vise at det finst mange ulike namn i bruk for ulik alkoholhaldig drykk, og det er også tale om himmelsk vin (løn for dei rettferdige) i det evige livet, og jordisk vin. Rus gir uansett berre ulemper for mennesket, og når daglege religiøse plikter skal

⁵¹ <http://no.wikipedia.org/wiki/Almohadene>. Lese 07.11.2014.

⁵² Rapportert av Sahih al-Bukhari, Sahih Muslim, al-Tirmidhi, al-Nasa'i, Abu Dawud, Ibn Maja, Ahmad, al-Darimi, Malik.

⁵³ Rapportert av Umar ibn al-Khattab.

utførast, som bøna, så må ein vere rein overfor Gud, altså rusfri. I kontrast til jordisk vin er den himmelske vinen rein og rusfri:

med skåler og krus og beger med den klareste drikk. –som man ikke får vondt i hodet eller mister vettet av, (Koranen 1989, 56:18-19) (Siddiqui 2012, 97).

Hadith-forteljingar problematiserer også vindriking. Rusen øydelegg mennesket sitt forhold til Gud og gir uønskt åtferd, som igjen skaper familie- og samfunnsproblem. For Maliki var det nok at ein person lukta alkohol for å måtte gjere bot. Vin har vore tema for mange debattar opp gjennom tidene, og er ikkje eit mindre diskutert tema i dag. Er det lov å selje alkohol, eller er alt som har med rusdrikk å gjere av det vonde (Siddiqui 2012, 105)? Endrar synet på alkohol seg i eit samfunn som i aukande grad er prega av stort forbruk?

Kan jeg ikke selge det? spurte mannen. Han (Allah) som har forbudt å drikke det, har også forbudt å selge det, svarte Profeten. Kan jeg ikke gi det i gave til en jøde? spurte mannen. Han som har forbudt det, har også forbudt å gi det i gave til jøden, sa Profeten. Men hva skal jeg gjøre med det? spurte mannen, Hell det ut på bakken, svarte Profeten (Neegaard 2004, 165).⁵⁴

Oppsummering av mat og drikke

Mat stort sett lovleg, *halal*, for muslimar, i alle fall i utgangspunktet. Svinekjøt, blod og kadaver var i utgangspunktet grunnreglane for *haram*. Så kjem alkohol etter kvart også som forbod, og etter kvart også veldig detaljerte reglar for både slakting, inndeling av dyr på land og i vatn, samt dei kryp på bakken, er rovdyr eller har blod som strøymer gjennom dei. Dyr må slaktast rituelt rett, blodet skal vekk, og reiskapen skal vere skarp. Meieriprodukt av dyr som ikkje er slakta etter føreskriftene, kan vere tolkast som forbodne, og også på grunn av laupetilsetting. Svinefett (animalsk fett) kan gjere at mange ferdigvarer er *haram*. Gelatin kan også ha svinefett i seg, og det gjer mange matvarer forbodne. Fisk er *halal*, men andre sjødyr er ein usamd om. Gud tillét det som er bra for menneska.

⁵⁴ Rapportert av al-Hameedi.

8. KORLEIS SKAL VI FORSTÅ REGLANE FOR MAT OG DRIKKE?

Kva skjedde egentleg med dei grunnregelen frå Koranen om at alt er *halal* med unnatak av tre ting? Korleis har det seg at det er så mange detaljerte føreskrifter for mat i dag? Reglane er knytt til Koranen og i stor grad hadith-litteraturen. Forteljingar om kva Muhammad skal ha sagt og meint, kan brukast direkte, men også indirekte. Bruk av konsensus blant dei lærde i uklare saker, og også analogi, er vanlege framgangsmåtar. Dessutan må ein setje reglar og føreskrifter inn i ein historisk-kulturell kontekst. Mange førestellingar som ligg bak eit eventuelt forbod, er knytt til tradisjonar og verdisyn om reint og ureint. Desse førestellingane er gamle, og vi ser at det finst ein del likskap med jødiske reglar og praksis, men også eit brot med desse. I tillegg fortel kjelder frå Muhammad si tid og ettertid at alkohol var eit stort samfunnsproblem. Det som ikkje er til det beste for mennesket, vart difor gjort til *haram*.

Reglane for lovleg mat, *halal*, er nokså enkle å leve etter ved første augnekast. Når ein går litt nærare inn i detaljane, ser ein at matreglane kan føre til at mange typar mat og tilsetningsmiddel blir *haram*. Det er ikkje berre grisen, men også feittet frå han, som er forbode. Mange matvarer inneheld animalsk feitt, og det er ikkje alltid lett å vite om det er frå gris eller storfe. Gelatinprodukt kan også bety eit forbod mot ein god del matvarer her i Vesten. I jødedom er det også forbod mot gelatin. Myse og laupe i mange bakverk og meieriprodukt kan bli oppfatta som *haram* for ein del muslimar, det same gjeld sjømat utanom fisk. Det interessante her er at matlista, som i utgangspunktet ikkje var så lang for *haram*, i ei meir detaljert form faktisk omfattar ganske mykje mat, særleg fabrikkproduserte ferdigprodukt.

Vi veit at Muhammad levde blant mange jødar i Medina. I tillegg kan ulike folkegrupper ha hatt felles tradisjonar og tankar om ureint på tvers av religionar og livssyn. Ein annan måte å sjå likskapar mellom jødar og muslimar sitt forhold til mat og reint /ureint, er kampen om å vinne jødar over til islam. For å gjere den nye religionen ”meir etande” bokstaveleg talt, kan ein ha adoptert viktige tradisjonar og kulturelement, men i ei ny ramme: islam. Svinekjøt kan vere eit døme på det, men samtidig ser vi at grisen har vore oppfatta som urein og ueigna som føde langt, langt tilbake i tid. Alkoholforbodet praktiserer ein ikkje i jødedom, men som vi har sett, var dette heller ikkje eit etablert forbod på Muhammad si tid. Her er det snakk om ei utvikling, ein diskurs, der ein ser konsekvensar av uønskt oppførsel, og som ein då overfører på all rus. Der Koranen peiker på negative konsekvensar av å bli rusa, tek juristane til slutt eit oppgjør og forbyr all alkohol gjennom analogiprinsippet. Reint

praktisk kan ein jo tenkje seg at det ikkje er heilt lett å kombinere fem daglege bønner, med rett intensjon, *niyya*, med eit heilt eller delvis rusa hovud. Muhammad skal også ha peikt på måtehald på alle område i livet, utan at det nødvendigvis betyr totalavhald. Sikkert er det i alle fall at alkoholforbodet utfordra ikkje berre folket, men også makthavarane i samfunnet, som var vane med å nyte god mat og drikke.

Til sist må det nemnast at mat er ei gåve frå Gud, Forsørgjaren, og når mennesket skal nærme seg Gud, i bøn, i takksemnd og elles i livet, må ein møte ”Den Heilage” i så rein tilstand som mogleg. Det betyr kroppsleg reinsing før bøn og slakting. Blod skal ein halde seg unna uansett mengd, difor er slakteføreskriftene såpass detaljerte. Gudsnamnet ”Den Omsorgsfulle” ligg til grunn for både menneske og dyr. Ein skal difor gjennomføre slaktet kort og effektivt, med skarp kniv, og ut frå intensjonen, *niyya*, om at ein treng føde, og med Gud på tunga. Gjennom å påkalle Gud, bed ein om lov til å ta liv. Ein skal skåne dyret for mest mogleg lidning. Å drepe dyr er ikkje noko ein gjer som ei fritidssysle. Det kviler difor eit stort ansvar på den som skal slakte, difor kan ikkje kven som helst utføre dette ritualet, *dhakah*. Eg kjem til det no.

9. SLAKTING

Reglar for slakting (*dhakah*)

Dhakah er eit omgrep som dekkjer to ulike måtar å slakte på: *nahr* og *dhabh* (meir om dette under slaktemåtar). Det finst dyr som kan etast utan lovmessig slakting, og dyr som må slaktast på føreskriven måte for å verte *halal*-kjøt. Gruppe 1 er tillatne dyr som må slaktast rituelt. Det er kyr, sauer, kamelar, geiter og fjørfe (gås, høns, kalkun, kylling). Dette er varmblodige landdyr. Gruppe 2 treng ikkje rituell slakting. Desse er planteetande dyr som hjort, elg og reinsdyr (Neegaard 2004, 168). Heller ikkje sjødyr treng rituell slakting. Det er dyr som lever i vatn, elvar eller sjø. Ei tredje gruppe, og som juristane ikkje blei samde om i forhold til slaktekrav, er dyr / insekt som manglar blod. Det gjeld til dømes grashopper. Den fjerde gruppa, som det også var usemje om slakting var nødvendig, er amfibiedyr som blør, men som oppheld seg delvis på land og delvis i vatn. Skilpadda er eit slikt dyr (Rushd 1994, 529-530).

Når kan slakting(*dhakah*) utførast?

Ibn Rushd

- a) Dyr som er skadde på eit vis(kveling, slag, fall, spidding, jakt), men som ikkje har livstrugande skade, kan slaktast og etast. Ibn Rushd viser til usemje og diskusjonar rundt korleis ein kan vite om eit dyr kjem til å overleve eller ei. Er vitale organ skadde, så er et full semje om at *dhakah* er uaktuelt. Spørsmålet gjeld om det er slaktinga som fører til at dyret døyr, eller skadeomfanget? Det finst eit ordtak som seier: ”Så lenge det er liv, er det håp”, og det var nokre juristar som meinte at ein ved å bruke konsensus, og påfølgjande analogi, kunne gå god for å slakte skadde dyr som framleis var i live. Det er daude dyr, kadaver, forbodet gjeld, påstod desse. Hovudpoenget for å godkjenne eit lovmessig slakt, er at det er slakteprosessen som fører til at dyret døyr. Eit kadaver er aldri *halal* (Rushd 1994, 531-532). Sjølve slaktinga har som føremål å fjerne blodet frå dyret (Siddiqui 2012, 76). Blod er fråstøytande, og det kan føre til sjukdom (al-Qaradawi 2011). Det gjeld å utføre slaktet så raskt og smertefritt som mogleg (al-Qaradawi 2011, 57). Her kjem omsorga for alt levande til uttrykk. Eit kadaver er aldri *halal* (Rushd 1994, 531-532). Sjølve slaktinga har som føremål å fjerne blodet frå dyret (Siddiqui 2012, 76). Blod er fråstøytande, og det kan føre til sjukdom (al-Qaradawi 2011, 44). Neegaard poengterer at det eksisterer idear om at ein har som mål å skilje det som kan etast (kjøtet) frå det som ein ikkje kan ete (livet). Israelittane meinte det var liv eller ”sjel” i blodet. Fordi livet er heilag, er blodet heilag, seier jødisk lære. Blodet representerer ei livskraft (1.Mos 4,10), og det representerer ei pakt mellom Jahve og israelittane (2.Mos 24,6 f) (Neegaard 2004, 294-295). Dessutan var blod viktig i avgudsdyrkinga. I islam definerer ein blod som ureint.

Forbudt (som spise) for dere er det selvdøde, blod, svinekjøtt, alt som er helliget en annen enn Gud, det som er kvalt eller drept ved slag eller fall eller er stanget i hjel, eller som er angrepet av rovdyr, med mindre dere har nådd å slakte det rituelt, samt det som er slaktet ved en hedensk offersten. (Koranen 1989, 5:4) (Rushd 1994, 531).

- b) Kan ein bruke skinnet av dyr som ein ikkje kan ete? Det var usemje blant juristane om dette, og malikiskulen sitt syn er at ein kan bruke skinnet av dyr som er rituelt lovmessig slakta. Unntak er svin (Rushd 1994, 532). Al-Qaradawi bruker sløseperspektivet her til å seie at både skinnet, håret og beina kan brukast i staden for

kastast. Og korleis blir skinnet reint? Jo, ein fargar det! Muhammad skal ha sagt: ”Tanning removes its impurity.”⁵⁵ (al-Qaradawi 2011, 48-49).

- c) Kan ein slakte og ete eit dyr som held på å døy på grunn av sjukdom? Malik seier ja, men også her var det usemje. Kor mykje teikn til liv er det, til dømes? Er det nok med ei rørsle med auget, eller må det kunne røre både bein, hale og auge? Bakgrunnen for heile diskusjonen botnar i ein tradisjon, som fortel at Muhammad godkjende kjøtet av ein sau. Denne sauen blei drepen av ei slavejente med ein stein, då ho såg at dyret var i ferd med å døy. Denne historia har ein då lese analogisk, slik at er det teikn til liv, så er slaktet godkjend (Rushd 1994, 533). På denne måten unngår ein kadaverregelen.
- d) Kan ein ete kjøtt av eit ufødd dyr etter at mora er slakta? Malikiskulen sa ja til dette, då mora er slakta rituelt rett. Profeten Muhammad skal ha sagt: ”Eat it if you like for its *dhakah* is the *dhakah* of its mother” (Rushd 1994, 534). Ein diskusjon har det vore fordi fosteret vil ha blitt kvelt ihel, og det er *haram*, ifølgje Koranen.
- e) Grashopper og insekt, kan dei etast?
Muhammad sa ja til dette, men slakting eller ei er ein usamd om, som allereie nemnt. Kan ein sjå på insekt som sjødyr som kvalen nys ut? Det var usemje om definisjonen landdyr / sjødyr her (Rushd 1994, 534-535).
- f) Må ein slakte dyr som både lever på land og i vatn(sjø)? Her finn ein ulike meiningar og ingen klare svar. Nokre juristar prøvde å plassere dyra anten som landdyr eller som marine dyr, alt etter kor dei er mesteparten av tida.

