



Tidsskrift for **ISLAM**
FORSKNING

Scandinavian Journal of
Islamic Studies

**SHARIA AND THE NORDIC
WELFARE STATES**

VOL 16 · NO 2 · 2022

Ansvarshavende redaktør: dr.phil., Thomas Fibiger

Ledende redaktør: ph.d., postdoc Jesper Petersen

Redaktion

Garbi Schmidt, Kultur- og sprogødestudier, Roskilde Universitet; Jesper Petersen, Centrum för Teologi och Religionsvetenskap, Lund Universitet; Thomas Fibiger, Institut for Kultur og Samfund, Afdeling for Antropologi, Aarhus Universitet; Sara Jul Jacobsen, Religionsvidenskab, Aarhus Universitet; Saer El-Jaichi, Danisk Institut for Internationale Studier; Johanne Louise Christiansen, Institut for Historie og Religionsstudier, Syddansk Universitet; Zenia Bredmose Henriksen Ab Yonus, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Ragnhild Johnsrud Zorgati, førsteamanuensis, ph.d., Institutt for Kulturstudier og Orientaliske Språk, Oslo Universitet; Amina Sijecic Selimovic – ph.d.-stipendiat, Det Teologiske Fakultet, Oslo Universitet; Douglas Mattsson – ph.d.-stipendiat, Religionsvetenskap, Södertörn Universitet; Gustav Larsson – ph.d.-stipendiat, Institutionen för Kulturvetenskaper, Linnéuniversitetet.

Design: Carl H.K.-Zakrisson

Layout: Per Baasch Jørgensen

Tekstredaktion: Marie-Louise Karttunen (ENG), Dorthe Bramsen (DK) og Sunnev Gran (NO).

Bestyrelse for Forum for Islamforskning

Martin Riexinger (formand og kasserer), Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet; Safia Aoude (sekretær), cand. jur. og cand. mag., Københavns Universitet; Mattias Gori Olesen (medlem), Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet; Andreas Nabil Younan (medlem), cand. mag. i arabisk og mellemøststudier, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet; Johanne Louise Christiansen (suppleant), Institut for Historie og Religionsstudier, Syddansk Universitet.

Formål

Tidsskrift for Islamforskning er et netbaseret tidsskrift, hvis formål er at fremme videndeling blandt forskere og samtidig viderebringe forskningsresultater til den bredere offentlighed. Tidsskriftet udgives af Forum for Islamforskning (FIFO) og udkommer to gange årligt. Artikler undergår peer-review. Første udgave af *Tidsskrift for Islamforskning* udkom 17. oktober 2006.

Hjemmeside

www.tifoislam.dk

Medlemskab af FIFO

Hvis du ønsker at blive medlem af foreningen, skal du sende en anmodning om optagelse til info@islamforskning.dk. E-mailen skal indeholde en beskrivelse af dit forskningsområde og relevante meritter. Kontingent til FIFO betales en gang årligt og udgør 150 kr. (dog 100 kr. for studerende).

Kontakt

Tidsskrift for Islamforskning kan kontaktes via tifo.redaktion@gmail.dk

Uopfordrede artikler

sendes til redaktøren:
tifo.redaktion@gmail.dk

Contents

Tema: Sharia and the Nordic Welfare States

| | |
|---|--|
| Gustav Larsson | Preface 4 |
| Niels Valdemar Vinding | Sharia and the Scandinavian Welfare States 8 |
| Nora S. Eggen | Vei, norm, lovsystem, etisk fundament eller læren om det gode liv? Shariabegrepet i Skandinavia 21 |
| Jesper Petersen | Parallelsamfundseffekten: Sprog, følelser og diskurs i æresrelaterede konflikter 49 |
| Anika Liversage | Muslimske kvinder og skilsmisse i en dansk kontekst 83 |
| Mikele Schultz-Knudsen and Janet Janbek | The role of religion in health promotion: How the Danish health authorities use arguments from Islam 106 |
| Olav Elgvin | Regulations in flux: Theology, politics, and halal slaughter in Norway 136 |
| Michael Marlow | Sihr (Sorcery) in Sweden: The Potential Dark Side of Rites of Passage 156 |
| Jeppe Schmidt | Blinde vinkler – om mænd, ære og social kontrol 174 |
| Jesper Petersen | Ikkemuslimsk islam i retssagen mellem Sherin Khankan og Naser Khader 183 |
| Tina Dransfeldt Christensen | Boganmeldelse: Hvorfor læse klassikerne? 202 |

Gustav Larsson

Preface

This issue of *The Scandinavian Journal of Islamic Studies* highlights the multi-layered nature of Islamic practice and discourse in contemporary Scandinavia. More specifically, most of our contributions (whether in the form of articles or essays) highlight aspects of dialectic relationships between Muslim actors and their non-Muslim Scandinavian surroundings. They do this by describing and analysing how these Muslim actors have to manoeuvre between different power structures, discursive fields, and legal frameworks—some of which are the conscious expressions of Islamic traditions, whereas others are either ignorant of and/or disinterested in the issue of “Islam”, or somehow see its presence in Scandinavia as problematic. In short, our articles show that the formulation and expression of Islam and Sharia in Scandinavia are often the culturally hybrid products of social engagements involving both Muslim and non-Muslim actors.

Niels Valdemar Vinding states in his introduction that “for more than a generation, Muslims and Islamic institutions in Europe have undergone highly critical deliberative questioning”. The articles by Jesper Petersen and Mikele Schultz-Knudsen and Janet Janbek illustrate how public debates regarding the proper situatedness of Danish Islam affect the perceptions of both individual Muslim citizens and representatives of state institutions, respectively. Similarly, in describing how Norwegian Muslim approaches to *halal* slaughter have changed since the 1970s, Olav Elgvin also illustrates how intra-Muslim debates have been coloured by conditions set by “by juridical and political opportunity structures in Norwegian society”—that is, by laws formulated and debates initiated by non-Muslim actors.

Moreover, the presented articles also point to the more discrete and inexplicit influence of non-Muslim majority

discourses on the formation of Scandinavian Islam—such as in Nora Eggen’s analysis of how the treatment of the word “sharia” in Scandinavian contexts adds new meaning to the concept, based on Scandinavian conventions and discourses, while simultaneously contributing to an often unnuanced understanding of its inherent complexity.

Recurrently, the dialectic between Muslim and non-Muslim actors is partly characterised by the latter’s lack of detailed knowledge about Islamic concepts and the lived realities of Muslims. Anika Liversage’s article on the nuances of Muslim women’s experiences of divorce in Denmark highlights the need for a broader understanding of the transnational contexts in which diasporic communities operate, so as better to take into account and offer support to people experiencing a sort of legal limbo in contexts lacking institutions dealing with Islamic family law.

Moreover, non-Muslim presuppositions about Islam and the lack of knowledge regarding Muslims’ lived experiences may account for what Jeppe Schmidt calls the apparent “blind spots” of non-Muslim discourse on, and attempts at intervention into, so-called “honour culture” in Denmark. These blind spots are informed by non-Muslim and deterministic perceptions about gender, sexuality, and family relations—ones that often fail to anticipate or explain realities that are strikingly dynamic and fragmented, and in which male perspectives and experiences of victimhood are largely neglected.

Yet, while disinterested attitudes or a lack of knowledge about the nuances of Islamic tradition and Muslim experiences account for part of the dialectic context in which Islam is formulated in Scandinavia, it is also often the case that non-Muslim polemical actors actively seek to involve themselves in this process. In his essay dealing with some of the implications of Danish debates in which a female imam was accused of “Islamism”, Jesper Petersen introduces the concept of “non-Muslim Islam” to describe how non-Muslim public figures interjected in the debate by basically acting as “non-Muslim Islamic authorities”, actively participating in drawing the boundaries of what is to be considered properly “Islamic”. Examining the content of the articles presented here and, thereby, considering the apparent significance of the dialectic relationship between various Muslim and non-Muslim discourses in contemporary Scandinavia, the relevance of Petersen’s call for more theoretical and

empirical studies on the phenomenon of “non-Muslim Islam” seems self-evident. The internal complexity of Islam in Scandinavia, and the increasing influence of a younger generation of Muslims who have grown up in Scandinavia, means that we need to become better at understanding the process by which Islam is (re-)formulated in relation to non-Muslim discourses, societal structures, and so on.

However, this concern with dialectics and possible hybridity should not distract us from other aspects of Islamic practice and discourse in contemporary Scandinavia. While the impact of “non-Muslim Islam”, or otherwise etic discourses, is apparently significant for many Muslims, this does not entail that its influence is all-encompassing, something perhaps illustrated by Michael Marlow’s article on sorcery (*sihr*) among Swedish Muslims. An understudied yet significant phenomenon, the practice of *sihr* and *roqiya* can be encountered in many different Muslim contexts—including, of course, Scandinavia. Yet it operates largely “under the radar” of public debates scrutinising Islam—and is seemingly unaffected by these to a larger extent than, for example, the formulation of Sharia.

Thus, in our attempts to make sense of how Muslims are affected by Scandinavian contexts, we should not merely be looking at the impact of non-Muslim discourses and developing our theories on these dialectics and similar themes, but should simultaneously retain a broad perspective that also accounts for Islamic expressions rarely touched upon in public debates. In short, I mean that while there is indeed a great need for scholars to develop tools for making sense of things like “non-Muslim Islam”, contemporary polemics should not distract us entirely from other things affecting Islamic practice and discourse. Rather, we also need to continue encouraging the study of pre-modern Islamic history and ideological trends—of which, by the way, the book by Ibn Rushd reviewed here by Tina Dransfeldt Christensen is an excellent example—as well as comparatively “obscure” and esoteric phenomena including *sihr* and specific rituals. Hopefully, *The Scandinavian Journal of Islamic Studies* will continue such encouragement and make sure that our research field is furthered enriched by different approaches and perspectives.

Overall, the broad range of topics covered in this issue—as well as the many different scientific disciplines and professional perspectives represented by our authors—helps illustrate the

many-sided and dynamic nature of the study of Islam in Scandinavia. It is a field that attracts not only Islamologists but also—within the context of this issue of SJIS—lawyers, medical scholars, and policemen. Given the obvious values associated with trans-disciplinary approaches, I sincerely hope we are able to maintain and accommodate this type of inclusivity in the future as well!

Niels Valdemar Vinding

Sharia and the Scandinavian Welfare States

The Stumbling Stone of Sharia in a Post-Westphalian Order.

For more than a generation, Muslims and Islamic institutions in Europe have been undergoing highly critical deliberative questioning (March 2011; Petersen & Vinding 2020). Muslim ideas, values, ethics, law and practice have been subjected to social, political, judicial and public media scrutiny to assess if Muslims live up to the standards of democratic society and qualify to be admitted into the vague societal contract that is foundational to the European way of life (March 2007, 2011; Cinalli & O'Flynn 2014; van Es 2018). The 1646-48 Treaties of Westphalia (Cavanaugh 1995; Beyer 2013; regarding Muslims, see Nielsen 2009) are most commonly, yet not entirely adequately, understood as expressing a negotiation of loyalty to the state and peace amongst religions, which guarantees the public status quo of secularism in the modern welfare state (Modood et al. 2006; Roy 2013). Until recently, this has been widely lauded in political and sociological doctrine by reference to the political compromise, peace and early secularism of the Treaties of Westphalia. Here, 'famously' the *cuius regio eius religio* principle aligns state sovereignty with religious identity, thus placing limits on religion. However, sociologist Peter Beyer, challenging the established wisdom of Taylor (2007), Casanova (2008, 2011) and Habermas (2010), has called this romanticized peace into question, arguing that such an understanding of secularism is misleading, inadequate and misses very important points in the relationships between state and religion as they have been developing for some time (Beyer 2013, 2020). From a neo-Durkheimian position, with the concept of religion as expressing socie-

ty's image of itself (Durkheim 1912; Mårtensen 2014, 6), Beyer highlights that societal structures arise in relation to religion, “meaning that they were interdependent, [and] distinguished themselves with reference to each other” (Beyer 2013, 667). This implies that the Peace of Westphalia was a “critical restructuring and reimagining of religion”, which meant a greater “relational differentiation of religion and polity” (Beyer 2013, 668-669). This became ‘domestication’ and control of religion under a clear order demanding loyalty to the state, which would then, in turn, tolerate or even delegate responsibilities to religion (Cavanaugh 1995). In Beyer's words this “rise of structural dominance” (Beyer 2013, 668) echoes the sense of domestication and precisely characterizes the advent of the early modern state. It is a mode of relations and a socio-structural pattern, which maintains a strong loyalty to state.