Kva slaktemåtar tillèt ein i islam?

(An animal) whose blood has been caused to flow by something and on which the name of Allah has been pronounced may be eaten (Rushd 1994, 536) (tradisjon etter profeten Muhammad).

Det er to alternativ:

- a) *nahr*, som vil seie kutting av hovudpulsåre i nakken. Dette gjeld kamelar og kyr. Malik godtok ikkje slakting av fuglar og sauer etter denne metoden (Rushd 1994, 535).
- b) *dhabh*, som inneber at ein kuttar i halsen, dei to hovudpulsårene, dessutan luftrøyr og matrøyr, med ein skarp kniv over strupen. Dette er aktuelt for sauer, fuglar og kyr (Rushd

⁵⁵ Etter al-Hakim.

1994, 535) (Eggen 2000, 11). Dyret skal også få bedøving i forkant, men det er ut frå norske slaktereglar. (Innan 20 sekund etterpå skal dyret ha byrja å blø). Så plasserer ein hovudet på dyret mot Mekka (Kaba), og ein seier fram *bi-smi Ilahi I-rahmani I-rahim*. Eggen har omsett det med ”i Allahs, Den barmhjertige og nåderikes navn” (Eggen 2000, 11).

Det var usemje om klassifiseringa av dyra i forhold til slaktemåte, eg presenterer malikiskulen sitt syn. Kva er tradisjonen bak dette: ”Whatever has cut the jugular veins eat it, as long as it was not snapped by a tooth or split with a claw”. (Rushd 1994, 537) (hadith frå Abu Umama etter Profeten). Debatten har gått om kor mange blodårer som skal kuttast, og om ein skal skjere over heilt eller delvis, og om alle fire blodårene må kuttast. Må matrøyret kuttast? Kva skjer om kjeven fell mot kroppen? Malikitradisjonen reknar då kjøtet som kadaver, og det skal difor ikkje etast (Rushd 1994, 538). Det har også vore lange diskusjonar om praksisen med å kutte dyret i nakken. Ein er nemleg først nøydd til å kutte ryggmargen, for så å nå vitale organ. Problemet er at ein då slaktar dyr som har fått øydelagt vitale organ først. Dette drøftar ein framleis

Eit anna problem under slaktinga er dei tilfella der ein utvidar kuttområdet heilt til ein når fram til ryggmargen. Ein skal slakte med mål for auget å treffe ryggmargen, alt anna er fråstøytande, seier Maliki. Dessutan kan ein ikkje ete dette kjøtet dersom ei slik slakting er gjort med vilje (Rushd 1994, 538).

Er det eit absolutt krav å kutte i ei, avgjerande rørsle? Ja, seier tradisjonen. Dersom ein lyfter handa for å sjekke om slaktinga er tilstrekkeleg fullført, så kan kjøtet framleis etast. Går det lang tid i kuttinga, med pause, og vitale organ har blitt øydelagde, så er slakteprosessen, og dermed kjøtet, ikkje i tråd med føreskriftene. Eggen poengterer at dyra også skal behandlast med respekt. Dei skal difor ikkje vere tilskodarar til slakting av andre dyr, ein skal halde slakteplassen rein, og det skal ikkje vere synlege blodrestar frå tidlegare dyr. Slakteprosessen skal ha preg av ro, dyret skal ikkje bli skremt eller bli behandla dårleg. Eit anna teikn på respekt for dyret, er den skarpe kniven. Lidinga som blir påført, skal vere minimal. Norske reglar seier at bedøving er nødvendig før slaktinga tek til, og når den er tilført dyret, skal blødinga starte innan 20 sekundar (Eggen 2000, 11).

Kva reiskap kan ein bruke til å slakte med?

Alt som kan få blodet til å flyte og halsblodårene til å blø, er i tråd med slakteføreskriftene. Reiskapen kan vere av jern, tre, stein eller eit røyr. Usemja dreier seg om bein, tenner og

klovar. Bein kan brukast dersom konsekvensen er at blodet renn ut. Kva seier tradisjonen om dette, og som har ført til ulike syn?

Whatever causes the blood to flow, with the name of Allah pronounced on it (the animal), as long as it is not a tooth or claw, and let me tell you about them. The tooth is a bone and the claw is the knife of the Abyssinians. (Rushd 1994, 539) (Etter tradisjonen til Rafi ibn Khadij, som siterer Profeten Muhammad sitt svar på spørsmål om reiskap då folket mangla knivar).

Allah has prescribed the doing of good deeds to everyone therefore, when you kill do it in a decent manner, and when you slaughter do it in the best way, and let him who does it sharpen his knife and lay the animal on its side. (Rushd 1994, 540) (Etter Muslim sin tradisjon).

Igjen ser vi at eit poeng for Muhammad er å ta avstand til dei som ikkje deler den same trua. Tanna er eit bein, blir det sagt. Ser ein på det som ein del av kroppen til eit menneske eller dyr, og som noko som er fylt av livsande? I jødedommen må dyra både tyggje drøv og ha kløyvde klovar dersom ein skal kunne ete dei (Neegaard 2004, 32). Al-Qaradawi har ikkje teke med detaljane for slaktinga bortsett frå den skarpe kniven, og poenget med at blodet skal renne ut fort. Han seier i ein fotnote (al-Qaradawi 2011, 55) at det ikkje er i tråd med islam si lære å ta med så mange detaljar. Islam sine prinsipp skal vere lette å forstå. Deretter listar han opp mange spørsmål om kniven og retninga på den. Alle desse spørsmåla forvirrar meir enn dei forklarar, seier han vidare. Her ser vi den pedagogiske sida til forfattaren. Han ønskjer å vise at islam skal vere ein religion som er lett å forstå og leve etter, og på same måten les eg dette som eit oppgjær med juristane si forståing og detaljregulering langt tilbake i tid. Her er al-Qaradawi reformistisk i utsegnene sine. Kvifor? Dersom islam blir så innfløkt, så vil mange kunne kjenne at dei ikkje orkar alle påboda, og at det blir fjernt for folk flest.

Andre reglar for slaktinga

1) Det er obligatorisk, ein lovregel (*hukm*) å seie fram *tasmiya*, Allah sitt namn, når ein slaktar. Tre ulike meiningar kom fram om dette: a) det er eit heilt absolutt krav, b) det er nødvendig når ein hugsar det, og c) det er ein sterk tradisjon (Siddiqui 2012, 74). Malik støttar alternativ b. Årsaka er at sunnaen etter Profeten Muhammad skal vere motstridande til koranverset som eg siterer her:

Spis ikke av slikt som Guds navn ikke er påkalt over. Dette er ugudelig adferd. (Koranen 1989, 6:121)

Malik viser til tradisjonen etter Hisham og faren hans igjen, og som malikiskulen meinte var ein hadith frå starten på islam (Siddiqui 2012, 74). Dette skulle då gjelde som ein sterk og opphavleg tradisjon (frå Medina) (Rushd 1994, 541). Denne tradisjonen står altså i kontrast til Koranen sine ord. Al-Shafi var usamd med Maliki i vektlegginga av tradisjonen frå Medina. Koranen sine ytringar kom frå tida i Mekka. For å løyse spørsmålet om det var nødvendig å seie fram Guds namn, *tasmiya*, sa al-Shafi at Koranen anbefalte *tasmiya*.

”When the Messenger of Allah (God’s peace and blessings be upon him) was asked, ‘O Messenger of Allah, people from the desert bring us meat, and we do not know whether they have mentioned Allah’s name over it’. The Messenger of Allah (God’s peace and blessings be upon him) said, ‘Mention the name of Allah over it (the meat) and then eat it’ ”.

Plikt eller ikkje, mennesket kan gløyme, og her er endå ei ytring frå Profeten Muhammad som kan støtte opp om alternativ b:

Liability has been lifted from my *umma* for (what they do by) mistake or forgetfulness and for what they are compelled to do (Rushd 1994, 541).

Al-Qaradawi diskuterer ikkje om Gud skal nemnast ved slakting. Han seier at ein gjennom å seie fram Guds namn, får fram at Gud har gitt løyve til å drepe noko av skaparverket. Det er også ein tydeleg måte å få fram tilliten til den eine, sanne Gud. Brodden mot avgudsdyrking og polyteisme kjem tydeleg til uttrykk her, og også respekten for alt levande (al-Qaradawi 2011, 45). Malikiskulen seier at det er fråstøytande å ete kjøt slakta av Boka sitt folk (jødar og kristne) dersom kjøtet er til jødisk eller kristen fest. Avstanden til andre religionar kjem då tydeleg til uttrykk.

He said, Malik said, ” I think it is repugnant but I do not prohibit it” and Malik explained it he thought it really very repugnant without prohibiting it. (Mudawwana)⁵⁶

Det er ikkje full semje om at ein generelt sett kan ete kjøt frå både kristne og jødar sjølv om ein ikkje veit om Allah sitt namn har blitt nemnt før slaktinga (Siddiqui 2012, 74-75).

⁵⁶ *Mudawwana* er eit to hovudskrifter i tradisjonen til Malikiskulen i Andalusia og Nord-Afrika.

Siddiqui seier ein tillèt det, medan Foltz poengterer at hanafiskulen tillèt ikkje å ete kjøtet utan at Guds namn er nemnt (Foltz 2006, 31).

I dag er alle gode ting tillatt for dere! Skriftfolkenes spise er tillatt for dere, og deres spise er tillatt for dem! (Koranen 1989, 5:7).

Forbudt (som spise) for dere, alt som er helliget en annen enn Gud.... (Koranen 1989, 5:4).

Spis ikke av slikt som Guds navn ikke er påkalt over. Dette er ugudelig adferd... (Koranen 1989, 6:122).

Siddiqui summerer opp slakteføreskriftene med å hevde at juristane si hovudsak var å fjerne blodet frå dyret, ikkje alle dei andre detaljerte spørsmåla rundt metodane (Siddiqui 2012, 76). Forenkler ho ikkje då ganske lange tradisjonar, der rituelle handlingar avspeglar både verdier, tradisjonar og symbolverdi? Er ho ute etter å reformere gamle tradisjonar? Kritiserer ho detaljstyringa av slakting? I så fall er ho og al-Qaradawi på det same sporet.

2) Er det ei plikt å vende dyret i retning av Mekka og Kaba (*qibla*) når ein slaktar det? Her finn ein ikkje klare svar. Ibn Rushd seier det opphavleg var lovleg retning, altså ikkje påbod. Det er uansett ei ærefull retning, og passar godt saman eit ritual som viser Gud ære (Rushd 1994, 542), og dette er då analogi ut frå prinsippet om ein tilbed Gud gjennom å vende seg mot Mekka, det religiøse sentrum for gudsdyrking både i før-islamsk og islamsk tid.

Spørsmålet blir då om slakting er ei tilbeding (Siddiqui 2012, 76)? Kan ein sjå på slaktinga som ei rituell handling utført av dei som tilbed Gud, men ikkje som ei direkte tilbeding, spør ho (Siddiqui 2012, 76-77). Ut frå dette ser ein også at slakt utført av jødar og kristne blir akseptert, dersom dei er slakta til Gud. Monoteismen kjem klårt til uttrykk her, og subjektet sin intensjon (*niyya*). Retninga er ikkje det vesentlege, og ein treng heller ikkje, med Hanafi som unnatak, å ha sagt fram Guds namn, *tasmiya*. Er det Muhammad sin hovudkritikk av samfunnet i Mekka tidleg på 600-talet som kjem til uttrykk, nemleg avgudsdyrkinga?

Richard C. Foltz⁵⁷ (f.1961) er professor og grunnleggjar av Concordia-senteret for iranske studium i USA. Han seier at den arabiske kulturen var svært viktig i formingsfasen til

⁵⁷ <http://religion.concordia.ca/faculty-and-research/faculty-members/full-time-faculty/bios/Foltz.php>, lese 24.11.14.

islam. Openberringa frå Gud skjedde i eit arabisk miljø og til ein arabisk profet. Allereie etablerte normer og verdiar som Koranen ikkje nemnde, vart difor i stor grad vidareførte. Enkelte tradisjonar blei det slutt på, anten fordi Koranen uttalte seg negativt om dei, eller fordi tradisjonen etter Muhammad korrigerste praksisen. Det blei slutt på å drepe nyfødde jentebarn, og kvinnene fekk utvida juridiske rettar (arv, skilsmisse). Islamske verdiar vart overførte til nærliggjande samfunn etter kvart, og desse verdiane representerte først og fremst dei med makt og posisjonar i samfunnet. Når nye landområde vart erobra, adopterte dei innfødde desse verdiane og tradisjonane.

Arabarane i før-islamsk tid dreiv med magi og kanskje også totemisme, hadde tabuførestellingar mot visse typar kjøt og praktiserte kultar med dyr. Ein del stammer hadde namn etter visse dyr. Muhammad si stamme, *Quraysh*, betyr hai, andre var hundar (*Kalb*) og løver (*Asad*). Nokre dyr skulle vere til velsigning (*baraka*), som hestar, kamelar og bier. Kattar og hundar blei kopla til det vonde auget. Dsjinner (usynlege ånder) kunne ta form som dyr, trudde ein. Kamelen var utan sidestykke det viktigaste dyret. Det kunne brukast til alt frå transport, klede, mat og vern. Dette verdifulle dyret blei kun slakta og ofra ved svært viktige høve, som under pilegrimsferda, når flotte gjester kom og når eigaren døydde (for å gi han mat i det nye livet etter døden). Å vere from blei kopla til å ete kamelkjøt, og toppen av lykke var å drøyme om kamelar (Foltz 2006, 13).⁵⁸

Muhammad tok eit oppgjær med skikkar⁵⁹ der ein sette fri enkelte dyr (ofte storfe), slik at dei kunne beite og unngå slakting. Desse dyra var ofte etla til ulike guddommar. Det ser også ut til at skikken med å seie fram Guds namn var etablert i før-islamsk tid, der ein av og til ofra til Gud, og andre gonger til andre gudar (Foltz 2006, 14).⁶⁰ I den nye religionen, islam, blir det difor viktig å markere eit brot med polyteismen, og å klargjere kven ein tilbed.

I den arabiske kulturen var blodofring ein viktig del, og ofringa heldt fram med islam, men på nye måtar. Offerfesten på slutten av pilegrimsferda (*Id al-Adha*) til minne om Abraham og hans vilje til å vere lydige mot Gud og ofre sonen sin (Isma'il i islam, ikkje Isak) var og er ei viktig ofring. Ei anna kan vere i samband med barnefødsjar, der ein gjerne ofra blod sju dagar etter ein fødsel, som symbol på at ein lovnad hadde gått i oppfylling (*nazr*). 10.dag i månekalenderen bøter ein gjerne for misgjerningar som er gjort under pilegrimsferda til Mekka (*hajj*).

⁵⁸ Charles Pellat, "Hayawan", og "Ibil", *Encyclopedia of Islam*, new edition (Leiden: Brill, 1971), 3:305 og 3:666.

⁵⁹ Koranen 5:103.

⁶⁰ Koranen 6:136 og 6:138.

Korleis kan det ha seg at blodoffer-skikkar heldt fram under islam? Muhammad skal ha sagt: ”This is a tradition (*sunna*) of your patriarch Abraham.”⁶¹ (Foltz 2006, 14). Tradisjonar frå jødisk lære var velkjende, og ein del av dei blei praktiserte av arabarar både før og etter islamsk tid. Eit viktig poeng Foltz kjem med, er at det ikkje er noko som helst påbod i Koranen om å ofre dyr, korkje for å skaffe seg mat eller med andre siktemål. Han nemner sjølv sagt dette fordi hovudbodskapen i boka hans er at mennesket eigentleg var etla til å vere vegetarianarar. Med perspektiv på ei berekraftig utvikling og økologi generelt, er han ganske tydeleg på at menneska sparer både ressursar og dyr gjennom å ete vegetarkost.

Kven kan utføre slakting (*dhaka*)?

- 1) Du må vere muslim
- 2) Du må vere mann
- 3) Du må vere fullvaksen
- 4) Du må vere tilrekneleg
- 5) Du må be regelmessig
- 6) Du må vere edru

Dei fleste i malikiskulen meiner at kvinner og mindreårige også kan slakte. Dei som er imot, peiker på at desse ikkje heilt strekk til (har manglar) (Rushd 1994, 542-543). Kva så med kvinner, dei som ikkje bed regelmessig, psykisk sjuke, jødar og kristne? Ibn Rushd godkjenner kristne arabarar, med unnatak av Banu Taghlib-folket (kristne arabarar). Heller ikkje skal ein ete mat som er slakt av dyr som er forbodne også for jødar. Det var usemje om fråfalne muslimar vert rekna som ueigna til å slakte, eller om dei høyrer heime som jødar eller kristne (Siddiqui 2012, 78-79). Og dei som er påverka av rus, har ikkje dei rette siktemåla med slaktinga si, dei er ueigna til å utføre eit ritual som manglar rett fokus.

Siddiqui refererer til Michael Cook,⁶² som peiker på usemja mellom sunni- og sjiamuslimar når det gjeld ”Boka sitt folk” og slakting. Sunnittane har alltid godkjent og ete jødisk og kristen mat, medan sjiittane ser på desse folka som ateistar eller agnostikarar. Mat frå vantru folk er forboden, seier imamane i sjiaislam. Det inkluderer då også magikarane, som blir definerte som polyteistar (Siddiqui 2012, 80). Malik-skulen er også negativ til magikarane, og også andre som kan ha tankar om å dyrke alt anna enn den eine, sanne Gud. Interessant ved det Cook hevdar om sjiamuslimar, er at koranverset

⁶¹ Malik ibn Anas, *Al-Muwatta*, 676.

⁶² Michael Cook, *Magian Cheese: Archaic Problem in Islamic Law*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 47:3, 1984, 449-67.

(5:7), som seier at mat frå jødar og kristne blir akseptert,(....”Skriftfolkenes spise.....” blir tolka annleis av dei. ”Spise”, *ta’am*, tolkar dei som korn, og altså ikkje kjøtt!

Sjølv om fleirtalet av muslimar (sunni) godtek kjøtt slakta av jødar og kristne, så har ein diskutert mykje om feittet frå slaktet kan etast. Fett frå svin er sjølv sagt ekskludert, men elles meiner Ibn Rushd at kan ein ete kjøttet, så følgjer feittet naturleg med (Siddiqui 2012, 81).

10. KORLEIS SKAL VI FORSTÅ FØRESKRIFTENE FOR MAT OG DRIKKE I DAG?

Svært mange muslimar får opplæring i å lese Koranen, og dei mange koranskulane vitnar om at ein tek oppgåva alvorleg. Målet er blant anna å bli ein *hafiz al-quran* (Kvamme, Lindhardt and Steineger 2013, 112), ein som har pugga heile Koranen utanåt ”en som bærer Koranen i sitt hjerte”, slik Lindhardt skriv. Kva betyr eigentleg dette? Er forholdet mellom Gud og menneske noko som dreier seg om ei ”indre” sak, og ikkje ytre faktorar som lovreglar?

Rohe seier at forholdet mellom Gud og menneske ikkje berre dreier seg om ei ytre, synleg handling, men også om intensjonen som ligg bak. Den rettslege dømminga viser til den ytre handlinga, for ein kan ikkje sjå inn i folk sine hjarte. Når det gjeld rettslege spørsmål, er det berre ein formell framgangsmåte, og avgjerda vil ikkje kunne avspegle den heile og fulle sanninga (Rohe 2009, 11). Kort fortalt skil Rohe her mellom det som føregår hos mennesket på det indre planet, intensjonen (*niyya*), og det handlingar som menneske kan vurderast ut frå på eit ytre plan. Ein dømmer handlingar ut frå formelle reglar, men bak sjølve handlinga kan det liggje mange årsaker og kjensler. Spørsmålet blir då om islam skal vere ein måte å leve på etter juridiske, fastspikra lover, basert på grunntanken om ei eviggyldig lov frå Gud, sharia? Kan alternativet vere å sjå på føremålet med handlinga? Kan det forsvarast å handle i tråd med ei indre, religiøs overtyding, ein religiøs intensjon?

Joseph Schacht (d.1969), representerer ei revisjonistisk retning av islam-historikarar som var skeptiske til tradisjonen etter Muhammad, og som dei hevda var blitt til fleire hundreår etter Muhammad sin død. Ikkje berre innhaldet i tradisjonen, sunnaen, men også måten å lese kjeldene inn i ei sharialov på, førte til kritikk av den tradisjonelle, islamske læra. I staden for å lese Gud si openberring til menneska som eit moralsk lovverk, så burde ein

fokusere på det religiøse aspektet i større grad. Intensjonen (*niyya*) bør liggje til grunn for forholdet mellom mennesket og Gud, seier Schacht (Powers 2004, 432):

A fundamental concept of the whole of Islamic religious law be it concerned with worship or with law in the narrow sense, is the *niyya* (intent)".⁶³

Fokuset bør altså liggje på å ha eit inderleg forhold til Gud, ikkje på eit ytre regelverk. I staden for å ha eit ønskje om å handle rett, så blei den ortodokse, islamske læra til eit pliktsystem. Schacht kritiserer denne utviklinga, fordi den inderlege og religiøse kjernen i religionen, og som var Muhammad sin eigentlege bodskap, har ført islam inn på eit legalistisk feilspor. Han får støtte til dette synet av Goldziher og Wensinck, og også Frederick Denny. Denny hevdar at kjernen til etikken i islam er basert på *niyya*. Desse religionsforskarane hevdar at det er først gjennom utviklinga av sufismen, islamsk mystikk, at fokuset igjen er på mennesket sitt forhold til Gud (Powers 2004, 432-433). Opsal fortel at dei første sufiane, på 800- og 900-talet blei hevda å vere blasfemikarar, fordi grensa mellom mennesket og Gud blei uklår. Den kjende professoren i islam frå Bagdad, al-Ghazali (d.1111), var oppteken av at muslimar må fokusere på to vegar som fører til Gud: den ytre, gjennom plikter og lære, og den indre, opplevinga av å vere nær Gud (sufismen) (Heiene, et al. 2014, 141-142). Al-Qaradawi (al-Qaradawi 2011, 30-31) seier også at intensjonane er viktige. Han siterer Profeten Muhammad:

Actions will be judged by intentions, and everyone will be recompensed according to what he intended."⁶⁴

Likevel presiserer al-Qaradawi at mennesket har klare reglar å halde, uansett kva intensjonen var:

But the case of the *haram* is entirely different; it remains *haram* no matter how good the intention, how honorable the purpose or how lofty the aim may be... that the means chosen to attain it be pure. "The end justifies the means" is not the maxim of the *Shari'ah*, nor is "Secure your right even through wrong-doing." This can never be, for the *Shari'ah* demands that the right should be secured through just means only. (al-Qaradawi 2011, 31).

⁶³ Joseph Schacht: *Introduction to Islamic Law*, 1964: 116. Omsetjing: Alex van der Haven.

⁶⁴ Etter al-Bukhari.

Dette er ein tydeleg brodd mot dei som trur at så lenge ein har gode tankar med det ein gjer, så er alt lovleg. Al-Qaradawi definerer straks handlingane til menneska inn mot sharia, og mot motpolane *halal-haram*. Vi ser også at ordet "pure" blir brukt. Overfor Gud må ein vere rein, her knytt til mennesket sine handlingar. Denny, derimot, ser på handlingane som eit samspel mellom både etiske omsyn og religiøst fokus, og han set mennesket sine intensjonar i sentrum for ein god etisk praksis (Powers 2004, 435). Ei god handling startar altså innanifrå.

Kari Vogt peiker på dei to ulike dimensjonar som muslimar må leve etter. Den eine er dei rituell-religiøse pliktene (*ibadat*), der dei fem søylene er sentrale, og også reglane for reint og ureint knytt til dei ulike rituala. Den andre dimensjonen er dei "sosiale relasjonane" (*mu'amalat*), seier Vogt. Med det meiner ho at menneska har plikter overfor kvarandre, ikkje berre overfor Gud. Vidare spør Vogt om juristane frå fortida skal vere dei som bestemmer praksisen i dag (Vogt 1993, 134).

Ser vi då tydeleg ei utvikling frå 1800-talet av, der ein er meir kritisk til den tradisjonelle oppfatninga av kva som skal vere i fokus for å vere ein god muslim? Har revisjonistane, med Schacht og Weber som føregangsmenn, bana veg for oppfatningar om kva som er kjernen i islam i dag? Eg meiner at dei ulike tekstane som eg har lese, gir ulike svar på dette spørsmålet. Slik eg les Al-Qaradawi, er han ein tydeleg representant for rett lære, og for å følgje tradisjonen. Boka hans skal presisere dei spørsmåla som mange muslimar stiller i eit stadig meir moderne samfunn: Korleis skal ein leve som muslim i dag, i 2014? I boka finn ein konkrete reglar ned på detaljnivå for kvardagslivet, og sharia, *halal* og *haram* er grunnreglane som praksisen skal vere etablert rundt. Sjølv om Qaradawi er kritisk til ei altfor statisk oppfatning av *halal* og *haram* (al-Qaradawi 2011, 2-3) (Rohe 2009, 170), så er han samtidig svært oppteken av å slå fast at vestleg levestil ikkje er vegen å gå for muslimar. Han seier også at Koranen representerer den einaste, sanne og autentiske trua, Al-Islam. Også Moses og Jesus fekk del i openberringa frå Gud, men Koranen er den einaste uendra, originale og fullstendige gudsopenberringa (al-Qaradawi 2011, 5).