However, as Beyer argues, this mode of relations is changing and becoming less self-evident, and he therefore speaks of a post-Westphalian condition (Beyer 2013, 670). By this he means “a relative de-linking of religion from how states have been structured, ... a decline in religion exclusivism, [and] the relative increase in religious bricolage” (Beyer 2013, 670). This means a higher and more deliberate degree of ‘production’ and ‘competition’ in religion as a ‘service’ (Beyer 2013). It seems that the interdependent, structuring relationship between state and religion is being pluralized, and that the *cuius regio eius religio* may include more bilateral and concordat relations between a polity and more religions. “Religion in consequence becomes a far messier system” (Beyer 2013, 671), which also allows for much more deliberate and strategic governance (e.g., ‘divide-and-rule’), and a stronger institutional path dependence or ‘churchification’ of other religions, such as Islam (Vinding 2013, Vinding 2018).

In that mindset, an unbridgeable contrast between Islamic politico-religious thought and the Westphalian order is argued even in much recent literature (case-in-point: Delahunty 2018, *Idea of a Caliphate and the Westphalian Order*; cf. Aydin 2017, Esmaeili 2018). Muslims, the logic follows, cannot be part of a Westphalian order. The stumbling block that keeps invalidating Muslims and Islamic values seems to be *sharia* – that ambiguous, almost semantically void complex of Islamic laws, ethics and practice, changing across time and space.

Based on the assumption that the state is governing, domesticating and producing religion in the post-Westphalian ‘mes-

sy' condition, this special issue sets out to explore some of the complex problems of 'producing sharia' in Scandinavia today by investigating the production of sharia through the prism of the modern state. The state has always been a producer of religion, and the argument is that the pluralisation of the post-Westphalian state-and-religion relations facilitates breaking the monopoly on goods of salvation by establishing sharia as a competitor in the services of salvation, through free-schooling, religious welfare services, legal and quasi-legal religious mediation and more.

These assumptions and questions are some of those that inform the research project on "Producing Sharia in Context" (*Danish Independent Research Fund*, 0163-00070B, PI Vinding, 2021-2024) at the University of Copenhagen. The argument is that reinvention and transformation of sharia is currently ongoing (or rather still and continuously happening) and that state institutions still require Muslims to transform sharia into a domesticated relationship across all sectors of society, as was the case in the Westphalian Order. Our task in the research project is to see sharia in the context of the modern Western state and society, but not as a sole product of Muslim pious intellectuals but as a co-product of social generative structures, with the modern welfare state as the first and strongest amongst such structures.

This relatively recent focus on state-and-religion interdependence gives a renewed perspective onto strategies of domestication governmentality (Dean 2010), institutionalization (Scott 2008), production and subjectivation (Foucault 1982), and may be argued using the frame of generative structuration (Calhoun 1991), which Bourdieu (1985) and Giddens (1984) have demonstrated and analyzed. In Bourdieu's analysis of the power relations in religion vis-à-vis the state (Bourdieu 1991: 23; Kühle 2009), he speaks of the administration of the goods of salvation as the source of symbolic religious power, which a church or religious entity may only be allowed to administer if loyal to the governing polity. This is the insight on the power of the state and politics as regards religion that is studied in terms of sharia in the post-Westphalian context of contemporary Scandinavia.

Sharia as a new case for old problems

The problem of sharia seems to rest on the scholarly, legally and politically contested questions of what sharia is and the public

moral questions of what sharia in society should be. Two self-reinforcing circumstances make the issue of what sharia in society is or should be very difficult and acutely important to answer. Firstly, there is very little scholarly agreement on the definition of sharia, and even considerable disagreement over the reasons for this. Secondly, because of this ambiguity, the political fictions and legal conceptualizations of what sharia is, which are being produced in an increasingly mainstream political environment, are taking over. In this light, our project pursues a subjective-reflective turn in the scholarly conceptualization of sharia, namely, one that presents sharia as inherently flexible, modulable and primarily grounded in living Muslim practice in the relational contexts of state and society, rather than a stale discursive tradition defined by Islamic legal dogmatists as well as contemporary scholars. In modern welfare states, this renders sharia a social, political and moral co-product of state and society rather than of something alien or outside society. This is not only due to the historically, empirically and normatively demonstrable modulability of sharia, but also of the hegemonic governmentality and socially generative nature of the modern welfare state.

The important change comes with the domestication of sharia in the colonial and modern governance of religion, as Wael Hallaq has examined in several major volumes over the past 15 years (Hallaq 2009; 2012; 2018). As the pre-modern, organic, knowledge-and-justice system that is sharia (in Hallaq's view) encounters the modern colonial state, sharia is fundamentally transformed. What is left from such a devastating encounter, he argues, is merely the textual residue of what was once the systemic nature of sharia, to be applied and reproduced as fits the state governmental logics (Hallaq 2009, 547). As Hallaq has argued, along with Talal Asad amongst others, much postcolonial/post-oriental scholarship is inherently outraged by the encounter between the state and sharia and repeatedly highlights the incompatibility of the two. Such a sentiment seems to be accepted and taken on board by post-oriental, Western sociologists and anthropologists, including Mauritz Berger (2018) and John Bowen (2013). However, while Hallaq's point is a historical one in which he laments the devastation of systemic sharia, the observation is highly appropriate today. His identification of the power of the state is accurate and still relevant, yet he never takes the observation to its logical conclusion by investigating the full extent of the power relations between the modern state and

sharia; nor does he transcend the banal moral judgment of bad state versus good sharia.

However, as Leon Buskens has historically demonstrated – thus echoing Cavanaugh's (1995) and Beyer's (2013) observations from European history – the encounter between the state and traditional society did not just collapse the epistemic system of sharia romanticized by Hallaq; it also created and produced it in its modern expressions. Buskens famously (re-)discovered that there were also contemporary arguments for aligning state and sharia institutions writing, "The dichotomy between Westernization and local reception is misleading. Muslim scholars, civil servants, and politicians were active participants... in transforming sharia" (Buskens 2014, 211). Such critical analysis might lead to "a radical epistemological critique of our contemporary scholarly study of Islamic law". Indeed, the consequence for the study of sharia is that it is dependent on appreciating the entirely dialectical relationship between European state modernity and Islamic forms of law, ethics and practice, which has been missing from much of the prevailing 'understandings of sharia' in both public and current research.

Scandinavia as a laboratory for the study of sharia.

This is our starting point as we examine sharia in Scandinavia from sociological, anthropological, linguistic and political perspectives – in the research project, but most significantly also here in the articles of this volume. In our particular Scandinavian context, there are telling instances of research that comes thematically close to the themes explored in this current issue. Ulrika Mårtensen's introductory article for the special issue of the Danish Islamic Studies Journal Vol. 8 No. 1 (2014) – "Public Islam' and the Nordic Welfare State: Changing Realities?" – is written about the dynamic relationship between public and Islamic institutions and values (Mårtensen 2014, 4). In it she notes the problematic role of Islam in public debates, and considers the discussions of Islam as resistant to secularization and inimical to the established Nordic Lutheran division of power between church and state (Mårtensen 2014, 5). In such a context, she investigates the "institutionalization of Islam in the Nordic context with reference to both the theses of de-seculari-

zation and studies of change within the Nordic welfare state" (ibid.), tracing her argument in broad strokes back to the lasting impact of the reformation on Nordic welfare administration. She demonstrates how schools, hospitals, charity and poor relief were surrendered to the Danish and Swedish monarchs, enabling them to expropriate the Church's lands and with them the ultimate responsibility for education, care, the poor and infirm. This clearly demonstrates how the conjunction or agreement of state and church in the Lutheran state model is one that rests on sovereignty first and foremost, with the actual organization of affairs to be sorted out incidentally. As such, a 'Scandinavian model' is distinct from other European models or the American model, which "represents the logical opposite of the Nordic state model and its way of organizing welfare, civil society, and religion" (Segdwick & Mårtensen 2014, p 1).

In positively defining the Scandinavian welfare states as highly relevant contexts for studying sharia in the public moral negotiations, three arguments may briefly be outlined. Firstly, Scandinavia makes for an interesting 'laboratory' for the study of sharia because of the far reach of the state and the attuned welfare governmental technologies and logics, especially in regard to church and religion (Iversen 2006; Christoffersen et al. 2012). Secondly, and this is related, the Scandinavian welfare states are known for their spirit of social development, with inclusion in the labor force as the main objective, combined with an ethos of social class and gender equality (Martikainen 2014, 79). In this sense, the mechanisms of inclusion in welfare institutions work to challenge segregating or disintegrating ideas, seeking deliberately to challenge Islamic law, ethics and practices – or perceptions thereof.

Thirdly, Danish and Scandinavian scholarship seems to be at the forefront in approaching the interpretive and co-productive understanding of sharia in state and societal contexts. A case in point is Christoffersen's and Nielsen's *Sharia as Discourse* (2010), wherein the authors, while not moving much beyond the perspectives of comparative law (Mod er 2010, 89ff) or the nature of sharia (Christoffersen 2010, 57), nevertheless explore sharia as a norm system that explicitly addresses the relation between state, law and religion in Nordic contexts. At the most recent forefront of Scandinavian research on relations between sharia and the state, Marianne B e has investigated Norwegian legislation as it addresses Islam (B e 2018) and Torkel Brekke in

Norway directed a cross-Scandinavian research project FINEX on "Financial exclusion, Islamic finance and housing" to see if Islamic norms about money result in the exclusion of Muslims from the financial system (Brekke et al., 2019). Sayed in Sweden investigates *The Impact of Islamic Family Law on the Swedish Legal Landscape* (Sayed 2016), and al-Sharmani and Mustasaari (2018) have researched the dissolving borders between 'official' and 'unofficial' in the social and legal practices of Muslim marriage in Finland. In Denmark, Mikele Schultz-Knudsen studies how and in what sense Islam and Islamic law is understood and applied in Danish courts (Schultz-Knudsen 2020), and Jesper Petersen has undertaken deep and thorough explorations of Islamic councils and negotiations of sharia, in particular in relation to the police and the municipality (Jesper Petersen 2020, 2021). In other words, ample indicators and emerging trends in the state of the art may be seen, if not yet the full impact or empirical imperatives of the hypotheses of this project.

Contributions to this issue.

In this historically grounded, theoretically established and geographically scoped context, we present the five contributions to our thematic issue.

In her article, titled "Vei, norm, lovsystem, etisk fundament eller læren om det gode liv? Shariabegrepet i Skandinavia" (*Way, norm, legal system, ethical foundation or teachings about the good life? The concept of Sharia in Scandinavia*), Nora Eggen writes about the concept from many angles and across contexts, yet the text follows a distinct logic. Her starting point is a linguistic, grammatical and exegetic analysis, which she then applies to a selection of Scandinavian Qur'an translations. Eggen traces these linguistic uses into the more technical terms developed in the 19th and 20th century, which are closely related to the growing body of codified national legislation. As she writes,

In this period, one often comes across the adjectivized form al-sharī'a al-islāmiyya, which links the term both descriptively and normatively to a specific tradition. As a borrowed technical term, the link between law and the specific tradition and religion becomes so clear that the more detailed definition becomes redundant, and the loan word in European languages simply takes the short form sharia. (Eggen 2022, 28)

An important further contribution to this special issue is that Eggen continues her critical probe into the growing Scandinavian literature as well as application and reception of sharia concepts. A major point made by Eggen is that the translation of both words and concepts associated with sharia does not just entail a loss of meaning, but rather speaks to the addition of meaning. She argues that the added meaning is colored by the conventions and discourses of the Scandinavian languages, both concrete semantic alterations and more diffuse additions of meaning such as value loading and nuances. She demonstrates that two dominant translation and application strategies have been to reproduce a basic semantic content 'way', or a terminological content from the legal domain. In the mix of this, words such as 'norm', 'regulation' and 'law' can also be understood in very different ways. As such, understanding and defining a concept like sharia is closely linked to the legally regulated relationships between the state and the individual, as well as all types of moral, social and ritual relationships, and it is a term, Eggen concludes, over which many actors want defining power.