Siddiqui og Eggen er også svært tradisjonelle i omtalen av reglane muslimar skal følgje. Siddiqui refererer konstant til Ibn Rushd og juristane sine diskusjonar innan dei ulike lovskulane på 800-talet. Eggen bruker Koranen og hadithar som sin legitimitet. Er noko felles i synet på mat og sharia? Desse forfatarane representerer den tradisjonelle forståinga av islam, der Gud sin bodskap til menneska er eviggyldig. Ingen av dei ser ut til å stille spørsmål ved kven som har tolka grunnlaget for Guds lov, eller om noko av læregrunnlaget er forelda i dagens samfunn. Alle står for ei pliktetisk tilnærming til lover og reglar, og presenterer desse reglane med ein viss rasjonalisme. Dermed appellerer dei til mottakarane si fornuft. Gud vil

berre det beste for menneska, og Guds lov er god for både menneska og samfunnet. Gud krev ikkje meir enn mennesket kan makte (Koranen 1989, 2:286). Dessutan motiverer ein til å følgje lova når dommedag blir nemnt saman med pliktetikken. Leirvik kallar dette for ”Mu’tazila-teologi”, med fokus på Gud som den allmechtige og rettferdige dommaren som har fornuftige og oppnåelege krav til menneska. (Leirvik 2002, 117-118). Samtidig kombinerer mu’tazil-læra normgrunnlaget (Koranen og sunnaen) med naturretten. Her er då trua på den menneskelege fornufta så stor at ein stolar på grunnintuisjonen hos menneska, som gjer ein i stand til å skilje mellom det gode og det dårlege (Leirvik 2002, 113-114). Dersom mennesket er i stand til å velje det gode sjølv, treng det då ei lov frå Gud? Ifølgje mu’tazilittane er Guds ord til menneska ei poengtering av dei guddommelege prinsippa, og tydeleggjer i detalj Guds plikter. Menneska kjenner i utgangspunktet den fornuftige kjernen i Guds lov. Grunntanken forbod, *haram*, og lovleg (påbod), *halal*, ligg som den pliktetiske grunnmuren. Har nokon tort å utfordre desse oppfatningane av kva som er lovleg eller forbode?

Motpolen til mu’tazilittane er Ash’hari-skulen, med frontfiguren og eks-mu’tazilitten Abu-l-Hasn al-Ash’ari (Basra/Bagdad, 900-talet). Han var heilt ueinig i at mennesket gjennom bruk av fornufta si skulle kunne kjenne og forstå Guds lov og vilje. Mennesket skal lyde Gud og boda hans fordi Gud vil det, ikkje fordi fornufta vil det. Dessutan: Viser ikkje historia at vi menneske har ulike syn på kva som er fornuftig og godt å gjere? Er ikkje mennesket også impulsivt og egoistisk? Og i moderne tid er det vel gjerne pengar, status og jag etter lykke som er mennesket si indre drivkraft i ein del tilfelle? Korleis forklarar vi sekulariseringa og alle slags –ismar og retningar dersom Gud har gitt mennesket ei evne til å forstå Hans plan på eit rasjonelt grunnlag? Kan alt bortforklårast med fri vilje og djevelen som lokkar? Har ikkje mennesket brukt rasjonalismen i opplysningstida på 1700-talet til å tenkje sjølv, og gjerne definere vekk Gud dersom vitskapen ikkje greier å bevise Gud? Er islam ein ”naturleg” religion for alle menneske?

På 1100-talet støttar teologen al-Shahrastani (d.1153) opp under kritikken av mu’tazilittane sin rasjonalistiske naturrett-filosofi. Det vonde og det gode eksisterer ikkje i eit tomt vakuum, men berre i konkrete situasjonar og handlingar. Difor må Guds lov bli knytt til rett og gale (Leirvik 2002, 118). Først når ein resonnerer rundt dette, kan ein vurdere ei handling som god eller dårleg. Åtaket på naturretten og fornuftstenkinga er total: Berre openberringa frå Gud kan fortelje kva som er godt eller dårleg, rett eller gale. Menneska kan aldri bli samde om dette av seg sjølve (Leirvik 2002, 118-119). Korleis skal då menneska greie å få tak i Guds lov? Kjempar vitskapen og religion mot einannan, eller kan vitskapen føre mennesket nærare Gud og hans plan for menneska?

Clifford Geertz, amerikansk antropolog og professor ved Princeton universitet, (d.2006),⁶⁵ seier i *Islam Observed* (1968) at utviklinga av moderne vitenskap utfordrar religiøse førestillingar om tru i stor grad (Jacobsen 2011, 286). Gjennom rasjonalisme og samfunnsutvikling vil gjerne mennesket setje seg over religiøse lover og system som baserer seg på tru i staden for vitenskap. Geertz refererer til Hervieu-Léger (2002), som hadde teoriar om at religion ville tape mot vitenskapen. Det har ikkje skjedd, seier Hervieu-Léger. I staden har religiøse førestillingar blomstra opp på ny.

Tariq Ramadan, (f.1962), er barnebarn av Hassan al Banna (d.1949), grunnleggjaren av rørsla Den Muslimske Brorskapen. Han er ein moderne islamekspert som hevdar at vitenskap og islam går hand i hand (Jacobsen 2011, 288). I staden for å tru at vitenskapen lokkar mennesket vekk frå Gud, så er det faktisk motsett. Gjennom nyvinningar og utvikling i samfunnet ser vi spor av Gud.⁶⁶ Han er også talsmann for *euroislam*, ei fornying av islam i eit demokratisk samfunn. Muslimane må ikkje gå vekk frå plikter og ritual som dei er pålagde av Gud, men dei må heller ikkje isolere seg frå samfunnet dei lever i, seier han. Opsal seier at han blir oppfatta både som islamist og reformist både av muslimar og andre. Han er ganske omstridd og vanskeleg å plassere i nokon leir (Heiene, et al. 2014, 129). Kva er det nye i hans og mange andre sin bodskap?

Det er fokuset på meir kunnskap og vitenskap som ligg bak uttrykket ”new Islamic scientism”. Ser ein på Koranen som like aktuell i dag som på 800-talet? Utdaterer vitenskap og forskning innhaldet, eller blir truverd det svekka når samfunnet blir modernisert? Geertz peiker på to tilnærmingar til vitenskapsdebatten. Den første er å setje eit fullstendig skilje mellom vitenskaplege og religiøse saker. Den andre løysinga er å vise at dei heilage skriftene, og i dette tilfellet Koranen, samsvarer med det vitenskapen finn ut (Jacobsen 2011, 287). Det treng altså ikkje å vere eit motsetnadsforhold mellom tru og det å vite. Eit døme på dette kan vere nyare forskning på mat og helse. Koranen har også eit helseaspekt knytt til mat, og forskinga kjem på denne måten Koranen i møte (Jacobsen 2011, 287-290). Slik kan nyare forskning rette seg både mot ikkje-muslimar og muslimar for å overtale om den eviggyldige sanninga, eller også for å styrkje muslimar i trua. Når forskning hevdar at alkohol er usunt eller farleg, at honning har helsebringande eigenskapar og at svinekjøt kan innehalde farlege bakteriar eller kan tilføre kroppen for mykje syre, så forsterkar dette islam si lære om at noko er *haram*. Det spelar også på mennesket som rasjonelt vesen, der fornuftige val eigentleg kjem frå Gud, og

⁶⁵ https://snl.no/Clifford_Geertz. Lese 07.11.2014.

⁶⁶ Ramadan: *Muslims in secular societies, responsibilities and rights of Muslim people in Western societies* (1994: 61-62, 66).

gjennom auke i kunnskap, ser mennesket meir av Guds lov. Dessutan vil ny forskning og gammal autoritet kunne skape ei uavbroten linje frå tidleg-islamsk tid og fram til i dag. Fortid og notid blir til ein uavbroten tradisjon med Gud som subjekt i samfunnsutviklinga. På denne måten blir Koranen og vitskapen ei og same sak.

Hjärpe⁶⁷ deler ikkje dette synet. Han kallar ”den nye islamske vitskapen” for ”ei apologetisk felle” (Jacobsen 2011, 290). Vitskapen blir brukt til å argumentere for islam som ”sann” religion. Med ”felle” les eg ein sterk kritikk frå Hjärpe mot å bruke vitskap på ein uetisk og delvis søkt måte for å verifisere gamle ”sanningar”. Religion handlar om tru, og Jacobsen problematiserer konsekvensane av å la tru og vitskaplege bevis bli ei og same sak. Ny forskning kjem og går, men Koranen skal representere ei eviggyldig sanning. Då kan bevisføringa gjennom vitskapen kome til å slå bein under dei eviggyldige sanningane frå Gud. Korleis kan mennesket sine ”sanningar” (forskning) konkurrere med Gud (Jacobsen 2011, 291)? Her er det kanskje verdt å nemne at Tariq Ramadan viser til profettradisjonen, som seier at det skal kome ein reformator kvart 100. år for å fornye muslimar si religiøse forståing.⁶⁸ Det er vel mykje som tyder på at han ser på seg sjølv som ein reformator, som ønskjer å presentere islam som ein moderne religion med ein eviggyldig budskap:

I must speak in a way that is appropriate for the ear hearing me yet faithful to the religious sources of authority.”⁶⁹

Det er ikkje berre ”den nye vitskapen” som er nytt i forhold til å argumentere for islam sine sanningar. Også måten det skjer på, er eit brot med tradisjonen: Ramadan bruker lydopptak og moderne foredragsformer for å overtyde ungdom (og kanskje godt vaksne også) om islam si lære. Utsegner frå autoritetar, som gjerne siterte Koranen og hadithlitteraturen, har endra innpakning. Store forelesingssalar med moderne hjelpemiddel og mange tilhøyrarar, samt mange lydfiler og skriftleg informasjon på internett, appellerer i stor grad som ny arena for dei unge når dei skal orientere seg om kva islamsk lære er (Jacobsen 2011, 291-294). Ungdommen finn informasjon på internett, dei kjøper bøker og anna materiell der, og dei chattar om tru og store spørsmål på den store verdsveven (Jacobsen 2011, 241). Frå å vere sentrert lokalt rundt ein moské, eit storfamilie og eit lokalsamfunn, ser vi no ei global orientering av individet. Ungdommen orienterer seg etter skriftlege kjelder på eige initiativ,

⁶⁷ Hjärpe (1999); Otterbeck (2000)

⁶⁸ <http://www.memri.org/report/en/print1613.htm>, lese 25.10.14.

⁶⁹ Sagt i eit lydopptak om ”Islam and the West”, same nettadresse som ovanfor, s.2.

og kan gå direkte til kjeldene og lese kva som står der, heller enn å berre imitere gamle tradisjonar og vanar (Jacobsen 2011, 293). På denne måten kan ein gå i dialog om kva som er sann lære, og om alle tradisjonar er i tråd med denne læra.

Leirvik hevdar at store forfattarar får rolla som autoritetar i moderne tid, på same måten som juristane i mellomalderen brukte sin kunnskap til å utøve skjøn (Leirvik 2002, 101). Al-Qaradawi blir ein av desse autoritetane, og likeeins Ramadan, men for ulike muslimske tilhengjargrupper. Den individuelle identitetssøkinga kan ein gjerne også sjå i samanheng med det generelle fokuset islam har på identitet og sjølvrefleksjon, og som ein del av ein *umma*, seier den norsk-egyptiske professoren i egyptologi, UiO, Saphinaz-Amal Naguib⁷⁰ (Leirvik 2002, 186-187). Her igjen møter vi oppfatninga av at islam er den naturgitte religionen til mennesket, og at det søkjer mot denne. Betyr det at ein orienterer seg mot éi felles, autoritativ kjelde, Koranen, og sunnaen, gjennom ulike medium og på ein individuell måte? Sagt på ein annan måte: Korleis les og forstår unge muslimar, og andre, kjeldene til islam si lære og etikk?

Den individualiserte måten å prøve å forstå islam på, får konsekvensar for kva ein oppfattar som "rett praksis". Ein orienterer seg heller mot kjernen i islam: Kva vil Gud, kva er ein forplikta på som den gode muslimen? Les ein litteraturen bokstaveleg, eller med historisk-kritiske augo? Er det grunnideane som er sentrale, eller detaljane i det som blir fortalt frå Muhammad si tid? Kan lesaren velje ut noko som meir bindande etikk enn noko anna (Jacobsen 2011, 356-357)? Kan ein til dømes velje å tolke forbodet mot alkohol som ei åtvaring mot fyll og overdriven alkoholbruk, men ikkje som eit absolutt forbod? Det ville i så fall vere ei mykje enklare forståing av forbodet i dagens samfunn, der alkohol blant ungdom er vanleg i stort sett alle samanhengar. Samtidig er det ein trend blant ungdom til å bli meir rett-truande (gode muslimar / "The return to Islam") (Jacobsen 2011, 329). På vegen for å bli det, er det ofte *halal* og *haram* som set grenser for etikken. Trendar som *halal*-pizza, *halal*-burger og *halal*-sminke er uttrykk for dette (Jacobsen 2011, 337). Samtidig viser Jacobsen til at hennar informantar ikkje hadde planar om å leve slik Muhammad sin tradisjon fortel om (Jacobsen 2011, 335). Her ser vi ein tendens til at ungdommen er historisk-kritisk i måten å lese dei autoritative kjeldene på. I tillegg kjem den individualiserte måten å nærme seg islam på, til uttrykk her. Kva betyr dette i praksis for etikken, og spesielt her, for matreglane?

⁷⁰ (Naguib 1995)

Mat og alkohol i ei ny tid

Eg brukte alkohol som døme ovanfor til å vise ulike måtar å lese *halal-haram* på. Er det slik at ein også lempar på matføreskriftene og slaktemetodane? På mange måtar ser det ut til at praksis som gjeld mat og drikke tek ulike retningar. Kreolisering er eit omgrep som har dukka opp i nyare tid. Hylland Eriksen skriv om dette:

I våre dager er vi alle mer eller mindre kulturelle kreoler: vi befinner oss midt i et mangslungent og løst sammenskrudd univers av tegn, bilder, musikk, verdier og idéer med vidt forskjellig opprinnelse. Det gjelder «norske nordmenn» like meget som innvandrere og deres barn. I en slik verden må ethvert rop om renhet og grenser bli et reaksjonært forsøk på å kalle tilbake en svunnen mytisk urtid. (Hylland Eriksen 1993).⁷¹

Det kan difor synast vanskeleg å prøve å leve opp til Profeten Muhammad og Koranen sine ideal i ei moderne verd. Khorchide seier at fornying av normlæra ikkje betyr å finne på noko nytt, men å ta utgangspunkt i den islamske tradisjonen og gjere den fruktbar for oss i dag (Khorchide 2013, 137). Khorchide viser til Malik for å gi støtte for synet sitt. Malik meinte at individuelle og samfunnsmessige interesser også måtte vere ein del av normgrunlaget, så lenge desse interessene ikkje var motstridande til islam si lære eller ville vere ufornuftige på andre vis (Khorchide 2013, 137). Vi kallar dette prinsippet gjerne for ”til felles beste” eller ”allment vel”, *commune bonem, istislah*. Hjärpe hevdar at dette *maslaha*-prinsippet har blitt brukt stadig meir frå 1900-talet og inn på 2000-talet (Hjärpe 2005, 147). På denne måten kjem nytteverdien og argumentet om at regelverket skal vere til det beste for mennesket, tydeleg fram. Også al-Qaradawi har fokus på at Gud set reglar for mennesket som skal vere til det beste for dei. Her ser vi likevel eit tydeleg brot med tradisjonen, for både shafiskulen og den store teologen frå 1100-talet, al-Ghazali, var motstandarar mot *maslaha*-prinsippet. Dette prinsippet baserer seg på kva menneska finn for godt, ikkje kva Gud seier, hevda dei og meinte at normer måtte hentast direkte frå kjeldetekstane (Khorchide 2013, 137). Korleis skal vi då forstå Hjärpe sin påstand om at ein i større grad har fokus på allment vel i dag?

Viss vi går tilbake til 1300-talet, dukkar det opp ein lærd mann, al-Shatibi (d.1388). Han kritiserte den islamske normlæra, som tradisjonelt sett fokuserer på årsak /situasjon og ikkje føremålet med ei handling. Mange muslimar utførte gjerningar og plikter med fokus på straff eller løn på dommens dag. Al-Shatibi etterlyste eit fokus på sosiale og menneskelege faktorar som påverkar menneskelege handlingar (Khorchide 2013, 138-140). Han meinte at

⁷¹<http://ndla.no/nb/node/78445>, lese 02.11.14.

den religiøse normlæra hadde menneskelege interesser som hovudfokus både i dette livet og etterpå. No var ikkje dette heilt nye tankar i muslimsk teologi og filosofi, for allereie på 900-talet er filosofen al-Amiri (d.992) oppteken av dei menneskelege interessene, og seinare ser vi al-Juwayni (d.1085) skriv om dette i boka *Al-Burhan*.

Den kjende teologen og filosofen al-Ghazali (Alghazel) (d.1111), var elev av al-Juwayni, og han får æra for at ideane frå boka til læremeisteren hans blir vidkjende. Etterkvart har ideane utvikla seg til ein vitenskap som ein kallar *Maqasid* (føremål). Grunnprinsippet til al-Amiri var å setje motpolane vern og skade opp mot einannan etter islamsk etikk, for å sjå på kva slags menneskelege og samfunnsmessige behov normene var laga ut frå. Ei handling blir difor betre dess fleire interesser denne greier å fylle. Religiøse normer er difor ikkje ei privatsak i forhold til si eiga frelse, men for å setje den islamske læra ut i praksis blant medmenneske og i samfunnet ein lever i (Khorchide 2013, 140-143). Kvifor er Khorchide så oppteken av å få fram diskusjonen og utviklinga av islam si normlære?

Berre tittelen på boka hans, *Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik* (2013), og også den forrige boka hans, *Islam ist Barmherzigkeit* (2012), er nok til å forstå at her er det nye tankar på gang i forhold til tradisjonell, islamsk normlære. Khorchide stiller ei rekkje retoriske spørsmål til lesaren for å rette merksemda mot kva som er dei rette verdiane i islam. Han utfordrar lesaren gjennom å sitere vers frå Koranen som viser fokus på medmenneskeleg etikk, kjærleik og fred, og arresterer alt som vel kan seiast å ha representert i alle fall ein del muslimar sin etikk og praksis tradisjonelt sett. Krig i religionen sitt namn (*jihad*), forfølging av fråfalne muslimar, religionsfridom generelt, islamske *hudud*-straffemetodar og vald mot kvinner og barn. Gjennom desse kontrastane dreg han lesaren med seg mot konklusjonen: Gud er barmhjertig, omsorgsfull og vil det beste for mennesket. Ha fokus på menneskeverd og omsorg for alle i samfunnet, i staden for å drive interne maktkampar og fokusere på Gud som refsar og dommar (Khorchide 2013, 143-145). Han siterer ein hadith⁷² for å legitimere synet sitt: Alt det som menneska oppfattar som godt, held også Gud som det gode (fritt omsett frå tysk) (Khorchide 2013, 147). Og for å bevise kor lite bakstreversk islam eigentleg er som religion, siterer han ein annan hadith,⁷³ som viser til at Muhammad skal ha sagt at den som innfører noko nytt, og som er bra for menneska, får like mykje løn for det som den som dreg nytte av dette nye (Khorchide 2013, 148) (fri omsetjing).

⁷² Etter Ahmad, nr.3600

⁷³ Etter Muslim, nr.1697

Eit anna forsøk på å overtyde lesaren om ideane sine, er å trekkje inn den karismatiske islamkjennaren og moderne foredragshaldaren Tariq Ramadan. Ramadan støttar Khorchide si oppfatning av at muslimar flest ikkje er kritiske nok til den tradisjonelle islamske normlæra, og berre passivt overlèt normkritikken til dei lærde (Khorchide 2013, 143-144). Kvifor nemner Khorchide dette? Jo, fordi Ramadan blir sett på som ein stor guru blant unge muslimar over heile verda. Han fyller store foredragssalar med spennstige foredrag som forkynner islam si lære i ei moderne innpakning, men kanskje ikkje så utradisjonell i basisinnhaldet? Ramadan er omstridd både blant muslimar og ikkje-muslimar, og blei nekta visum til USA fordi han blei mistenkt for å nøre opp under islamistiske idear.⁷⁴ Ramadan vil gjerne bringe islam inn i Vesten, men støttar også *hudud*-straffene og heilag krig om nødvendig. Likevel er han moderne, og gjerne meir ”etande” for ein del muslimar i Vesten, fordi han også representerer ein slags sosialistisk islam. Dette er Khorchide vel vitande om, og det er vel dei sosialistiske ideane (demokrati, orden, rettar) som kan passe inn i Khorchide sin bodskap om å bruke hjartet når ein handlar i islam, ikkje eit statisk regelverk. Og kva blir konklusjonen til Khorchide? Jo, mennesket må forhandle med Gud om behov og situasjonar. Ein kan ikkje berre vere bunden av ein reint pliktetisk modell, for opplysningstid og all rasjonalisme tilseier at mennesket må handle ut frå ein stor kontekst, der det allmenne vel og Guds kjærlek står i fokus. Det er dagens sharia, seier Khorchide (Khorchide 2013, 153). Er dette ein bodskap som appellerer til den unge generasjonen av muslimar?

Tilbake til islam?

Dagens unge muslimar i Noreg, og Europa, har behov for å orientere seg mot ein muslimsk *umma*(fellesskap). I ei tid der sekularisering(religion blir ei privatsak), pluralisme(mangfald av meiningar og identitetar) og globalisering rår, så kan det vere krevjande å finne sin identitet. Ein blir påverka av internett, andre ungdommar, slekta sine forventningar og tradisjonar, og dessverre også av fundamentalistiske rørsler som hevdar at målet deira er å etablere ein ”opphavleg” islam igjen. ”Tilbake til kjeldene”, høyrer vi ofte. Kva kjelder då? Korleis skal ein lese Koranen, sunnaen og sharialova i 2014? Al-Qaradawi er ein av dei som sett det som si oppgåve å gi råd og rettleiing til muslimar som bur i Vesten. Boka hans, *The Lawful & Prohibited in Islam*, 2.utg.2011, gir ei detaljert og konkret rettleiing om rett og

⁷⁴ http://www.nytimes.com/2007/02/04/magazine/04ramadan.t.html?pagewanted=all&_r=0, lese 25.10.14.

gale, *halal* og *haram*, på dei fleste område i kvardagen. Forfattaren er leiar i ECFR,⁷⁵ og han har skrive mykje om islamsk rettskjeldelære, *fiqh*, (Jacobsen 2011, 165).

Leirvik plasserer al-Qaradawi som ein ”moderne, muslimsk rasjonalist”, som presenterer Koranen sine ord om forbod og påbod som ei fornuftig rettleiing frå Gud, og til det beste for mennesket (Leirvik 2002, 112). Når menneska forstår at det er velmeinte råd, så vil dei handle etter reglane, hevdar al-Qaradawi. På denne måten dreg han lesaren med seg inn i ei rasjonalistisk verd der ein blir invitert til å forstå Guds lov gjennom fornuftige reglar. Det er noko anna enn ei rein oppramsing av reglar og plikter som ein skal halde uansett om ein er einig eller ei. Gud tillèt det mennesket treng, og utgangspunktet er at det meste er lovleg (Leirvik 2002, 99-101). Leirvik sitt poeng om at al-Qaradawi kontrasterer og samanliknar med kristen etikk og lære, les eg som ein kritikk av vestleg påverknad på moderne muslimar. Forfattaren er ein del av Det muslimske brorskapet, og han har difor både ei politisk og ei juridisk/rådgivande rolle. Og der ein må vurdere nye saker i forhold til *halal-haram*, så må ein bruke både analogi (*qiyas*) og personleg dømmekraft (*ijtihad*). Leirvik ser dette som ei forlenging av *ra‘y*-institusjonen i det tidlege islam, der juristar sat og rådførte dei styrande i islamsk jus (Leirvik 2002, 101). Ser vi både kontinuitet og endring i rettspraksisen, der ein appellerer til fornufta, og samtidig vil ha ein dialog om individualismen i det moderne samfunnet: Kva er rett for deg, og kvifor tenkjer du slik? Korleis vil du legitimere etikken din? (Leirvik 2002, 210).

Det moderne, vestlege samfunnet har menneskerettar som fokus. Desse rettane er individbaserte, der definerte rettar for kvart einskilt individ blir definerte. Sharia-lovgivinga har fellesskapen som fokus, seier Leirvik (Leirvik 2002, 106). Samtidig fungerte sharia som eit lim for mange ulike stammesamfunn med rivaliseringar, plyndringar og krigføring. Islam fekk difor gjennom sharialova eit meir samlande, universelt preg (Leirvik 2002, 104). I dag snakkar vi om eit individualisert samfunn, også for muslimar, der retten til sjølv å bestemme og krevje sin rett, er svært viktig. I neste omgang spelar dette ei rolle for korleis unge muslimar oppfattar normene i islam. Ein tendens er at dagens muslimar vel ut dei normene og rituala som ein greier å identifisere seg med, og ser difor ikkje på alle normene i islam som like bindande (Jacobsen 2011, 356).⁷⁶ Jacobsen viser til Nadia Fadil sitt omgrep ”’non-

⁷⁵ Europeisk Råd for Fatwa og Forsking

⁷⁶ Cesari, Jocelyne: *Musulman en France. Associations, Militants et Mosquées* (1994).

orthodox' subject position".⁷⁷ Uortodoks oppfatning av islam vil då vere å ha meiningar som går på tvers av tradisjonell, "rett" islamsk lære. Korleis ser vi dette i praksis?