Continuing with a deep conceptual discussion is Jesper Petersen in the second contribution to the issue, titled "Parallel-samfundseffekten: Sprog, følelser og diskurs i æresrelaterede konflikter" (*The parallel society effect: language, emotion and discourse in honor-related conflicts*). As a pilot study with five Muslim informants, he investigates politically inspired concepts such as 'parallel society' and 'negative social control' and how the informants adopt these in their self-narratives in what he calls the 'parallel society effect'. Petersen focuses on a number of expressions of this in relation to the wide association of ideas and discourses linked to *sharaf*. In addition, he pursues a similar argument regarding the headscarf and the theologies of heaven and hell as they are applied in upbringing, as related by the five informants. Common to these are the emotional effects that the behavior of parents or others in their context instigate. One informant says that she wore the headscarf as a "fuck you to mainstream society". Another relates how the hypocrisy of their parents in honor-related questions revealed that religion was reduced to a social game to protect and produce a certain perception in their immediate social field. To Petersen, this is the most obvious explanation for why four out of five informants did not internalize religion to the degree that they experienced feelings

of sin in connection with violating religious injunctions and prohibitions. The article demonstrates that while Islam plays a role – in upbringing, for example – the informants see this as associated with their parents' honor or society's perception, and not as something that corresponds very well to their understanding of Islam as religion and practice. As such, and very much related to the theme of the issue, the article shows us how the context of minority religious honor or majority political culture has significant direct and indirect effects on the feelings, thinking and practices of the Muslim informants.

The third contribution is by Anika Liversage, who writes about Muslim women and divorce in a Danish context, in "Muslimske kvinder og skilsmisse i en dansk kontekst" (*Muslim Women and Divorce in a Danish Context*). The article investigates the great diversity in ethnic minority women's divorce processes, with a particular focus on Muslim practices linked to terminating a *nikah*. Liversage's article builds on her and Jesper Petersen's major study from 2020, *Ethnic Minority Women and Divorce – Focusing on Muslim Practices*, published by the Danish Center for Social Science Research (Liversage & Petersen 2020). The case studies are drawn from more than 80 interviews with professionals, Islamic authorities and ethnic minority women. As she reviews the divorce processes of four Muslim women, Liversage follows their paths through marriage, marital conflicts and divorce, exemplifying both the wide range of divorce experiences and the serious challenges some women experience. She elegantly uses the theoretical device of 'gendered geographies of power', which is a "framework for analyzing people's social agency – corporal and cognitive – given their own initiative as well as their positioning within multiple hierarchies of power operative within and across many terrains" (Liversage citing Mahler & Pessar 2001, 447).

Some of the most problematic cases arise when husbands maintain their sole right to declare the Talaq divorce and no one is able to mediate or help the women. Liversage argues that while religious family courts in the country of origin might be able to help, there are no such Islamic courts in Denmark. In their absence, the women in their need turn to persons who can be immediately recognized as Islamic authorities – imams in the local mosque, for example. However, more often than not, this leaves the women disappointed, as they often get no help from such sources. In light of the question of the role of the welfare

state posed by this issue, a major point is that social policies on social control, Danish law or a moral panic facing Islam do not necessarily determine the outcomes for Muslim women navigating their divorces. Rather, Liversage argues that an additional three factors seem to come into play, namely: 1) where and how women entered into their nikah; 2) the women's own resources; and 3) the degree of support the women can mobilize from others.

The fourth contribution is by Mikele Schultz-Knudsen and Janet Janbek, who investigate "The role of religion in health promotion: How the Danish health authorities use arguments from Islam". The context of the article is the debate that recently emerged in Denmark when the Danish Health Authority decided to cooperate with seven Islamic organizations in creating the pamphlet, "About Islam and vaccination against COVID-19". It was not well received, politically, and the Minister of Health argued that he considered it to be a mistake. Responding to parliamentary critique, the Minister held the view that the expertise of government agencies should not be mixed with religious arguments.

Through a chain of telling cases, Schultz-Knudsen and Janbek investigate how Danish health authorities have used or considered Islam in their efforts and in communications. After introducing public health theory and the existing literature on the interplay between religion and health, they discuss examples of how Danish health authorities have interacted with Islam before the pamphlet on Covid-19 vaccines, beginning with how the authorities have worked with Islamic authorities to deal with female genital mutilation. Secondly, Islamic arguments are considered in a case involving health workers' dress. Thirdly, it turns out the Danish health authorities have also referred to the opinions of religious leaders in the case of a vaccine which contained gelatin. Additional cases discuss diabetes in Ramadan, circumcision and burials, and a number of other practical situations between patients and health care personnel.

Taken together, these cases raise questions regarding the extent to which religion can and should be considered in such interactions, and whether religion should be taken into account in health promotion. However, the authors conclude that considering that religion is a core part of many people's lives and is an important health determinant, the initiatives by the Danish health authorities may fruitfully contribute to sustainable inte-

reactions between health authorities and religion for all involved parties. They support their case by citing employees of the health authorities who observe that they “would do the same again, also for other religions, when a health problem had its roots in theology”.

The fifth and final contribution is by Olav Elgvin, and investigates “Regulations in flux: Theology, politics and halal slaughter in Norway”. The article describes for the first time the history of the halal debate among Muslims in Norway, showing that halal regulations have been influenced by both theology and politics in bids for influence and status. The approach of the Islamic Council of Norway, the organization mainly in charge of halal regulations, has shifted no less than four times: from acceptance of stunning, to skepticism, to acceptance, to skepticism, and finally to renewed acceptance. He further argues that theological concerns among Muslims have clearly played a role in this process, but politics and power have also mattered. The juridical and political opportunity structures in Norwegian society have laid out the limits for possible approaches to Islamic slaughter, but halal regulations as a field have also been influenced by internal power struggles among the various actors and factions of Islamic institutions in Norway, who have contested each other’s interpretations in bids for influence and status.

The argument that the state co-produces sharia as it is briefly and theoretically sketched in this introduction and as exemplified in the five contributions of the volume will be further explored in the ongoing “Producing Sharia in Context” research project. However, this introduction and the volume is also an open invitation to colleagues across academic fields to get involved in the exploration of state co-productions of sharia, or to discuss and challenge the assumptions and observations we have made herein and which will continue to unfold.

Bibliography

- Aydin, Cemil. 2017. *The idea of the Muslim world*. Cambridge: Harvard University Press.
- Berger, Maurits. 2018. “Understanding Sharia in the West.” *Journal of Law, Religion and State* Vol. 6, no. 2-3: 236-273.
- Beyer, Peter. 2020. “Global migration, religious diversity and dialogue: Toward a post-westphalian circumstance.” In Anna Körs, Wolfram Weisse, and Jean-Paul Willaime (eds.): *Religious diversity and interreligious dialogue*. Cham, Springer, 27-42.
- 2013. “Questioning the secular/religious divide in a post-Westphalian world.” *International Sociology*, vol. 28, no. 6: 663-679

- Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Harvard University Press 1991
- 1985. "The genesis of the concepts of habitus and field", *Sociocriticism*, vol. 2, no. 2, 11-24.
- Bowen, John. 2013. *A New Anthropology of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brekke, Torkel, et al. 2019. "Mosques, Muslims, methods: The role of mosques in research about Muslims in Europe." *Journal of Muslims in Europe* vol. 8, no. 2: 216-233.
- Buskens, Léon. 2014. "Sharia and the Colonial State." Peters, Rudolph, & Bearman, Peri. *The Ashgate Research Companion to Islamic Law*. Abingdon-on-Thames: Routledge.
- Bøe, Marianne. 2018. *Annotated Legal Documents on Islam in Norway*. Leiden: Brill Publishers.
- Calhoun, Craig. 1991. "Introduction." In: Burnside, Calhoun, and Florence (eds.): *Comparative Social Research* vol. 13, no. 1.
- Casanova, Jose. 2011. "The secular, secularizations, secularisms." In Calhoun, Juergensmeyer, and Antwerpen (eds.): *Rethinking Secularism*. Oxford: Oxford University Press.
- 2008. *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.
- Cavanaugh, William T. 1995. "A fire strong enough to consume the house: The wars of religion and the rise of the state." *Modern Theology*, vol. 11, no. 4: 397-420.
- Christoffersen, Lisbet. 2010. "Is Shari'a Law, Religion or a Combination? European Legal Discourses on Shari'a." In Christoffersen, Lisbet & Nielsen, Jørgen (eds.): *Shari'a As Discourse*. Abingdon-on-Thames, Routledge.
- Christoffersen, Lisbet, Iversen, Hans R., Kærgård, Niels & Warburg, Margit. 2012. *Fremtidens danske religionsmodel*. København: Forlaget Anis.
- Christoffersen, Lisbet & Nielsen, Jørgen. 2010. *Shari'a As Discourse*. Abingdon-on-Thames, Routledge.
- Cinalli, Manlio, and Ian O'Flynn. 2014. "Public deliberation, network analysis and the political integration of Muslims in Britain." *The British Journal of Politics and International Relations*, vol. 16, no. 3: 428-451.
- Dean, Mitchell. 2010. *Governmentality: Power and rule in modern society*. New York: Sage publications.
- Delahunty, Robert J. 2018. "An Epitaph for ISIS: The Idea of a Caliphate and the Westphalian Order." *Ariz. J. Int'l & Comp. L.* 35.
- Dora, Veronica Della. 2018. "Infrasecular geographies: Making, unmaking and remaking sacred space." *In Progress in Human Geography*, vol. 42, no. 1: 44-71.
- Durkheim, Emile. 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, France: Alcan.
- van Es, Margaretha A. 2018. "Muslims denouncing violent extremism: competing essentialisms of islam in Dutch public debate." *Journal of Muslims in Europe*, vol. 7, no. 2: 146-166.
- Eggen, Nora. 2022. "The concept of sharia in Scandinavia in Quran translation and literature." *Scandinavian Journal of Islamic Studies*, vol. 16, no. 2.
- Elgvin, Olav. 2022. "Regulations in flux: Theology, politics and halal slaughter in Norway." *Scandinavian Journal of Islamic Studies*, vol. 16, no. 2.
- Esmaeili, Amir Muhammad. 2018. "The Emergence of an Islamic Approach in Post-Westphalian International Relations." *Islamic Political Thought*, vol. 5, no. 1: 81-105.
- Foucault, Michel. 1982. "The Subject and Power." *Critical Inquiry*, vol. 8, no. 4: 777-95.
- Giddens, Anthony. 1984. *The Constitutions of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press
- Habermas, Jürgen. 2010. "Notes on a post-secular society." *New Perspectives Quarterly*, vol. 25, no. 4: 17-29
- Hallaq, Wael. 2018. *Restating orientalism: A critique of modern knowledge*. New York: Columbia University Press.
- 2012. *The impossible state: Islam, politics, and modernity's moral predicament*. New York: Columbia University Press.
- 2009. *Shari'a: theory, practice, transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Iversen, Hans Raun. 2006. "Secular religion and religious secularism." *Nordic Journal of Religion and Society*, vol. 19, no. 2: 75-92.
- Kühle, Lene. 2009. "Bourdieu om det religiøse felt." *Praktiske Grunde. Nordisk tidsskrift for kultur-og samfundsvidenskab*, no. 1-2.
- Liversage, Anika. 2022. "Muslimske kvinder og skilsmisse i en dansk kontekst." *Scandinavian Journal of Islamic Studies*, vol. 16, no. 2.
- Liversage, Anika, & Petersen, Jesper. 2020. *Etniske minoritetskvinder og skilsmisse – med fokus på muslimske praksisser*, VIVE, Det Nationale Forsknings- og Analysecenter for Velfærd, København.
- Mahler, Sarah J., & Patricia R. Pessar. 2001. "Gendered Geographies of Power: Analyzing Gender Across Transnational

- Spaces." *Identities*, vol. 7, no. 4: 441–59.
- March, Andrew F. 2007. "Islamic foundations for a social contract in non-Muslim liberal democracies." *American political science review*, vol. 101, no. 2: 235–252.
- March, Andrew F. 2011. *Islam and liberal citizenship: The search for an overlapping consensus*. Oxford: Oxford University Press.
- Martikainen, Tuomas. 2014. "Muslim Immigrants, Public Religion and Developments towards a Post-Secular Finnish Welfare State." *Tidsskrift för Islamforskning*, vol. 8, no. 1: 98–105.
- Modéer, Kjell. 2010. "Shari'a and Nordic Legal Contexts," in Christoffersen, Lisbet & Nielsen, Jørgen, *Shari'a As Discourse*. Abingdon-on-Thames, Routledge.
- Modood, Tariq, Anna Triandafyllidou, and Ricard Zapata-Barrero. 2006. "Secularism and the accommodation of Muslims in Europe," Modood, T., & Kastoryano, R. (eds), *Multiculturalism, Muslims and citizenship*. Abingdon-on-Thames, Routledge.
- Mårtensson, Ulrika. 2014. "Introduction: 'Public Islam' and the Nordic Welfare State: Changing Realities?." *Tidsskrift för islamforskning*, vol. 8, no. 1: 4–55.
- Nielsen, Jørgen S. 2009. "Religion, Muslims, and the state in Britain and France: From Westphalia to 9/11." In Abdulkhader H Sinno (ed.): *Muslims in western politics*. Bloomington, Indiana University Press, 50–66.
- Petersen, Jesper. 2022. "Parallelsamfundseffekten: Sprog, følelser og diskurs i æresrelaterede konflikter", *Scandinavian Journal of Islamic Studies*, vol. 16, no. 2.
- 2021. The practice of two Danish female Islamic authorities facilitating divorce. In: *Journal of Muslims in Europe*, vol. 10, no. 3.
- 2020. "The Islamic juridical vacuum and Islamic authorities' role in divorce cases." *Naveiñ Reet: Nordic Journal of Law and Social Research*, vol. 10: 47–64.
- Petersen, Jesper & Vinding, Niels Valdemar. 2020. *Sharia og Samfund. Islamic ret, etik og praksis i Danmark*, København; Forlaget Samfundslitteratur
- Roy, Olivier. 2013. "Secularism and Islam: The theological predicament." *The International Spectator*, vol. 48, no. 1: 5–19.
- Sayed, Mosa. 2016. "The Impact of Islamic Family Law on the Swedish Legal Landscape: Challenges and Possibilities." In Lind, Lövheim and Zackariasson (red.) *Reconsidering Religion, Law, and Democracy: New Challenges for Society and Research*, Lund: Nordic Academic Press, 157–176
- Scott, W. Richard. 2008. *Institutions and organizations: Ideas and interests*. New York: Sage Publications.
- Sedgwick, Mark, & Mårtensson, Ulrika. 2014. "Preface," in 'Public Islam' and the Nordic Welfare State: Changing Realities?, *Tidsskrift för Islamforskning*, vol. 8, no. 1
- al-Sharmani, Mulki & Mustasaari, Sanna. 2018. "Between 'Official' and 'Unofficial': Discourses and Practices of Muslim Marriage Conclusion in Finland" In : *Oxford Journal of Law and Religion*. Vol. 7, no. 3, p. 455–478
- Schultz-Knudsen, Mikele. 2021. "The Complex Interplay Between National Law and Practised Islam. Investigating Emergent Behaviours in Denmark." PhD Dissertation, Faculty of Law, University of Copenhagen.
- Schultz-Knudsen, Mikele & Janbek, Janet. 2022. "The role of religion in health promotion: How the Danish health authorities use arguments from Islam." *Scandinavian Journal of Islamic Studies*, vol. 16, no. 2.
- Taylor, Charles. 2007. *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Vinding, Niels Valdemar. 2013. *Muslim Positions in the Religio-organisational fields of Denmark, Germany and England*. Centre for European Islamic Thought, Faculty of Theology, University of Copenhagen, 2013.
- Vinding, Niels Valdemar. 2018. "Churchification of Islam in Europe." In: Vinding, N.V., Thielmann J., Raciuss, E. *Exploring the Multitude of Muslims in Europe*. Leiden: Brill.

Nora S. Eggen

Temasektion

Vei, norm, lovsystem, etisk fundament eller læren om det gode liv? Shariabegrepet i Skandinavia

Emneord

Sharia, oversettelse, Koranen, begrepshistorie, etikk, lov, Sverige, Danmark, Norge

Sammendrag Lånordet sharia, som i dag er i alminnelig bruk i svensk, dansk og norsk, har sitt opphav i det arabiske substantivet *sharīʿa*, med de beslektede formene substantivet *sharʿa* og verbet *sharaʿa*, som alle opptrer i koranteksten. Denne artikkelen tar for seg hvordan disse ordene er oversatt, definert, forklart og brukt i skandinaviske koranoversettelser og faglige fremstillinger, i et historisk perspektiv. I koranoversettelsene er ordene gjengitt semantisk med ulike betydninger knyttet til begreper som vei og retning eller terminologisk med vokabular fra et juridisk domene, og lånordet sharia er her fraværende. Frem til 1970-tallet var heller ikke lånordet særlig utbredt i faglitteraturen, men det ble etter hvert en del av et standardvokabular i fremstillinger av og diskusjoner omkring islam. I faglitteraturen varierer forståelsen mellom en legalistisk og en moralsk oppfatning av islams normative aspekter, og forklares gjennom begreper som lovreligion, etikk og hverdagsjuss.

Begrepet sharia står sentralt i både faglige og allmenne fremstillinger om islam og muslimer på svensk, dansk og norsk, og det brukes ofte både selvfølgelig og selvforklarende som et inkorporert lånord. I gjeldende (2022) skandinaviske ordbøker blir lånordet knyttet etymologisk til det arabiske leksetet *sharīʿa* som meningsinnhold og/eller definert som en term. I *Stor norsk ordbok* forklares sharia som «islams hellige lov», og ordets opprinnelige betydning oppgis som «vei (til en evig orden)» (ordnett.no). I *Den danske ordbog* heter det at det danske ordet sharia er «fra arabisk *sharia* 'lovsystem, lov', afledt af *sharʿ* 'religiøs åbenbaring eller lov; stadfæstelse, egentlig 'påbegyndelse, igangsættelse'», og med pleonasmen 'sharialov' som et synonym (ordnet.dk). *Svensk ordbok* har på sin side ikke ordet sharia som

Nora S. Eggen (PhD) er arabiskfilolog og islamforsker, tilknyttet Teologisk Fakultet, Universitetet i Oslo.

oppslagsord, og det er dermed mulig å hevde at ordet ennå ikke er inkorporert som et lånord i normert svensk språk, selv om det er i bruk som et de facto lånord. I leksikonet *Nationalencyklopedin* forklares oppslagsordet sharia som shari‘a, enligt islam den gudomliga lagen, det vill säga den vägledning som Gud ger människorna och som har uppenbarats för profeterna, av vilka den siste och slutgiltige är Muhammed» (ne.se). I ordboksforklaringene er ‘lov’ en tilbakevendende forklaring for ‘sharia’, gjerne med tillegg som ‘religiøs’, ‘hellig’ eller ‘guddommelig’. Ofte knyttes ‘lov’ til Koranen og til sunna eller «beretninger om profeten Muhameds sædvane» (ordnet.dk).

I denne artikkelen tar jeg for meg forståelsen av shariabegrepet i Sverige, Danmark og Norge i et idéhistorisk perspektiv. Jeg undersøker begrepsforståelsen først og fremst gjennom tolkninger av ord og uttrykk knyttet til konsonantrotten *sh-r-* i et utvalg koranoversettelser. Dernest gjennomgår jeg noen begrepsanalytiske innganger vi kan finne i skandinavisk faglitteratur, og jeg analyserer disse to arenaene for å presentere begrepsforståelsene i lys av hverandre.

Men helt innledningsvis tar jeg for meg noen av de semantiske forklaringene og fortolkende utlegningene vi finner i leksikografisk og eksegetisk litteratur. Her ser jeg nærmere på de leksemene som er knyttet til konsonantrotten *sh-r-* og hvilke sammenhenger de opptrer i i koranteksten. Dette materialet viser dessuten noe av shariabegrepets tidlige historie, og i stor grad utgjør det også grunnlaget for de leksikografiske hjelpemidlene koranoversettere har til sin disposisjon for å forstå kilde teksten før den oversettes til målspråket. Dermed kan dette materialet tjene som en bakgrunn for hvordan den skandinaviske resepsjonen kan forstås.

Konsonantrotten *sh-r-* i Koranen

I Koranen finnes fem forekomster knyttet til konsonantrotten *sh-r-*, som i henhold til Ibn Fāris (d. 1005) har rotbetydningen «en strekning som åpner seg» (Ibn Fāris 1979:3:90). Vi finner de ubestemte verbalnomenene *shir‘a* og *shari‘a* i henholdsvis 5:48 og 45:18, det aktive verbet *shara‘a* i 42:13 og 42:21 og adjektivet *shurr‘an* (gjerne omtalt som en intens adjektivform) i 7:163. Sistnevnte, med betydningen ‘åpen, synlig’ er kanskje det som står nærmest Ibn Fāris’ rotbetydning, men også det som skiller seg

mest fra de andre forekomstene, og det inngår ikke i den katalogen jeg her tar for meg. For å unngå å legge føringer for den senere analysen presenterer jeg ikke tekststedene i oversettelse, men jeg vil peke på noen sentrale trekk i den arabiske teksten og den historiske og litterære konteksten den står i. Uten at forklaringen er uttømmende eller entydig, ønsker jeg å synliggjøre noen av de spesifikke utfordringene som oversettere står overfor. Jeg vil senere vise hvordan et utvalg skandinaviske oversettere har løst disse utfordringene. De fire aktuelle tekststedene er i korantekstens litterære rekkefølge *sūrat al-mā'ida* 5:48, *sūrat al-shūra* 42:13 og 42:21 og *sūrat al-jāthiya* 45:18.

| | |
|--|--|
| <p>وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِنَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ</p> | <p><i>wa-anzalnā ilayka l-kitāba bil-ḥaqqi muṣaddiqan limā bayna yadayhi mina l-kitābi wa-muhayminan 'alayhi fa-ḥkum baynahum bimā anzala llāhu wa-lā tattabi' ahwā'ahum 'ammā jā' aka mina l-ḥaqqi li-kullin ja'alnā minkum shir'atan wa-minhājan wa-law shā' a llāhu la-ja'alakum ummatan wāḥidatan wa-lākin li-yabluwakum fī mā ātākum fa-stabiqū l-khayrāti ilā llāhi marji'ukum jamī'an fa-yunabbi'ukum bimā kuntum fihī takhtalifūna</i> 5:48</p> |
| <p>شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ [...] أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَفُضِّيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ</p> | <p><i>shara'a lakum mina l-dīni mā waṣṣā bihi nūḥan wa-lladhī awḥaynā ilayka wa-mā waṣṣaynā bihi ibrahīma wa-mūsā wa-'īsā an aqīmū l-dīna wa-lā tatafarraqū fihī kabura 'ala l-mushrikīna mā tad'ūhum ilayhi llāhu yajtabī ilayhi man yashā'u wa-yahdī ilayhi man yunību [...] am lahum shurakā'u shara'ū lahum mina l-dīni mā lam ya'dan bihi llāhu wa-law-lā kalimatu l-faṣli la-quḍiya baynahum wa-inna l-zālimīna lahum 'adhābun alīmun</i> 42:13 og 42:21</p> |
| <p>ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ</p> | <p><i>thumma ja'alnāka 'alā shari'atin mina l-amri fa-ttabi'hā wa-lā tattabi' ahwā'a lladhīna lā ya'lamūna</i> 45:18</p> |

Historisk situering, tematikk, semantikk og tidlig tafsīr

Tilblivelseshistorisk regnes kapittel 42 og 45 for å stamme fra sen mekkatid, mens kapittel 5 i henhold til et rådende syn fullender Koranen (al-Suyūṭī 1996:1:81–82, 91; Nöldeke et al. 2013:118, 126, 183). Standardlitteraturen inneholder ingen overleveringer som beskriver den konkrete historiske situasjonen 5:48 kom til i, men den generelle historiske situasjonen mot slutten av profeten Muḥammads levetid i Medina var et samfunn preget av både konsolidering og ytre og indre spenninger. I den umiddelbare litterære konteksten (5:43–50) nevnes åpenbaringene *al-tawrāt* og *al-injīl*, gitt som veiledning (*hūdā*) og lys (*nūr*) til profeter og deres folk, og *al-kitāb* ('boken'). Mens *al-tawrāt* og *al-injīl* har relativt entydige referanser (selv om det er uklart hvordan disse referansene teksthistorisk forholder seg til det som i flere av koranoversettelsene kalles Toraen og Evangelie-ne), er ordet *kitāb* mangetydig (Madigan 2001). I dette tekststedet er *al-kitāb* konvensjonelt forstått som Koranen, gitt til tekstens du-person, konvensjonelt forstått som Muḥammad, og i utvidet forstand til alle som følger ham. Denne *kitāb* beskrives som del av en overordnet allerede eksisterende *kitāb*, som også kan forstås i den abstrakte betydningen guddommelig budskap.