Religion og identitet

Turner og Tong⁷⁸ hevdar at den sosio-historiske konteksten er viktig for kva ein ser på som lovleg og ulovleg, *halal* og *haram*. Å leve som minoritetsmuslim kan føre til at ein prøver ekstra hardt for å følgje religiøse plikter og normer. På denne måten skaper ein tydelege identitetsmarkørar for seg sjølv og den minoriteten ein er ein del av, samtidig som ein synleggjer dette og skil seg ut frå fleirtalet (Jacobsen 2011, 336-337). Eg har tidlegare vist til *halal*-pizza, *halal*-burger og *halal*-sminke. Blir *halal*-mat også ein måte å definere seg sjølv på? Ein av informantane til Jacobsen seier at hijaben hjelper henne til å fokusere meir på å leve som ein god muslim. Når du signaliserer så tydeleg kven du er, så bør du ha ein etikk som samsvarer med dette (Jacobsen 2011, 311). Å ete *halal*-mat kan også vere eit sterkt signal om kven ein er, for ein et regelmessig i løpet av dagen, og ofte saman med andre. Det har blitt ein heil *halal*-industri (Jacobsen 2011, 337).

Olivier Roy meiner det er fire viktige faktorar i individualiseringsprosessen: 1. Krise i dei etniske samfunna 2. Mangel på religiøse autoritetar 3. Mangel på eit juridisk / sosialt system og 4. Eigne val og religiøs tru (Jacobsen 2011, 370). Kort fortalt handlar dette om at ein med avstand til den etniske identitetskulturen hamnar i ei identitetskrise. Når ein i tillegg ikkje har autoritetar som fortel ein kva som er dei rette verdiane og pliktene, så skaper ein gjerne sin eigen versjon av kva som er lovleg og ikkje-lovleg. Ofte vil ein ta avstand frå foreldregenerasjonen sin praksis, fordi dette ikkje er "deira" identitet. Ein vil gjerne setje seg grundig inn i normene for islam, og så tolke dei inn i ein "korrekt" praksis. Dei unge opponerer gjerne mot skikkar som ikkje er forankra i islam si lære, men som foreldra trur er "rett islam", rett og slett fordi dei ikkje har lært den normative etikken, men ein lokaltilpassa eller kulturell praksis (Jacobsen 2011).

Integrering eller ekskludering?

I vestleg ungdomskultur er det eit stort forbruk av alkohol. I helgane skal ein gjerne på fest eller byen, og ein drikk på heime-åleine-festar. Og dersom ein trur at dette er noko som skjer etter at ungdommen har blitt atten år og myndig, så tek ein skammeleg feil. Nokre

⁷⁷ Fadil, Nadia: "Individualizing Faith, Individualizing Identity: Islam and Young Muslim Women in Belgium" i *European Muslims and the Secular State* (Cesari/McLaughlin)(2005).

⁷⁸ Turner, Bryan S., og Joy Kooi-Chin Tong: "Women, Piety and Practice: A Study of Women and Religious Practice in Malaysia". *Contemporary Islam* 2 (1): 41-59, 2008.

ungdommar fortel om eit stort alkoholkonsum som startar i ungdomsskuletida. Klassefestar kan føre til ekskludering av innvandrarungdom. Når ein veit at det blir drukke mykje, og i tillegg gjerne blir servert mat som ikkje er *halal*-mat eller som kan innehalde svinekjøt og svinefett, så kan muslimar velje å ekskludere seg frå fellesskapen. ”Norsk alkoholkultur hindrer integrering”, seier Jon-Håkon Schultz til journalisten Yngve Vogt (f.1961) i forskingsmagasinet *Apollon* (09.10.2006):⁷⁹

Innvandrerungdom sliter med den norske alkoholkulturen og balanserer på en knivsegg mellom moderat festdrikking med norsk ungdom og fredagsbønn i moskeen. De som mister balansen har intet sikkerhetsnett.

-Moskeene kan gjøre mye for å ta vare på dem som er i ferd med å falle ut. Imamer og andre sentrale folk i moskeene benekter i dag problemet. De lukker øynene sine og mener muslimer ikke bruker rusmidler..... (Jansson, et al. 2007, 312-316)

Muslimar skal helst ikkje vere i rom der ein drikk alkohol, og dei skal heller ikkje sitje til bords der det blir servert svinekjøt.⁸⁰ Er ikkje dette problematisk i eit vestleg samfunn, der det er fokus på integrering og pluralisme? Korleis møter vi desse utfordringane i dag?

11. KVA ROLLE HAR SHARIA OG MATREGLANE Å SEIE FOR DEN GODE MUSLIMEN I DAG? KVA ER REIN OG UREIN MAT I LYS AV SHARIA?

Kan ein vere muslim dersom ein korkje bed regelmessig eller held seg til alkoholforbodet eller matføreskriftene? Korleis skal ein leve ut islam i dagens samfunn? Til sjuande og sist blir det eit spørsmål om korleis ein vel å sjå på Koranen, sunnaen og autoritetane sine detaljerte tolkingar av desse opp gjennom tidene. Skal ein følge Muhammad sin praksis heilt konkret, eller er det rom for å tolke tradisjonen og Koranen inn i ei ny, moderne og meir individorientert tid? Menneskerettane frå SN (1948) hevdar individet sin rett til sjølv å velje

⁷⁹ Yngve Vogt i eit intervju med Jon-Håkon Schultz, som tok doktorgraden i forskning på muslimsk innvandrarungdom av andre generasjon og deira møte med rus i norsk ungdomsmiljø. Henta frå *Tema*, vg2, 2007, Jansson m.fl., Universitetsforlaget.

⁸⁰ http://islamopedia.se/index.php?option=com_content&view=category&id=27&Itemid=106, lese 06.11.2014.

sin religion, og til å krevje rettane sine i samfunnet. Dersom Koranen representerer ei eviggyldig sanning, skal denne sanninga då tolkast bokstaveleg? Har ei sekularisert, vestleg verd nørt opp under ideen om å finne tilbake til den opphavlege islam, men der ein sjølv definerer si sanning (Jacobsen 2011, 355)? Har Roy rett i at forholdet mellom *halal* og *haram* er eit personleg ansvar og val, ikkje staten si oppgåve å følgje opp (Jacobsen 2011, 339-340)?

Leirvik peiker på islam som ein religion der ein svært tydeleg har fokus på identitet og sjølvrefleksjon. Identiteten er kopla til ein global *umma*, ikkje til lokalsamfunnet (Jacobsen 2011, 186). Kultur og religion utfyller kvarandre, og i samfunnet ser vi ikkje éin global *umma*. Skikkar, kulturelle og religiøse uttrykk varier, og éin, felles religion betyr ikkje éin felles praksis. Når religionsforskarar då spør om det finst éin islam eller éi, felles forståing av sharia, så avslører det dei mange måtane religionen kjem til uttrykk på. Betyr det at blant dei ulike syna på *halal* og *haram*, eller i alle fall ulike syn på korleis regelverket skal praktiserast, så er noko meir rett enn alternativa? Blir det ikkje til sjuande og sist spørsmål om definisjonsmakt, vektlegging av tradisjonar og ein debatt om kor langt ein skal gå i ei historisk-kritisk retning?

Vi ser i alle fall at feministiske talskvinner for islam i langt større grad enn før opnar for nye måtar å sjå Koranen og sunnaen på. For dei nye generasjonane som skal identifisere seg med islam, gjerne i Vesten, så kan det bli lettare å leve etter tolkingar som passar meir inn i individualorienterte og demokratiske samfunnsstrukturar. Blir det for ”strenge” rammer, kan det bli vanskeleg å godta desse. På den andre sida kan ein spørje seg om kva som skal bli ståande som evige og gjeldande verdiar når alt er i endring.

Som ein motpol til liberalistisk og meir sekularisert praksis av islam, ser ein gjerne ein mottendens, der individet er svært orientert mot å orientere seg mot kva som er den eigentlege islam, lesing av skriftmateriale for å gjere seg opp ei eiga meining om kva Guds lov seier, og korleis ein skal nærme seg Gud på ein ”korrekt” og sjølvstendig måte (Jacobsen 2011, 358). Så gjeld det å balansere individet si pliktjensle på eit indre og ytre plan, og samtidig fokusere på fellesskapen ein er ein del av. Kravet om autentisk, ekte vare, kan kanskje bli så sterkt at ein ikkje berre tek avstand frå foreldra sin praksis, men også orienterer seg mot islamistiske idear og grupperingar (Jacobsen 2011, 364)? ”Tilbakevending til ein autentisk islam ” kan i praksis bli alt anna autentisk, seier Al-Azmeh.⁸¹ I staden for å gå tilbake til røtene og den opphavlege praksisen i islam, skaper ein noko heilt nytt. Islamismen er politisk orientert, og er prega av europeiske, reaksjonære idear og tysk romantikk, men

⁸¹ Al-Azmeh, Aziz: *Islams and Modernities*, 1996.

med eit universelt preg, seier han vidare. Og bak alt dette ligg det gjerne maktønskje som drivkraft? Walid al-Kubaisi (norsk-irakar)⁸² kallar dette å ”finne opp tradisjonen”, å hevde at noko er opphavleg og gamle tradisjonar, mens dei ofte er nye, og tener visse særdelegte ideologiske tankar (Jacobsen 2011, 362).

Tekstforfattarane eg har studert, er oppteken av den gode muslimen, kven er han/ho? Berre tittelen til Siddiqui (*The Good Muslim*) avslører dette. Khorchide problematiserer også kva som er kjernen i islam, og då i neste rekkje kva som skal kjenneteikne ein muslim. Skal ein vere pliktetisk eller følgje hjartet, samvitet og fornuft, spør han som eit gjennomgangstema i alt han omtaler i islam. Sidan islam betyr underkasting, så må mennesket underkaste seg Guds lov, seier mange av forfattarane eg har lese. Korleis dette skal skje, er det meir usemje om. Vi ser ei tydeleg utvikling frå ei fundamentalistisk tilnærming til Openberringa og Muhammad sin tradisjon, der pliktetikk, lydnam, klare grenser for *halal* og *haram* er definerte og detaljert skildra, til ei individorientert tilnærming til kva det vil seie å vere muslim i dag. Ibn Rushd og Siddiqui let oss også få ta del i ein del av diskusjonane juristane hadde i mellomalderen. Desse debattane avslører at korkje Koranen eller tradisjonen etter Muhammad kan svare klart på alle spørsmål, og både analogi og semje mellom dei lærde har blitt brukt i mange spørsmål.

Først på 1800-talet kjem revisjonistane fram med ein meir tydeleg kritikk av sterk autoritetstru og kjeldekritikk. I islam stiller ein spørsmål ved når nedskrivinga av Lova eigentleg skjedde og kven som hugsa budskapet best. Kor påliteleg er dette er i dag, og ikkje minst, kor mykje av stoffet er prega av ein tidleg mellomalder der klanar, makt, ulike religiøse, kulturelle tradisjonelle element har påverka kvarandre? Kor mykje ber matreglane preg av nærleik til jødane sin praksis og GT som kjelde? Det feministiske aspektet er sjølvsgt også interessant, men er ikkje eit stort tema i denne oppgåva. Vart lova laga av menn og for menn? Vi veit at kvinner faktisk hadde ei meir sentral rolle i samfunnet på den tida islam vart til. Den første kona til Muhammad, Khadidja var ei sjølvstendig handelskvinne (Heiene, et al. 2014, 131). Anne Sofie Roald er kjend for å ville tolke skriftgrunnlaget inn i ei meir moderne tid. Ho seier at kvar einskild muslim har ansvar for sin eigen praksis (Roald 2005, 156).

⁸² Al-Kubaisi, Walid: *Min tro, din myte: Islam møter norsk hverdag*, 1996.

12. OPPSUMMERING OG KONKLUSJON

Førestellingar om rein og urein mat har eksistert i uminnelege tider. Det finst mange ulike forklaringsmodellar for kva menneske i ulike kulturar har definert som passende føde. Heilt sidan menneska blei til, har naturen vore sentral for alt liv. Utan naturen ville ikkje menneska greie å overleve, og eit liv i pakt med naturen har vore ein føresetnad for eit godt liv for menneska. Å skape orden i staden for kaos, har vore ein sentral idé. Førestellingar om at det finst gode og vonde handlingar, og gode og vonde ånder, har vore ein del av mennesket si røyndomsoppfatning. Islam blei til i eit stammesamfunn der makt og lojalitet var knytt til kva stammesamfunn ein høyrde til. Rivalisering mellom dei ulike stammene og klanane var ein del av kvardagen. Mekka var eit sentralt knutepunkt for handel, då karavanane med kamelar og varer gjekk gjennom denne byen. I tillegg var byen eit religiøst sentrum. Ein dyrka ulike gudar, og ofring til dei var ein del av gudsdyrkinga. I tillegg levde jødar og kristne i dette miljøet. I år 610 får profeten Muhammad ei openberring frå Gud gjennom engelen Gabriel. Seinare blir denne budskapet skriven ned, men det skjer først etter at openberringa har vore tradert munnleg i fleire hundreår. Nedskrivninga skjer i form av fleire ulike variantar, fordi folk resiterte (las opp) Koranen sin budskap på litt ulikt vis. Det finst teoriar om at det skal ha funnest opp mot tjue ulike "lesemåtar" eller "readings" av Koranen, men at dei skal ha gått tapt under den tredje kalifen, Uthman, som ser seg nøydd til å samle folket rundt éin versjon. Dette skjer for å unngå debatt om læra og variasjonar i praksis av læra. Dersom desse teoriane stemmer, så vil det vere viktig for korleis ein skal lese Koranen. Ulike måtar å forstå reglar og påbod på kan ha gått tapt, og vi står att med ei einsidig forståing av Guds budskap.