Et gjennomgående verb i denne sekvensen er *ḥakama*, med det tilhørende substantivet *ḥukm*, som har betydninger knyttet til autoritet og visdom. Kapitlet som helhet dreier seg omkring et paktmotiv, det er ofte holdt i en argumenterende stil og henvender seg stadig til lytteren og leseren med det inkluderende tiltaleuttrykket *yā ayyuhā l-mu'minūna* ('dere troende'). Fortellinger om de tidligere profetene knyttes til konkrete og praktiske forordninger omkring for eksempel mat og drikke, og til eskatologiske frempek. I henhold til Michel Cuypers analyse etableres Muḥammad gjennom kapitlets innhold og struktur som en parallell til Mūsā, med en ny lovgivning og norm knyttet opp til den opprinnelige pakten (Cuypers 2009:86), og vokabular og motiver tas opp igjen på ulike steder i kapitlet og danner en rekke underordnede strukturer. Teksten etablerer i tillegg til demarkerende linjer overfor jøder og kristne også en overgripende og universell etikk. I 5:48 handler denne etikken om at hvert samfunn eller gruppe (*umma*) er gitt sin *shir'a*:

li-kullin ja ‘alnā minkum shir’ atan wa-minhājan (‘til hver av dere er gitt en *shir’ a* og en *minhāj’*).

Mens det ubestemte entallssubstantivet *shir’ a* er i 5:48 knyttet til et flertallspronomen (*-kum*) og har en implisitt flertallsreferanse, er det ubestemte entallssubstantivet *sharī’ a* i 45:18 direkte knyttet til et singulært ‘du’ (*-ka*) og peker på en partikulær størrelse: *ja ‘alnāka ‘alā sharī’ atin mina l-amri* (‘vi satte deg på en *sharī’ atin mina l-amri*). Det angis heller ikke her noen spesifikk historisk foranledning (*sabab al-nuzūl*), men kapittelet som helhet plasseres i relativt sen mekkatid. Også dette kapittelet har en viss demarkerende tone. I de umiddelbart foregående versene 45:16–17 beskrives det hvordan Banū Isrā‘il kom opp i indre strid om den åpenbaringen de hadde fått, og i vers 18, er det tekstens du, Muḥammad, som får det avgjørende oppdraget å følge den gitte *sharī’ a*. Tematisk kan kapittelet sies å bevege seg omkring tegnene (*āyāt*) på guddommelig allmakt og visdom så vel i naturen som i innsikt og veiledning, og rammen om 45:18 settes av begrepet *hūdā* (‘veiledning’), som både i vers 11 og 23 med det påpekende pronomenet *hādihā* (‘den’) knyttes selvrefererende til Koranen.

Shir’ a, sharī’ a og dīn

Det er flere sentrale ord og uttrykk i disse versene, men jeg trekker her frem det som har umiddelbar relevans for hvordan man kan forstå *shir’ a* og *sharī’ a*. I 5:48 er *shir’ a* sammenstilt med *minhāj*, og ifølge al-Ṭabari (d. 923) forklarte den tidlige eksegeten Qatāda (d. 735) henholdsvis *shir’ a* med *sabīl* (‘fremferd’) og *minhāj* (‘metode’) med *sunna* (‘praksis’). Identiske forklaringer angis av flere av al-Ṭabarī’s kilder, som Ibn ‘Abbās (d. 687), al-Suddī (d. 745) og Mujāhid (d. før 722). Hva angår eventuelle nyanseforskjeller eller referanseforskjeller mellom *shir’ a* og *sharī’ a* slik de opptrer i koranteksten, oppsummerer al-Ṭabarī de tidlige eksegetenes forklaringer og viser til at Abū Ja‘far (d. 747) fremholdt at *shir’ a* og *sharī’ a* brukes synonymt (al-Ṭabarī 2009:4:609, 11:258). Qatāda sidestilte dem også konseptuelt og påpekte i henhold til al-Ṭabarī at mens hver av åpenbaringene, *al-tawrāt*, *al-injīl* og *al-qur’ ān*, inneholder sin *sharī’ a*, er *al-dīn* felles mellom dem. Mens *sharī’ a* her knyttes til normative kategorier som *ḥalāl* og *ḥarām* (‘tillatt’ og ‘forbudt’), knyttes *dīn* til teologisk-moralske kategorier som *tawḥīd* og *ikhhlās* (‘guddom-

melig enhet' og 'oppriktighet') (al-Ṭabarī 2009:4:609–612). Imidlertid er også *dīn* flertydig i koranteksten, og viser til en rekke ulike betydninger, som 'konfesjon', 'tradisjon', 'oppgjør', 'lydighet', 'lønn' (al-' Askarī 2007:217–218).

I 45:18 lar al-Ṭabarī *minhāj*, som i 5:48 var sammenstilt med *shir'a*, forklare *sharī'atin min al-amr* sammen med *sunna* og *ṭarīqa* (henholdsvis 'vei' og 'måte'). Ordet *amr* er utpreget mangetydig og har et semantisk spekter med opp mot 20 forskjellige betydningsnyanser, som spenner fra det generelle 'sak' via 'myndighet' til 'instruks' og 'ordre' (al-' Askarī 2007:71–75). al-Ṭabarī refererer til Ibn 'Abbās' som forklarte *sharī'a* med veiledning (*hūdā*) og klargjøring (*bayyina*), men han refererer også til Qatādas forklaring om at *sharī'a* relaterer seg til normative kategorier som pålegg (*farā'id*), grenser (*ḥudūd*), instruks (*amr*) og forbud (*nahy*). Ibn Zayd (d. 798) på sin side sidestiller *sharī'a* med *al-dīn*, som teksten angir fastsatt for tekstens du-person Muḥammad, på samme måte som for de navngitte tidligere profeter Nūḥ, Ibrāhīm, Mūsā og 'Isā. al-Ṭabarī viser til autoriteter som Qatāda, al-Suddī og Mujāhid for forklaringen at alle disse profetenes *dīn* er én og samme, og Qatāda forklarer igjen med de normative kategoriene *ḥalāl* og *ḥarām* (al-Ṭabarī 2009:11:134). Det er uenighet blant al-Ṭabarīs kilder om *sharī'a* og *dīn* er fullstendig overlappende, eller om *sharī'a* er underordnet *dīn* og spesifikt for de ulike åpenbaringene. I 42:21 er det imidlertid noe som forsøkes definert som *dīn* uten å ha blitt gitt guddommelig sanksjon (al-Ṭabarī 2009:11:141).

Verbet *shara'a*

Endelig opptrer det rotrelaterte verbet *shara'a* to ganger i kapittel 42, og her er det stilt sammen med *al-dīn* i en bestemt form som både kan referere til noe generisk og noe partikulært. Dette kapittelet, som også er fra sen mekkatid, omhandler noe av den samme tematikken som kapittel 45, med Guds tegn i naturen og Guds tegn i åpenbaringen. I 42:13 og 42:21 finner vi verbet *shara'a* i de parallelle, men ikke identiske setningene *shara'a lakum mina l-dīn* og *shara'ū lahum mina l-dīn*. Både verbets subjekt og indirekte objekt er forskjellig i de to setningene. I den første setningen står verbets subjekt i tredje person entall, med Gud som den implisitt handlende overfor andrepersonspronomenet *kum* ('dere' – 'han *shar'a* for dere'). Setningen

har et positivt fortegn og identifiserer det guddommelige budskapet gitt til Muḥammad med budskap som tidligere var gitt til profetene Nūḥ, Ibrāhīm, Mūsā og ‘Isā, men som kan være vanskelig å leve opp til for *al-mushrikīn* ('de som deler', altså de som tillegger noen andre enn Gud del i Guds allmakt). Setningen i 42:21 har negativt fortegn, og her tas uttrykket *mushrikūn* opp igjen i verbets eksplisitte subjekt, flertallsordet *shurakā* ('de som tar del', altså Guds tillagte partnere). Det indirekte objektet er et tredjepersonspronomen ('dem' *hum*) som muligens refererer til *mushrikūn* i den tidligere passasjen. Setningen uttrykker misbilligelse over at noen (*mushrikūn*) lar andre (*shurakā*) pålegge seg forordninger (*shara ‘ū lahum mina l-dīn*) som ikke er guddommelig sanksjonert (*mā lam ya’ dhan bihi llāhu*).

Hvis vi legger al-Ṭabarīs begrepsavklaringer til grunn, kan vi slå fast at de koranske *shir‘* og *sharī‘a* eller verbet *shara‘a* ikke fikk en klar referanse eller et avgrenset bruksområde før tidlig på 900-tallet. De opptrer som synonyme og deres semantiske referanser er knyttet til vei, metode og praksis, samtidig som deres kontekstuelle referanser i Koranen er knyttet til guddommelig åpenbaring, veiledning og bedømmelser. De inngår i et begrepsmessig felt sentrert omkring autoritet og normativitet, som inkluderer flertydige ord som *ḥukm*, *amr* og *dīn*.

Leksem og teknisk term

De arabiske leksemene *sharī‘a* og *shar‘* er koranske, men som vi har sett kan de vanskelig forstås som tekniske termer i Koranen, og det er ikke avklart nøyaktig når de befestet seg som det. I det leksikografiske verket *Lisān al-‘arab* som akkumulerte store deler av den leksikografiske og terminologiske litteraturen frem til slutten av 1200-tallet, forklares verbalnomenet *sharī‘a* semantisk som «et sted hvor drikkevann finnes», «en vei dit hvor drikkevann finnes» eller «det å lede noen dit drikkevann finnes» (Ibn Manẓūr 1302h:10:40–41). Terminologisk forklares *sharī‘a* og *shir‘a* som synonyme substantiver som viser til bestemte praksiser, som faste, bønn, pilegrimsreise, skatt, ekteskap og «all annen rettvise handling» forordnet av Gud. De koranske leksemene har her fått bestemt form: *sharī‘a* blir til *al-sharī‘a*, underforstått *sharī‘at al-islām*, som primært er forstått som åpenbart lov i betydningen et moralsk imperativ og en juridisk metode og praksis.

I den førmoderne litteraturen ble termene brukt i en rekke sammenhenger, inkludert, men ikke begrenset til teologisk fundert juss. I henhold til Wilfred Cantwell Smith opptrer verken *sharīʿa* eller *shirʿa* særlig frekvent i den tidlige litteraturen, og mer i betydningen individuelt moralsk ansvar enn i betydningen legalitet. Smith pekte også på at *sharīʿa* og *shirʿa* ikke nødvendigvis var overlappende i all bruk (Smith 1965). Norman Calder viser at bruken ikke var begrenset til islamsk tenkning, og at begrepet finnes i korresponderende mening i arabisk-språklig jødisk og kristen litteratur, og dessuten i sammenhenger hvor det teologiske ikke er førende (Calder and Hooker 2022). Denne mangfoldige bruken gjør seg også gjeldende i vår tids arabisk.

I sitt tidligmoderne begrepsleksikon peker Muḥammad ʿAlī al-Tahānawī (d. 1745?) på at begrepet knyttes til normer (*aḥkām*) og handlemåter (*kayfiyyat ʿamal*), men også til *dīn* og konfesjon (*milla*) (al-Tahānawī 1996:1:1018–1019). Gjennom 1800- og 1900-tallet ble forståelsen av *al-sharīʿa* utfordret av nye rettsvitenskapelige ideer og særlig ideer om kodifisert nasjonallovgivning, men forståelsen tok også opp i seg slike ideer (Hallaq 2009). I denne perioden treffer man gjerne på den adjektiviserte formen *al-sharīʿa al-islāmiyya*, som knytter begrepet både deskriptivt og normativt til en bestemt tradisjon. Som innlånt teknisk term blir koblingen mellom lov og den bestemte tradisjonen og religionen så entydig at den nærmere bestemmelsen blir overflødig, og lånordet i europeiske språk får simpelthen kortformen sharia.

Lånord og nøkkelbegrep

Lånord får gjerne en referensiell funksjon som er preget av det Smith kaller en reifiserende prosess (Smith 1991:85): Innholdet beveger seg fra å betegne noe delvis abstrakt og flertydig i én språklig og begrepshistorisk sammenheng til å referere til et mer konkret og entydig objekt i en annen. Samtidig vil ordets ekspressive funksjon i ulike målspråk være mangfoldig i den forstand at ordet har ulike kontekstuelle, verdirelaterte konnotasjoner i ulike sammenhenger, og dette kan dreie seg både om kulturelt bestemte konnotasjoner og individbestemte assosiasjoner. Begrepet inngår altså i mangefasetterte nettverk av ulike betydninger og historier også i de ulike språkene hvor de tas i bruk

eller gjengis, og lånordet sharia har implikasjoner som i like stor grad hentes fra målspråket som fra det semantiske innholdet og bruken i kildepråket.

I en diskusjon om oversettelsene av det arabiske *sharī'a* betegner Lena Salaymeh bruken av lånordet sharia som en ikke-oversettelse som hviler på en påstand om uoversettbarhet (Salaymeh 2021:6). Selv foretrekker Salaymeh å oversette *sharī'a* med «Islamic law». Hun hevder at bruken av lånordet sharia i engelskspråklig litteratur innebærer den grunnleggende betydningen «religious law», som bekrefter et koloniale meningsystem innenfor et rammeverk av sekularisme, stat og lov som nødvendigvis medfører en villedende forståelse. På den andre siden mener hun at å erstatte lovbegrepet med termer som norm eller etikk vil redusere selve lovbegrepet til en sekulær størrelse, i motsetning til lov i rettsfilosofisk forstand som både inkluderer statlig og ikke-statlig regulering. Mot påstanden om ikke-oversettelse vil jeg hevde at enhver gjengivelse i en målspråksammenheng, også innlån, innebærer en form for oversettelse, som nødvendigvis innebærer endring, både formmessig og innholdsmessig. Det dreier det seg ikke bare om et menings-*tap*, men også om at mening *tilføres*, og også den tilførte meningen er farget av målspråkets konvensjoner og diskurser, konkrete semantiske ekstensjoner eller handler om mer diffuse meningstilføringer som verdiladning og nyansering.

Diskusjonene de siste tiårene viser et mangfoldig bilde av sharia som begrep, diskurs og fenomen. Det er knyttet til lovregulerte forhold mellom stat og individ, så vel som alle typer moralske, sosiale og rituelle forhold, og det er et begrep som mange aktører ønsker definisjonsmakt over (Amanat og Griffel 2007, Berger 2013). Sharia må derfor ikke bare forstås som et sentralt begrep innenfor islamsk tradisjon og tenkning, men som et nøkkelbegrep slik Reinhart Koselleck bruker denne termen (Koselleck 2002). Den analytiske kategorien nøkkelbegrep viser i Kosellecks forstand til begreper som har avgjørende betydning for sosiokulturell forståelse og selvforståelse, men som ikke desto mindre er elastiske og omstridte, uten noen fast og entydig referanse. Mange aktører vil fremme sine definisjoner av slike begreper, for deskriptive eller normative formål. Ulike interesser kan ønske å ta eierskap til dem, og både selve begrepene og kivingen om eierskapet til dem kan fungere både motiverende og ha polemisk, ideologisk og/eller politisk potensial.

Øversettelse

Enhver tekstfortolker står overfor dilemmaer om hvordan forholde seg til begreper som står sentralt i en tradisjon og som samtidig er omdiskutert og mangetydig. For en øversetter er problemet akutt, og rommet for forhandlinger og diskusjon er lite. Ulike øversettelsesstrategier tas i bruk, her systematisert etter Vladimir Ivir (1987). En mulig strategi er å nettopp gjengi originalens leksem som et lånord, enten markert med for eksempel translitterering i kursiv (*sharī'a*) eller gjengitt som et inkorporert lån med en mer eller mindre etablert lokal skrivemåte (sharia). En annen strategi er å gjengi hele eller deler av det semantiske innholdet, gjerne med utgangspunkt i etymologisk opphav og betydning, for eksempel 'vei'. I det man kan kalle en terminologisk strategi gjengis ordet med en mer eller mindre teknisk term i målspråket, som 'lov' eller 'norm', eventuelt med et forklarende tillegg. Endelig er en mulig strategi å danne et helt nytt ord i målspråket, kanskje satt sammen av allerede kjente ord. I tillegg vil noen øversettere legge vekt på rotkonsistent eller leksemkonsistent gjengivelse gjennom hele teksten, mens andre legger språkets flertydighet til grunn og tolker de enkelte leksemene og forekomstene i lys av den litterære konteksten. Endelig kan også øversetteren ha som en del av sin strategi å kommentere både kildeteksten og sine øversettelsesvalg i noter eller andre former for omkringliggende paratekst.

Konsonantrotten *sh-r-* i koranøversettelser

Mitt utvalg koranøversettelser i denne artikkelen rommer ti utgivelser fordelt på de tre skandinaviske språkene svensk, dansk og norsk. Den første komplette koranøversettelsen til svensk forelå i 1843, men de skandinaviske øversettelsene står i en europeisk tradisjon som strekker seg mye lengre tilbake i tid. Den skandinaviske øversettelseshistorikken rommer minst 16 fullstendige, publiserte øversettelser og omtrent et tilsvarende antall ufullstendige, publiserte, i tillegg til et antall upubliserte. Dessuten finner vi øversettelser som opptrer i andre verk og sammenhenger, og stadig nye bidrag kommer til. Alle disse øversettelsene presenterer Koranen som en historisk og/eller teologisk grunntekst, flere oppgir den arabiske koranteksten som sin kildetekst, og noen redegjør for en bestemt tolkning

som legges til grunn. Jeg har tidligere vist hvordan disse oversettelsene er preget av ulike motivasjoner og institusjonelle forankringer, oversettelsesstrategier og tolkninger (Eggen 2016, Eggen 2017, Eggen 2019), og utvalget i denne artikkelen gir et representativt bilde av mangfoldet i denne historien.

Utvalget består i seks historiske oversettere: Johan Fredrik Sebastian Crusenstolpe (1801–1882), Carl Johannes Tornberg (1807–1877), Karl Vilhelm Zetterstéen (1866–1953), Abdus Salam (Svend Åge) Madsen (1928–2007), Einar Berg (1921–1995) og Muhammed Knut Bernström (1919–2009), og fire nåtidige oversettere: Ellen Wulff, et oversetterkollektiv ved Islamic Cultural Centre Norway (heretter ICC), et oversetterkollektiv ved Minhaj-ul-Quran representert ved bevegelsens leder Tahir-ul-Qadri og Abdullah Simsek med samarbeidspartnere.¹ Med unntak av Crusenstolpe 1843 og Tornberg 1874 er oversettelsene i bruk i dag, men å undersøke den faktiske bruken ligger utenfor denne artikkelens ramme. Mitt anliggende er å identifisere de oversettelsesstrategiene og tolkningene vi finner i de aktuelle tekstutsnittene,² og jeg vil i den påfølgende analysen også peke på relevante trekk i den omkringliggende oversatte teksten.

1 Jeg har lagt førsteutgaven av disse oversettelsene til grunn. Det er så vidt jeg har kunnet fastslå ikke gjort revideringer i de aktuelle tekststedene i nyere utgaver.

2 Tall i skarpe klammer viser til versetelling som ikke følger Hafslesingen/Kairo-utgaven.

| | | | |
|--|---|--|--|
| | 5:48 utsnitt [...] <i>li-kullin ja‘alnā minkum shir‘atan wa-minhājan [...]</i> | 42:13 og 42:21 utsnitt <i>shara‘a lakum mina l-dīni mā waṣṣā bihi nūḥan wal-ladhīna awḥaynā ilayka wa-mā waṣṣaynā bihi ibrahī- ma wa-mūsā wa-‘isā an aqīmū l-dīna [...] am lakum shurakā’ shara‘ū lahum mina l-dīni mā lam ya’dhan bihi llāhu</i> | 45:18 utsnitt <i>thumma ja‘alnākā ‘alā sharī‘atin mina l-amri [...]</i> |
|--|---|--|--|

| | | | |
|-------------------|--|---|---|
| Crusenstolpe 1843 | [t]ill hvarje läras bekännare ibland eder hafva vi gifvit en lag och en bred väg. [52] | Han har stadgat för eder den lära Han föreskref Noach, och som vi uppenbarat till dig, och hvilken vi föreskrefvo Abraham och Mose och Jesus [...] Hafva de väl afgudar, hvilka föreskrifva dem en gudelära som Gud ej tillåtit? [11, 20] | Därefter förordnade vi dig att meddela lag i saken. [17] |
| Tornberg 1874 | För hvar och en af Eder hafva vi utstakat en egen bana och en väg. [52] | Han har föreskrivit Eder den lära som han ålade Noach och som Han har uppenbarat för dig. Densamma har Han ock ålagt Abraham, Moses och Jesus [...] Hafva de då avgudar, som föreskrivit dem en religion, hvilken Gud ej tillåter? [11, 20] | Sedan hafva vi ställt dig på spåret af vår plan [17] |
| Zetterstéen 1917 | Var och en av eder hava vi givit en norm och en väg. [52] | Han har föreskrivit eder samma religion, som han ålagt Noa, som vi uppenbarat för dig, och som vi ålagt Abraham, Mose och Jesus [...] Eller hava de vederlikar, som föreskriva dem en religion, som Gud ej tillstätt? [11, 20] | Sedan hava vi låtit dig intaga en klar ståndpunkt i saken, [17] |
| Madsen 1967 | For hver af jer har Vi foreskrevet en lov og en klar vej. [49] | Han har forordnet for jer den religion, som Han (også) pålagde | Derefter anbragte Vi dig (Muhammad) på en (ny) lov, hvad |

| | | | |
|----------------|--|---|---|
| | | Noa, og som Han (nu) har åbenbaret dig, og som Han (også) pålagde Abraham og Moses og Jesus [...] Har de medguder som i deres religion har forordnet for dem hvad Allah ikke har tilladt? [14, 22] | herredømmet angik. [19] |
| Berg 1980 | Hver og en har Vi gitt en norm og en praksis! | Han har fastsatt for dere som religion det Han bestemte for Noa, det Vi har åpenbart deg, og det Vi bestemte for Abraham og Moses, og Jesus [...] Er det så at de har medguder som har bestemt for dem en religion som Gud ikke har tillatt? [11 og 20] | Så satte Vi deg på Ordningens rette vei, - så følg den. [17] |
| Bernström 1998 | För var och en av er har Vi fastställt en lag och en levnadsregel. | Han har föreskrivit för er samma [regel för] tron som Han anbefalldes Noa - detta har Vi uppenbarat för dig [Muhammad] - och som Vi anbefalldes Abraham och Moses och Jesus, [...] Har de [satt upp] medhjälpare till [Gud], som utan Guds tillstånd har utfärdat föreskrifter för dem på religionens område? | Därefter har Vi visat dig [Muhammad] en väg till förverkligandet [av trons] syfte |

| | | | |
|---------------------|---|--|---|
| Wulff 2006 | For hver og en af jer har Vi sat en retning og en vej. | Til religion har Han forordnet jer det, som Han pålagde Noah; det, som Vi har åbenbaret for dig, og som Vi pålagde Abraham, Moses og Jesus [...] Eller har de nogen, som de sætter ved Guds side, der inden for religionen forordner dem noget, som Gud ikke tillader? | Derpå satte Vi dig på en bestemt vej angående sagen, så følg den! |
| ICC 2009 | For hver av dere har Vi gitt en lov og en levemåte. | Han har foreskrevet for dere samme religion som Han påla Noah, og som Vi nå åpenbarer for deg, (Muhammad,) og som Han påla Ibrahim, Mosa og Isa [...] Har de noen medguder som har vist dem en vei angående troen som Allah ikke har godkjent? | Og så satte Vi deg (Profet) på en klar vei når det gjelder religionen. |
| Tahir-ul-Qadri 2012 | For enhver av dere har Vi skapt atskilt lov og en vidstrakt vei for å handle. | Han har ettertrykkelig forordnet for dere den samme levemåten (religionens) vei som Han befalte Noah, og den som Vi har åpenbart for deg, og den Vi befalte Abraham og Moses og Jesus [...] Er det noen likestilt (med Allah) som har besluttet en slik vei av levemåte (religion) for dem som Allah ikke har befalt om? | Deretter satte Vi deg på den åpne veien (islamske loven) til levemåten (religionen), så fortsett å følge den veien, |

| | | | |
|-------------|---|---|--|
| Simsek 2014 | [...] Til hver eneste av jer har Vi givet en lov, | Han har tydeliggjort det af religionen, som Han befalede Nuh; det, som Vi har åbenbaret for dig, og som Vi befalede Ibrahim, Musa og Isa [...] Eller har de partnere, der for dem til religionens veje føjer ting, som Allah ikke har givet nogen tilladelse til? | Derefter satte Vi dig på en åben vej på Vor befaling, få følg den vej. |
|-------------|---|---|--|

Dominerende oversettelsesstrategier

Det første vi kan merke oss er at ingen av oversetterne gjengir de aktuelle leksemene med noen form for arabisk innlån, og det er heller ingen som har gått for den mest radikale løsningen å danne nyord. Ingen har valgt fullstendig rotkonsistent eller leksemkonsistent gjengivelse, men oversettelsene viser ulik grad av semantisk avstand og variasjon. De to dominerende oversettelsesstrategiene på tvers av oversettere og tekststeder er å gjengi et semantisk grunninnhold knyttet til «vei» eller et terminologisk relatert innhold knyttet til det juridiske domenet, og disse kombineres på ulike vis.