I tillegg til Koranen blei det som Muhammad sa og gjorde, sunnaen, viktig i utviklinga av ei autoritativ, islamsk læra. I før-islamsk tid fanst det ikkje ei sentral statsmakt, og det juridiske grunnlaget for å dømme i ulike tvistemål og saker var basert på tradisjonar, og sjølvstekt makt. Med den nye læra, gitt av Gud gjennom den siste av mange store profetar, der Muhammad set ein sluttstrek med for profetiske overleveringar frå Gud til menneska, skal menneska no orientere seg mot lovar og reglar ut frå kva Gud seier, ikkje kva tradisjonen alltid har sagt. Det representerer eit oppgjør og brot med det gamle, men som vi ser, vidarefører ein mange tradisjonar likevel, men med ei ny ramme for forståing. Mennesket blir no eit handlande subjekt som står til ansvar for den *eine*, sanne Gud. Guds ord blir

korrigeringa i livet, og mennesket har plikt til å lyde Gud. Denne plikta blir presentert på ein rasjonell måte, der Gud er lovgivar, dommar og forsørgjar. Samtidig er Han nådefull og omsorgsfull. Gud veit kva som er til det beste for mennesket, og difor bør ein vise lydnad. Den som er ulydig, skal på dommens dag måtte stå til rette for gjerningane sine. Menneska sitt føremål, eller intensjon, blir difor å tene Gud, og fordi det vil tene på det på eit reint personleg plan også. Menneska sine handlingar kan definerast som anten lovlege, *halal*, eller ulovlege, *haram*. I tillegg finst det omliggjande grenser, der ein definerer noko som anbefalt, nøytralt, mislikt eller fråstøytande. Fellesskap og ansvar høyrer inn under pliktene.

Sidan Gud er heilag, må mennesket nærme seg Gud gjennom visse rituelle handlingar. Her står reinleik sentralt, og mennesket må gjennom reinsingsprosessar før dei rituelle handlingane kan ta til. Desse reglane gjeld også føreskriftene for mat og slakting. Gud er heilag, og difor er Gud ord også heilag. Den islamske læra er tradisjonelt svært oppteken av å slå fast at Guds ord blei gitt ein gong for alle, og at innhaldet er evig og uendra. Det betyr at den heilage lova, sharia, er det normative grunnlaget menneska skal navigere liva sine etter. Sharia grip inn i det som vi i dag vil kalle privatretten, då ein finn reguleringar for mat, klede, ekteskap, arv, forholdet mellom kjønn og så vidare. Islam betyr underkastning, men også å oppnå fred gjennom å overgi seg til Gud og Hans vilje (al-Qaradawi 2011, 5). Å vere muslim blir difor ein måte å leve på. Det forsvarer at religionen grip inn i privatlivet. Reglane skal gjere livet enklare, seier al-Qaradawi (al-Qaradawi 2011, 6): ”The Islamic *Shari’ah* removes from human beings harmful, burdensome customs and superstitions, aiming to simplify and ease the business of day-today living.”

Sharia som evig og gudgitt lov og autoritet for alle muslimar har blitt praktisert som lovverket i mange muslimske land i større eller mindre grad. Debatten om kva sharia eigentleg er og skal vere, merkar ein i aukande grad frå 1800-talet av. Kritikarar meiner at det er juristar med makt og autoritet som har definert lova, og dei er prega av å vere farga av si tid og sine kulturelle verdiar. Ei stivna forståing av lova har gjort at muslimske samfunn har stagnert, er kritikken fleire kjem med. Koranen blei skriven delvis medan profeten levde, resten i tida etter at Muhammad var død. Også hadithlitteraturen har vore ei munnleg kjelde i lang tid. Dei største hadithsamlingane hadde ein ikkje redigert ferdig før seint på 800-talet (Vogt 1993, 117). Vogt Lovverket som vart skrive ned mellom 700 og 900 (omtrentleg), er tolkingar av Koranen og hadithlitteraturen. Tolkingar vil alltid bere preg av subjektive vurderingar, og truleg også kva som vil vere mest føremålstenleg i samfunnet. Kari Vogt seier: ”....de ortodokse lovskolenes tradisjoner må ikke forveksles med *shari’a*, den guddommelige loven. *Shari’a* representerer et langt videre og mer fleksibelt begrep enn det

de ortodokse lovskolene står for. Fortidens store rettslærde skal man vise respekt, men muslimer i dag er frie i forhold til dem.” (Vogt 1993, 226). Vogt viser til at Al-Banna meiner at ein treng nytolkingar i eit moderne samfunn. Jacobsen får fram i doktorarbeidet sitt at unge muslimar orienterer seg meir individuelt og mindre autoritativt mot sharia og regelverket. Dei er opptekne av spørsmålet om *halal* og *haram*, men dei søkjer sjølv etter grunngevinga på internettet, i litteratur, gjennom blogging og gjennom å lytte til nyare autoritetar som al-Qaradawi og den meir omstridde Tariq Ramadan. Jakta på islam si sanning blir samtidig ei leiting etter identitet og fellesskap. *Ibadat* er omgrepet som dekkjer rituelte-religiøse plikter. Dei fem søylene høyrer til her, og det gjer også reglane for reint og ureint når ein skal gjennomføre pliktene (Vogt 1993, 134).

Oppsummering og konklusjon om rein og urein mat

Kva blir så lovleg og ikkje-lovleg mat i islam? Spørsmålet blir om ein er bunden av dei gamle, autoritative kjeldene sine detaljerte føreskrifter for reinleik, slaktemåtar og kva mat ein kan ete, eller om prinsipp som *ijtihad* (personlege tolkingar) og *maslaha* (til det beste for fellesskapen og samfunnet) kan brukast i større grad enn før? Både al-Qaradawi, Hjärpe og Khorchide framhevar desse prinsippa som nyttige i dag. Khorchide og Powers er også opptekne av intensjonen (*niyya*) med handlinga. Er intensjonen og fokuset mot Gud, så er handlinga i tråd med Guds vilje, viss ikkje, så kan mange av dei handlingane ein gjer (av plikt?) vere ugyldige.

Samanfatta seier Koranen og tradisjonen at all mat og drikke er lovleg, *halal*, med mindre det er snakk om alkohol og rus, svinekjøt og blod. Dette er grunnreglane. Går vi litt meir grundig til verks, så blir føreskriftene mykje meir detaljerte hos Ibn Rushd, al-Qaradawi, Siddiqui og Eggen. Tradisjonar og gamle førestellingar om reint og ureint, dyr som er føde og dyr som ikkje passar til føde, ser ut til å leve vidare i arabarsamfunnet når islam blir etablert som religion. Ein del førestellingar om reint og ureint har tydelege parallellar i jødisk lære og praksis. Grisen er eit døme på det. Kultur og nedarva førestellingar ser ut til å vere eit viktig element i praksisen. Også samfunnsetiske verdiar har spelt ei rolle, til dømes for alkoholforbodet. Alkoholforbruket representerte utfordringar og problem blant menneska. Lova tillét eit prinsipp som ein kallar *talfiq*, som betyr lappeteppe-teknikk. I praksis betyr dette at ein kan veksle mellom ulike lovskular sine reglar og velje det ein har synest er best. Dette prinsippet kan vere med på å bane fram reformer i samfunnet (Vogt 1993, 129-130).

Konklusjonen på kva som er reint og ureint i lys av sharia når det gjeld mat og drikke,

er følgjande: Guds ord er bindeleddet mellom Gud og mennesket. Openberringa frå Gud gjennom Koranen skal rettleie mennesket i forhold til kva som er rett og gale, lovleg og ulovleg. I tillegg er tradisjonen etter Muhammad viktig. Hadithlitteraturen skildrar Muhammad sin praksis og etikk, og som menneska skal rette seg etter. Muhammad som den siste store og endelege profeten, bodbringaren frå Gud, er svært sentral for å definere ein etisk praksis for menneska i tråd med Guds vilje. Den heilage lova, sharia, definerer mennesket sine plikter overfor Gud, og ho er basert på Koranen og tradisjonen etter Muhammad. Lova blir difor utgangspunktet for å definere noko som reint eller ureint, eller lovleg og ulovleg. Rein mat vil då vere mat som er i tråd med Guds ord, nedfelt i sharia. Denne maten definerer ein som *halal*. Korleis kjem dette til uttrykk?

- a) Gud er forsørgjaren, og all mat som skal slaktast, tener til å ære Gud. Difor skal Guds namn seiast fram når slaktinga tek til. Når ein slaktar i Guds namn, viser ein takksemd, og ein bed samtidig om lov til å ta eit liv.
- b) Gud har omsorg for menneska, og reglane for tillaten mat, *halal*, er fornuftige og til det beste for mennesket. Det som ikkje er bra for mennesket, er forbode, *haram*.
- c) Mennesket er skapt av Gud, og det skal leve i fellesskap med Skaparen. Det betyr at mennesket har plikt til å rette seg etter Gud sine reglar, og Gud krev ikkje meir enn mennesket kan makte. Sharia er den heilage lova frå Gud der pliktene kjem til uttrykk, og ho blir difor sentral for å vise menneska vegen til Gud. Kva dagens sharia er, eller skal oppfattast som, er det litt ulike meiningar om.
- d) Ein del av pliktene er dei fem søylene og rituelle handlingar. For å kunne utføre dei, må mennesket gjennom ei reinsing, som kan vere enkel eller meir grundig. Gud er heilag, og for å nærme seg det heilage, må mennesket utføre handlingar som er heilaggyjerande. På denne måten skaper ein kontakt med Gud. For at mat skal vere rein, må dei rituelle handlingane vere ”reine”.
- e) Mat er ei gåve frå Gud, men sløsing og misbruk av ressursane er ikkje rett praksis. Ein skal berre drepe dyr for å skaffe mat, og maten skal vere for alle. Her er det ein sosial profil og eit nesteperspektiv.
- f) Dyra er ein del av skaparverket, og jakt som sport er *haram*. Omsorg for dyra skal vise igjen i slaktinga, der detaljerte reglar stammar frå Muhammad si tid, og truleg frå førislamsk tid.
- g) For at kjøt skal bli definert som reint, *halal*, må den rituelle handlinga vere rett. Slakting er ei heilag handling, og mennesket får del i det heilage. Det forpliktar etisk. Reinsinga på førehand, å seie fram Guds namn, å bruke lovleg og føreskriven

reiskap, å vende dyret mot Mekka, å vise omsorg for dyret, å *slakte slik at blodet renn fort ut*, er viktige føresetnader for om maten kan bli definert som rein. Blodet må vekk frå kjøtet.

- h) Rein mat er mat som Gud tillèt. Svinekjøt, flytande blod og alkohol / rusmiddel er urein mat og drikke. Vidare er ville dyr, krypdyr, smågnagarar og rovfuglar, hund og katt definerte som ureine. Sjølvdaude dyr et ein ikkje, men levande (og daud) fisk er greitt.

Sluttkonklusjon

Dei autoritative kjeldene Koranen og sunnaen, samt prinsippa om analogi og semje (blant dei lærde, spør ein i dag?) er framleis legitime for å definere mat som rein eller urein. I tillegg kjem prinsippa om til felles beste (*maslaha*) og personleg tolking eller strev (*ijtihad*) stadig meir i bruk. Ein er også meir kritisk til korleis sharia har blitt definert og tolka av juristar, og meiner lova har blitt tolka stivbeint og lite reformvennleg. Mine kjelder fortel den same historia om korleis islam sitt normgrunnlag har blitt til, men med ulikt fokus på detaljar og autoritetsspørsmålet. Ibn Rushd står i ein sterk lovskuletradisjon, og har juristen si detaljerte og rasjonelle rolle. Spørsmålet om hans forståing av lova er prega av samtida han var ein del av, er legitimt å stille. Siddiqui og al-Qaradawi har ganske like forklaringar på kva grunnlaget for matføreskriftene er og kvifor, men dei har utelate ein del detaljar. Eggen er oppteken av å rettleie dagens muslimar i jungelen av matvarer som kan vere *haram*, og ho understrekar at Guds lov er norma ein skal følge.