I 5:48 finner vi flest forekomster av en terminologisk gjengivelse av leksemet *shir'a* «lov» (Crusenstolpe, Madsen, Bernström, Tahir-ul-Qadri, ICC, Simsek) eller «norm» (Zetterstéen, Berg). Tornberg og Wulff har her valgt å gjengi en form for semantisk grunninnhold med «bana» og «retning». For ordet *shari'a* i 45:18 er det tvert imot flest gjengivelser av det semantiske grunninnholdet «vei», mens Crusenstolpe og Madsen også her velger termen «lag» og «lov», og Zetterstéen presenterer en semantisk ekstensjon med forklarende tillegg «klar standpunkt».

Verbet *shara'a* i 42:13 og 42:21 er i ett tilfelle oversatt med en utvidelse som gjengir en semantisk grunnbetydning («vist dem en vei», ICC), og i et annet tilfelle med en forklarende utvidelse «til religionens veje føjer ting» (Simsek), hvor ordet med den semantiske grunnbetydningen «vej» er knyttet til substantivet *din*. De øvrige oversetterne har valgt ulike varianter av en semantisk

ekstensjon av verbets grunnbetydning, som har tatt farge av en terminologisk bruk og viser ulike former for normering: «stad-gat», «föreskrivit», «forordnet», «fastsatt», «bestemt», «besluttet».

Øversettelsene i kronologisk perspektiv

Den aller tidligste koranoversetteren Crusenstolpe (1843) tolker alle tre tekststeder inn i et juridisk domene, og både *shir'a* og *shari'a* oversettes som «lag». Også *al-tawrāt* ovenfor i 5:48 er her gjengitt som «Lagen» og forklart i en note som «Mose lag», mens *al-injil* er gjengitt som «Evangelium», *al-kitāb* som «Boken» forklart i note som Koranen og *mina l-kitāb* som «af Skrifterna». I 42:13 og 42:21 er verbet *shara'a* tolket som et normerende «stad-gat» mens ordet *dīn* er oversatt som henholdsvis «lära» og «gudalära». Det dannes en parallell mellom Toraen som lov og Koranen som lov. Dette kan henge sammen med forestillinger om jødedom og islam som «lovreligioner», som er en lang europeisk tradisjon vi blant annet finner uttrykk for i en av de øversettelsene Crusenstolpe konfererte med, George Sale (1697–1736) (Sale 1734:89). Det ser imidlertid ut til at lov her skal forstås i en mer generell og filosofisk forstand.

I Törnbergs utgivelse fra 1874 finner vi en helling mot å gjengi det semantiske grunninnholdet med substantivene «bana» og «spår», mens verbene gjengis med det normative innholdet «föreskrivit». I overensstemmelse med den historisk-filologiske tradisjonen Törnberg sto i, plasseres koranteksten historisk gjennom en lang innledning om Muḥammad og gjennom å inkludere og forklare mange arabiske innlån i teksten. Imidlertid er ikke *shari'a* blant disse innlånene. Ordet lov er fraværende og Törnberg gjengir *al-Tawrāt* som et egennavn «Torâ», og dermed får teksten et mindre nomistisk preg enn hos Crusenstolpe.

Zetterstéen oppgir i sin introduksjon fra 1917 å ha hentet inspirasjon fra sine svenske forgjengere, men han plasserer seg også i en europeisk filologisk og historisk-kritisk tradisjon. I denne øversettelsen er det omtrent ikke brukt arabiske innlån i målteksten, samtidig som kildeteksten er tydelig plassert i sin historiske sammenheng. I likhet med Törnberg presenterer Zetterstéen en innledning om Muḥammad, men i tillegg presenterer han også tekstens historiske utvikling slik blant andre Theodor Nöldeke (1836–1930) utla den. Her vektlegges at stil og te-

matikk endres gjennom tekstens historie, fra poetisk og teologisk orienterte eldre deler til mer juridisk og polemisk orientert i de yngre kapitlene (Zetterstéen 1917:xxv). Det er muligens på denne bakgrunnen at Zetterstéen differensierer mellom *sharīʿa* som «en klar ståndpunkt» i det kronologisk tidligste verset 45:18, mens han gjengir *shirʿa* i det senere 5:48 med et halvt terminologisk «norm». På den andre siden er verbene også i de tidlige 42:13 og 42:21 gjengitt med betydningen «föreskriva» og *dīn* er oversatt med «religion», begge termer snarere enn semantisk grunnbetydninger.

I 1967 utkom Madsens komplette danske oversettelse, og her finner vi en ny kombinasjon av løsninger med de leksemkonsistente gjengivelsene «lov» for både *shirʿa* og *sharīʿa*, og med den konseptuelt nærliggende gjengivelsen «forordne» for *sharaʿa*. Teksten fremstår her som en synkron helhet med et vokabular assosiert med et juridisk domene, snarere enn at den angir en historisk utvikling i teksten slik det antydningvis fremsto hos Zetterstéen. I den kronologisk tidligste, litterært seneste teksten i 45:18 angir Madsen med forklarende parenteser at teksten henvender seg *til* Muḥammad og *med* en ny lov, og *amr* tolkes markert som «herredømmet». Tolkningen følges opp i 5:48 med «lov», men her er riktignok *minhāj* gjengitt med det mindre markerte «vej». I 42:13 går det så frem av oversettelsen at det normerende «forordningen» gjelder for en tidsoverskridende religion, felles for alle profetene: «Han har forordnet for jer den religion, som Han (også) pålagde Noa, og som Han (nu) har åpenbaret dig, og som Han (også) pålagde Abraham og Moses og Jesus.»

Bergs komplette norske oversettelse fra 1980 har en lignende løsning som Zetterstéen. I 45:18 er *sharīʿatin mina l-amr* gjengitt semantisk med et tillegg: «Ordningsens rette vei», mens *shirʿa* i 5:48 er gjengitt halvt terminologisk som «norm» og *minhāj* som «praksis». Her er også *al-tawrāt* i 5:44 gjengitt som «Loven» mens *al-injīl* er gjengitt «Evangeliet» (5:46). Dette skaper en lignende dynamikk som hos Crusenstolpe, hvor jødedom og islam tydelig blir begrepsfestet som lovreligioner. Imidlertid har ordet norm også en mindre teknisk betydning i alminnelig språkbruk, og dessuten bes «Evangeliets folk dømme ved det Gud deri har åpenbart» (5:47), så forskjellen mellom de ulike religiøse tradisjonene fremstår ikke som kategorisk.

Bernströms oversettelse fra 1989 skiller seg ut fra de øvrige, først og fremst med flere forklarende og fortolkende tillegg i tek-

sten plassert i skarpe klammer, og dernest med en omfattende paratekst i form av noter og essays. Notene følger i stor grad noteapparatet i Muhammad Asads engelske koranoversettelse fra 1980. Bernström angir i sin innledning at han forsøker å gjengi en opprinnelig betydning og har valgt å i hovedsak legge vekten på det semantiske innholdet snarere enn på terminologisk betydning (Bernström 1989:VIII). På samme måte som Zetterstéen og Berg skiller Bernström imidlertid mellom en generell semantisk oversettelse «väg till förverkligandet [av trons] syfte» i 45:18 og en terminologisk oversettelse «lag» i 5:48, men uten at dette gjenspeiler en historisk utvikling i teksten. Til 45:18 hører en note som forklarer at den semantiske meningen «väg till ett vattningsställe [...] eftersom vatten är oundgängligt för allt organiskt liv», med tiden har kommet til å betegne «ett 'system av lagar' både på det moraliska planet och i det praktiska livet» (Bernström 1998:732, note 17). Til 5:48 forklarer Bernström i en note at begrepet *shir'a* og dermed oversettelsen «lag» må forstås i betydningen «det för ett samfunds sociala och andliga välfärd nödvändiga systemet av lagar» (Bernström 1998:146, note 65).

I 42:13 og 42:21 påpeker Bernström i en forklarende oversettelse at det dreier seg om å foreskrive «[den sanna] trons [prinsiper]», og han oversetter her *dīn* som «tro». I en note heter det at i denne sammenhengen må *dīn* forstås i betydningen «de andliga och moraliska principerna i alla uppenbarade religioner». Dette står i motsetning til det klassiske *mufassirūn* som al-Zamakhsharī, al-Rāzī og Ibn Kathīr forstår som de «religiösa lagar – som uppvisar väsensskillnader i varje nytt religiöst system» (Bernström 1998:706, note 14). I Bernströms oversettelse postuleres dermed et skille mellom det overgripende *dīn* og det spesifikke *sharī'a*, og han omtaler dette som den «ekumeniska enheten mellan alla religioner som baseras på tron på den Ende Guden», og dette økumeniske anliggendet fremstår som viktig i hans tolkning. Når det kommer til 42:21, anvendes imidlertid termen religion generisk: «på religionens område», så de illegitime forskriftene det her henvises til settes inn i en mer systemisk eller institusjonell ramme.

I sin oversettelse fra 2006 angir Wulff en ambisjon om å anvende en mest mulig semantisk orientert oversettelsesstrategi. I likhet med Bernström forklarer Wulff i sin innledning at hun har lagt vekt på å gjengi ordenes opprinnelige betydning og ikke de institusjonaliserende betydningene de etter hvert kom til å få (Wulff 2006:11). Her resulterer dette i de åpne og mangetydige

oversettelsene «en retning og en vej» (5:48), «en bestemt vej angående saken» (45:18) og «forordner» innen religionen (42:13 og 42:21). Oversettelsen er verken fulgt av noter eller av forklarende tillegg i den løpende teksten. Ikke desto mindre har også det danske målspråket i oversettelsen visse institusjonaliserende betydninger, og i kapittel 42 er altså *dīn* gjengitt terminologiserende med «religion», til forskjell fra det overgripende religionsbegrepet vi så hos Bernström. Wulff angir denne religionen mer spesifikt gjennom grammatiske midler, med en bevegelse fra ubestemt til bestemt substantivform. I vers 13: «Til religion har Han forordnet jer [...] Ret jer etter religionen», og deretter i vers 21: «inden for religionen».

Norsk Muslimske Kunst og Kultur Forenings oversettelse fra 2012, som er tillagt Minhaj-ul-Quran-bevegelsens internasjonale leder Tahir-ul-Qadri, men utført av en gruppe under den lokale norske lederen Aqil Qadir (Eggen 2019:73), er en tolkende oversettelse som tar utgangspunkt i Tahir-ul-Qadris utlegning på urdu og engelsk. Her er tolkende elementer inkludert i parenteser i løpende tekst, og i 45:18 er *sharīʿatin mina l-amr* oversatt og utlagt som «den åpne veien (islamske loven) til levemåten (religionen)». Lovbegrepet i sin helt spesifikke form den «islamske loven» introduseres, samtidig som *amr* er tolket synonymt med *dīn*, slik det forklares i en ordliste. I 5:48 oversettes *shirʿatan wa-minhājan* med «atskilt lov og en vidstrakt vei for å handle», og i fortsettelsen av verset lyder den forklarende oversettelsen: «Og hvis Allah hadde villet, kunne Han ha gjort dere alle til ett samfunn (enige om samme lov), men Han ønsker å teste dere ved disse (ulike bud) som Han har gitt dere (passende for deres tilstand).» I denne oversettelsen både oversettes og forklares i tillegg leksemet *al-maʿrūf* ofte med ordet «lov» og uttrykket «den islamske loven» (se eksempler i 2:178, 232–5, 4:3, 25, 176, 6:51, 24:53). «Loven» utgjør her et tydelig demarkerende trekk og et definerende trekk for et samfunn, og dette forsterkes ytterligere med det ikke-koranske adjektivet «islamsk».