Alle desse forfatarane står med større avstand til Muhammad sin tradisjon, og lever i eit heilt anna samfunn. For å forklare plikketikken og normgrunnlaget for dagens muslimar, tek dei ei meir moderne og rasjonell rolle, og opnar opp for å sjå vekk frå all detaljstyringa i samband med slaktinga til dømes. Religionshistorikarane peiker på den lange prosessen det har vore å samanfatte ei felles, normativ lære som botnar i ein munnleg tradisjon. Alle er også samde om at Muhammad si rolle for praksisen var avgjerande for utforminga av lova, men også autoritetane og deira tolkingar i tida etterpå. Det gudgitte aspektet definerer innhaldet, men utfordrar kraftig i debatten om kva sharia er og bør vere i ei ny tid.

Spørsmålet om det finst ei evig sharialov frå Gud, og korleis ho i så fall bør lyde, er eit vanskeleg spørsmål som har blitt, og blir diskutert. Det kan vere mange måtar å definere rein og urein på, og ei autoritetstru tolking står ikkje like sterkt som før blant alle muslimar. Reinleik på eit ytre og indre plan blir gjerne ei subjektiv orientering mot Gud og kva han krev

av mennesket. Ulike ritual for å bli rein, og for å ete rein mat, er ein viktig del av kvardagen til mange muslimar, og pliktetisk orientering mot Gud skaper identitet, fellesskap og kontakt med det guddommelege. Islam er den ”naturlege religionen”, og det bør rasjonelle menneske forstå. Menneska kan ikkje velje om dei vil følgje Guds lov. Det er ei plikt. Gud veit best. Islam er ein måte å leve på. Prinsippet om ”allment beste” i staden for rein pliktetikk er ei betre løysing i ei moderne tid, seier Khorchide og fleire andre av talerøyra mine. Menneska orienterer seg på ulikt vis i forhold til sharia og rein / urein mat i dag. Det handlar , som sagt her, om mykje meir enn maten.....

Bibliografi

- Abdel-Fadil, Mona. «Hvilken shari'a?» (Babylon, Institutt for aust-europeiske og orientalske studium), nr. 2 (2003): 20-25.
- al-Qaradawi, Yusuf. *The Lawful & Prohibited in Islam (Al-Halal wal Haram fil Islam)*. 2.utgave. Omsett av Mona Moinuddin Siddiqui, Syed Shukry Kamal El-Helbawy. New Dehli: KITAB BHAVAN, 2011.
- Internet Encyclopedia of Philosophy*. www.ieputm.edu/ibnrushd/ (funnen 10 11, 2014).
- Berg, Einar, omset. *Koranen*. Oslo: Universitetsforlaget AS, 1989.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London og New York: Routledge , 1966.
- Dutton, Yasin. «Orality, Literacy and the "seven ahru" hadith.» *Journal of Islamic Studies*, 2012: 49.
- Eggen, Nora S. «Guds lov.» Redigert av Jacob Høigilt. (Babylon), nr. 2 (2003).
- Eggen, Nora S. *Islam og mat. En praktisk veiledning*. Oslo: Den Islamske Informasjonsforeningen, 2000.
- Eriksen, Thomas Hylland. *Globalisering. Åtte nøkkelbegreper*. Oslo: Universitetsforlaget, 2008.
- Everett, Furseth. *Masteroppgaven. Hvordan begynne - og fullføre*. 2.utg. Oslo: Universitetsforlaget AS, 2012.
- Foltz, Richard C. *Animals in Islamic Tradition and Muslim Cultures*. Oxford: Oneworld , 2006.
- Gilhus, Ingvild Sælid. «Metodisk mangfold: Utforskningen av en religiøs tekst.» I *Metode i religionsvitenskap*, redigert av Kraft/Natvig, 89-105. Oslo: Pax Forlag A/S, 2006.
- Harris, Marvin. *Kannibaler og konger. Om kulturenes opprinnelse*. Utkommet på norsk i 1980. Omsett av Ådne Goplen. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 1977.

- . *The Sacred Cow and the Abominable Pig*. Touchstone Books, 1987.
- Heiene, Gunnar, Bjørn Myhre, Jan Opsal, og Arna Østnor. *Tro & Tanke. Religion og etikk for den videregående skolen*. Oslo: Aschehoug, 2014.
- Hjärpe, Jan. *Islam, lära och livsmönster*. Almqvist & Wiksell Förlag AB, Berlings, Lund, 1979.
- . *sharia. Gudomlig lag i en värld i förändring*. Stockholm: Norstedts Förlag, 2005.
- Jacobsen, Christine M. *Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway*. Redigert av Nielsen m.fl. Boston: Koninklijke Brill NV, 2011.
- Jansson, Kristoffersen, Krogh, og Michelsen. *Tema vg2, norsk språk og litteratur*. 2.utgåve. Oslo: Universitetsforlaget, 2007.
- Khorchide, Mouhanad. *Scharia-der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik*. Freiburg: Herder GmbH Verlag, 2013.
- Koranen. *Koranen*. Norsk-arabisk utgave, 6.opplag. Omsett av Einar Berg. Oslo: Universitetsforlaget AS, 1989.
- Kraft, Siv Ellen. «Kritiske perspektiver - etiske utfordringer ved samtidsstudier av religion.» I *Metode i religionsvitenskap*, av Kraft / Natvig, 260-275. Oslo, 2006.
- Kvamme, Ole A., Eva Mila Lindhardt, og Agnethe Steineger. *I samme verden. Religion og etikk, vg3*. Nr.3. Oslo: Cappelen Damm, 2013.
- Leirvik, Oddbjørn. *Islamsk etikk - Ei idehistorie*. Oslo: Universitetsforlaget, 2002.
- M.Denny, Frederick. «Ethical Dimensions of Islamic Ritual Law.» I *Religion and Law: Biblical-Judaic ad Islamic Perspectives*, av Firmage m.fl, 199-210. Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.
- Naguib, Saphinaz-Amal. «Religion og etikk i islamsk lys.» I *Mange religioner - en etikk?*, av Lars, ed. Østnor. Oslo: Universitetsforlaget, 1995.

- Natvig, Siv Ellen Kraft og Richard JI. *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax Forlag A/S, 2006.
- Neegaard, Gunnar. *Når Gud bestemmer menyen. Regler om mat og drikke i verdensreligionene*. Oslo: Yrkeslitteratur as, 2004.
- Olsen, Torjer A. «Diskursanalyse i religionsvitenskapen.» I *Metode i religionsvitenskap*, av Kraft og Natvig, redigert av Kraft/Natvig, 51-71. Oslo: Pax Forlag A/S, 2006.
- Opsal, Jan. *Lydighetens vei. Islams veier til vår tid*. Oslo: Universitetsforlaget AS, 1994.
- Powers, Paul R. «Interiors, Intentions, and the "Spirituality" of Islamic Ritual Practice.» *Journal of the American Academy of Religion*, Juni 2004: 425-439.
- Roald, Anne Sofie. *Er muslimske kvinner undertrykt?* Oslo: Pax Forlag A/S, 2005.
- Rohe, Mathias. *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*. 3.opplag, 2011. München: C.H.Beck Verlag, 2009.
- Roy, Olivier. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Rushd, Ibn. *The Distinguished Jurist's Primer, volume 1*. Redigert av Mohammad Abdul Rauf. Omsett av Imran Ahsan Khan Nyazee. Reading: Garnet Publishing Limited, 1994.
- Siddiqui, Mona. *The Good Muslim. Reflections on Classical Islamic Law and Theology*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- SN/FN. «Verdserklæringa om menneskerettar.» 1948.
- Stausberg, Michael. «Sammenligning.» I *Metode i religionsvitenskap*, av Kraft / Natvig, 29-50. Oslo: Pax Forlag A/S, 2006.
- Tafjord, Bjørn Ola. «Refleksjonar kring refleksivitet.» I *Metode i religionsvitenskap*, av Kraft / Natvig, 243-259. Oslo, 2006.

Thomassen, Einar. «Hva enhver student i religionsvitenskap trenger å vite om filologi.» I *Metode i religionsvitenskapen*, av Siv Ellen Kraft og Richard J. Natvig, 72-88. Oslo: Pax Forlag A/S, 2006.

Vikør, Knut S. *Mellom Gud og stat. Ei historie om islamsk lov og rettsvesen*. Ny utgåve. Oslo: Spartacus Forlag AS, 2003.

Vikør, Knut S. «Sharia. Ei lov for samfunnet - ei lov for Gud.» Redigert av Jacob Høigilt. (Babylon), nr. 2 (2003): 8-19.

Vogt, Kari. *Islams hus. Verdensreligion på fremmarsj*. Oslo: J. W. Cappelens Forlag a.s, 1993.

Elektroniske kjelder

Koranen på norsk: http://www.way-to-allah.com/QuranTranslations/Koranen_norsk.pdf, lese regelmessig gjennom hausten 2014.

<http://www.tv2.no/a/2944746>, lese 25.11.14

www.iep.utm.edu/ibnrushd lese 11.10.14.

<http://www.uib.no/personer/Christine.Jacobsen>, lese 05.11.14.

<http://www.2muslims.com/directory/Detailed/226100.shtml>, lese 10.10.14

<https://snl.no/maliki-skolen>, lese 07.11.14

www.diif.no/8277530129.pdf, lese 07.09.2014.

<http://www.zr2.jura.uni-erlangen.de/mitarbeiter/rohe.shtml>, lese 07.11.14.

<http://www.alhewar.com/ISLAMDECL.html>, lese 22.11.14.

http://www.dagen.no/Meninger/Islam_og_«menneskerettighetene»_i_Kairo-erklæringen-71372, lese 22.11.14.

<http://wim.no/index.php/spm-og-svar/18-det-lovlige-og-det-ulovlige/136-er-all-mat-fra-havet-halal>, lese 17.11.14.

<http://wim.no/index.php/spm-og-svar/18-det-lovlige-og-det-ulovlige/136-er-all-mat-fra-havet-halal>, lese 17.11.14.

<http://www.irm.no/er-maten-vi-spiser-halal/koranen-sier>, lese 19.11.14.

http://www.islam.no/faq_480_763_3345.aspx, lese 19.11.14.

<https://snl.no/jødeforfølgelser>, lese 23.11.14.

http://www.matportalen.no/merking/tema/tilsetningsstoffer/tilsetningsstoffer_jodiske_og_mu_slimske_regler, lese 19.11.14.

http://www.islam.no/Forum/forum_posts.asp?TID=1753&PN=4, lese 19.11.14.

http://www.islam.no/Forum/forum_posts.asp?TID=1753&PN=4, lese 20.11.14.

<http://halalharamguide.wordpress.com/category/tema/>, lese 18.11.14.

<http://www.irm.no/siste-nytt-om-halalmat>, lese 18.11.14.

<http://www.salam.no/artikler/halal-haram-matregler-i-islam>, lese 18.11.14.

<http://www.irm.no/entry/forskjell-mellom-halal-og-ikke-halal-kylling-i-norge>, lese 07.09.14.

<http://www.tine.no/helse/sunt-kosthold/religion-og-matregler>, lese 17.11.14.

<http://halalharamguide.wordpress.com/category/meieriprodukter/>, lese 18.11.14.

<http://halalharamguide.wordpress.com/2009/04/20/mysepulver/>, lese 18.11.14.

<http://wim.no/index.php/spm-og-svar/18-det-lovlige-og-det-ulovlige/575-lope-i-ost>, lese 18.11.14.

<http://halalharamguide.wordpress.com/category/dessert/>, lese 18.11.14.

<http://halalharamguide.wordpress.com/category/snacks/>, lese 18.11.14.

<http://halalharamguide.wordpress.com/2009/09/09/rema-1000-nytt-brødkonsept/>, lese 18.11.14.

<https://www.facebook.com/pages/Halalharamguide/102508386506710>, lese 19.11.14.

http://www.islam.no/faq_480_28_8117.aspx, lese 25.11.14.

<http://no.wikipedia.org/wiki/Almohadene>, lese 07.11.14.

<http://religion.concordia.ca/faculty-and-research/faculty-members/full-time-faculty/bios/Foltz.php>, lese 24.11.14.

https://snl.no/Clifford_Geertz, lese 07.11.2014.

<http://www.memri.org/report/en/print1613.htm>, lese 25.10.14.

<http://ndla.no/nb/node/78445>, lese 02.11.14.

http://www.nytimes.com/2007/02/04/magazine/04ramadan.t.html?pagewanted=all&_r=0, lese 25.10.14.

http://islamopedia.se/index.php?option=com_content&view=category&id=27&Itemid=106, lese 06.11.14.

<http://www.trooglivssyn.no/doc/publikasjoner/matfolder%20for%20web.pdf>, lese 19.11.14.

http://www.antropologi.info/blog/nyheter/2006/doktorgrad_pa_unge_norske_muslimere_pa_ve, lese 07.11.14.

<http://www.udir.no/kl06/RLE1-01/Kompetansemaal/?arst=372029322&kmsn=304026243>, lese 26.11.14.

http://no.wikipedia.org/wiki/Kari_Vogt, lese 27.11.14.

<http://www.islam.no/page1101957736.aspx>, lese 27.11.14.