I Islamic Cultural Centers kollektive oversettelse, påbegynt i 2009 og fremdeles løpende publisert på deres nettside og i papirutgave, er også strategien med terminologisk oversettelse av *shirʿa* i 5:48 fulgt: «For hver av dere har Vi gitt en lov og en levemåte», mens *sharīʿa* i 45:18 er oversatt semantisk og utvidet med «en klar vei» og *amr* terminologisk som «religion». Verbet *sharraʿa* i 42:13 og 42:21 er henholdsvis oversatt med «foreskrevet» og «vist en vei» i frasene «har foreskrevet for dere samme reli-

gion» og «har vist dem en vei angående troen», hvor *dīn* får betydningen «religion» og «troen». Her ser vi altså en kontekstuel tolket oversettelse som utnytter språkets polysemantikk.

En lignende strategi er fulgt i Simseks oversettelse fra 2014, men det finnes også noen avgjørende forskjeller her. I 5:48 er *shir'a* oversatt «lov», mens *minhāj* er ikke gjengitt, og det kan tyde på at ordene *shir'a* og *minhāj* oppfattes synonyme, slik vi så at det finnes en viss støtte for i den tidlige tolkningslitteraturen. I 45:18 er *thumma ja' alnākā 'alā shari' atin mina l-amr* oversatt som «Derefter satte Vi dig på en åben vej på Vor befaling». Det er ikke helt klart hvilken rolle tillegget «åben» er tiltenkt, mens «Vor» er en omskriving av den bestemte formen *al-amr* som tydeliggjør et handlende subjekt; at det er Guds *amr* som menes i teksten. Denne tolkningen innebærer tilsynelatende at Gud agerer på sin egen ordre.

Sharia som lov

I faglitteraturen er det nevnte lovreligionsbegrepet både befestet og diskutert, selv om det ikke alltid har vært knyttet direkte til shariabegrepet. Den danske orientalsen Johannes Pedersen skrev om islam i begynnelsen av 1920-årene at religionen måtte «under de nye Forhold blive en Lovreligion, som søgte at lægge alle Livets Forhold ind under en bestemt Norm», og fremholdt at på grunnlag av Koranen og overleveringen ble det etter hvert utformet et normativt system kalt *fiqh* (1924:179). I religionsforskningen ble «lovreligionene» jødedom og islam gjerne satt opp mot «frelsesreligionen» kristendommen. Også den norske religionshistorikeren Wilhelm Schencke påpekte en slik tendens til å «gi religionen et preg av det nomistiske, lovmessige, så den griper inn i og bestemmer livsførselen i alle detaljer» (1932:125). Han redegjorde for metodelæren så vel som for enkelte områder i det som han kaller pliktlæren, en islamsk lov, som han forklarte går under navnet *fiqh*. Schencke presenterte også en rekke andre arabiske termer i denne forbindelsen, men verken Pedersen eller Schencke anvender det translittererte lånordet *shari'a* eller det inkorporerte lånordet sharia. Dette kan se ut til å være et typisk trekk ved tidlige innføringer i islam i skandinaviske land. De populære oppslagsverkene *Salomonsens konversationsleksikon* og *Nordisk familjebok* har en rekke oppslagsord knyttet til islam, men sharia er verken oppslagsord

eller, så langt jeg kan se, nevnt i andre artikler.

Denne tendensen endrer seg fra 1970-tallet, og shariabegrepet inngår etter hvert i de skandinaviskspråklige nomenklaturene. «Hele det lovkompleks som har utkrystallisert seg med grunnlag først og fremst i Koranen, kalles *sharia*, islams hellige lov», heter det for eksempel i Håkon Strøms innføringsbok i religionshistorie for norsk videregående skole (1970:70). I sin innføringsbok om islam fra 1979 fremholdt islamologen Jan Hjärpe at *dīn* ofte blir betaktet som synonymt med *sharīʿa* og at sistnevnte ord «anvendes om de islamiske Lagen, livsmønsteret, i första hand, men också det förekommer i pluralis: de olika profeterna har var och en förmedlat sin religions *sharīʿa*» (1979:8). Hjärpe mente også her at det ikke var slik å forstå at sharia består i «några övergripande principer eller etiska grundregler, utan den är just de bestämda konkreta föreskrifterna i konkreta situationer» (1979:10).

Sharia har blitt et av standardbegrepene som tas opp i innføringsbøker og lærebøker, og dette følger muligens delvis av et fokus på shariabegrepet i revitaliseringsdiskursene i islamsk tenkning utover 1900-tallet. Frank Griffel viser hvordan en klassisk forståelse av sharia som kontekstuel forstått praksis og prosess endres når nye aktører, med bakgrunn i en juridisk tenkning basert på kodifisert lov, nærmer seg begrepet i den postkoloniale fasen (Amanat og Griffel 2007:8-16). Dette gjenspeiles også i en av de tidligste mer spesifikke innføringene på et skandinavisk språk, dosent i folkerett Bo Johnsons bok *Islamisk rätt: studier i den islamiska rätts- och samhällsordningen* (1975). Johnson gjengir her en enkel begrepsforståelse: «Sharīʿa-rätten – den oföränderliga heliga lagen – godtar ingen annan lag än den egna» (Johnson 1975:10). I henhold til Johnsons forståelse er det Koranen og sunna som utgjør «sharīʿa-rättan», mens de rettslige skolenes oppgave er å tolke denne retten.

Noen tiår senere dukker også det translittererte *sharīʿa* eller fullt innlemmede lånordet sharia opp i bok- og artikkeltitler, og begrepsforståelsen er her etablert som en standard øvelse. Det er særlig forholdet mellom begrepene *sharīʿa* og *fiqh* som tas opp til diskusjon. I sin innføringsbok om islamsk lov setter historikeren Knut Vikør ulike betydninger opp mot hverandre:

Noen, spesielt yngre muslimske teologar, bruker 'Sharīʿaen' om Guds vilje slike berre Gud kjenner han; ei abstrakt Gudslov som berre Han sjølv kjenner. [...] Det

er likevel vanligare å bruke Shari‘aen som namn på dei islamske lovreglane som vi faktisk ser i vårt jordeliv. Då skiller ein altså mellom det slik at Shari‘aen er sjølve lovreglane, i alle sine variasjoner og indre motsetningar, mens «fiqh» er vitskapen som er brukt til å utvinne desse reglane. (Vikør 2003:14)

Selv legger Vikør det han omtaler som den vanligere bruken til grunn for sin egen gjennomgang av rettstenkning og rettslig praksis i et historisk perspektiv. Også Jan Hjärpe skrev nesten 30 år etter sin generelle innføringsbok i islam en spesialisert innføringsbok i «islamisk rättstradition», med tittelen *Shari‘a: gudomlig lag i en värld i förändring*. Her tar han i tillegg til en historisk og teoretisk inngang også opp noen problemstillinger relevante for muslimer i Sverige og reflekterer over forholdet mellom begrepene *shari‘a* og *fiqh*, forstått som «guddommelig lov» og «jurisprudens» (Hjärpe 2014:9, oppr. utg. 2005). I sin begrepgjennomgang henviser Hjärpe til det koranske shariabegrepet og fremholder at ordet *shari‘a* ofte brukes synonymt med *fiqh*, men det

väsentligste elementet i ordets användning är just at beteckna idén om en lag med gudomlig sanktion en ‘väg’ som på grundval av gudomlig uppenbarelse kan leda fram till regler för hur man skal bete sig. (Hjärpe 2014:28)

Følgelig siterer han det som så vidt jeg kan se er hans egen oversettelse av 45:18: «Därefter har vi satt Dig på en väg (*shari‘a*) beträffande saken, så följ den och följ inte deras hugskott som inget vet!» (Hjärpe 2014:28). Her kombineres elementer fra Zetterstéen og Bernström, og selv om Hjärpe fremholder at hans eget anliggende ikke er å ta stilling i tolknings spørsmål (Hjärpe 2014:6), så er det nettopp det han, som enhver annen oversetter, gjør. Disse eksemplene viser hvordan definisjonsarbeidet i seg selv setter normative rammer for også deskriptivt orienterte fremstillinger.

Etiske og antropologiske vendinger

Lånordet *fiqh* er ikke inkorporert i de lokale vokabularene med egne ordboksinnførslar, og det er fremdeles å betrakte som tilhørende en faglig diskurs snarere enn en populær diskurs. Lånor-

det sharia er derimot i dag godt etablert i de skandinaviske språkene, i islamrelatert faglitteratur, skolebøker og avisdebatter, og i både sak- og skjønnlitteratur som mer eller mindre direkte tar for seg muslimeres liv i de skandinaviske landene. Lovbegrepet går igjen, men det tas også gjerne opp til diskusjon, slik Kari Vogt gjør: «Islam er en lovreligion, heter det. Dette betyr noe langt mer enn at muslimer er pålagt et stort antall praktiske regler og religiøse forordninger» (Vogt 2007:61). I denne sammenhengen settes et shariabegrep som refererer til konkrete regler opp mot en betydning i tråd med den såkalte etiske vendingen i shariaforståelser, som innebærer nyansering av forestillingen om sharia som et formalistisk og rigid normsystem i motsetning til et åpent og prosessuelt system (Ghaly 2017). Samtidig minner Griffel om at shariabegrepet forblir en referanse i muslimeres diskusjoner omkring normative spørsmål i videre forstand, gjerne omtalt som religionens etiske føringer (Amanat og Griffel 2007:1). Sharia er basert på grunnleggende verdier, heter det gjerne, og for eksempel legges ofte formålsvurderinger med klassiske begreper som *maqāsid al-sharīʿa* ('sharias formål') til grunn for å identifisere og diskutere sharias etiske karakter (Opwis 2021).

Shariabegrepet tas også i bruk i ulike stedlige verdidebatter og av aktører på alle sider av disse debattene. Meningsbrytningene omkring shariabegrepets betydning i skandinavisk sammenheng er ofte rammet inn av diskusjoner om de troendes syn på forholdet mellom sharia og demokrati. Se eksempler fra Sverige (Gardell 2010:135–145), Norge (Ishaq 2017:45–108) og Danmark (Petersen og Vinding 2020:253–269). Bushra Ishaq hevder i sin bok fra 2017 at den rådende forståelsen i offentlig debatt er at islam er uforenlig med frihet og et demokratisk samfunn, mens hun på sin side mener at sharia «i islam [er] definert som Guds ideelle og hellige lov» som muslimer med utgangspunkt i moralfilosofiske prinsipper, grenser og regler i hver enkelt situasjon må resonnerer og argumentere seg frem til, samtidig som denne menneskelige fortolkningen blir forvaltet av eksperter gjennom islams rettsvitenskap (*fiqh*) (Ishaq 2017:71–74). I en spørreundersøkelse finner hun at 31 prosent av muslimer i Norge oppgir at sharia er viktig for dem (Ishaq 2017:70). Det er imidlertid uklart hvilken shariaforståelse respondentene legger til grunn for sine svar, og dette illustrerer hvordan det stadig tilbakevendende definisjonsspørsmålet danner en uavklart premiss for fremstillinger og debatter.

Jesper Petersen og Niels Valdemar Vinding setter i sin bok *Sharia & samfund: islamisk ret, etik og praksis i Danmark* fra 2020 seg fore å undersøke hvordan sharia forstås og praktiseres i en dansk kontekst (Petersen og Vinding 2020:11–12). I tråd med sitt antropologiske perspektiv henter de eksempler fra moralske og sosiale, offentlige og private, juridiske og politiske sfærer, og i en innledende diskusjon om shariabegrepet legger de vekt på oversettelseskontekstens betydning. De peker ikke spesifikt på koranoversettelse, men fremholder at språknes ulike referanserammer resulterer i både meningstap og nye meninger som blir tillagt når «islamske begreper» oversettes til dansk. Når ordet «sharia bliver til islamsk lov» og defineres i relasjon til danske ord mister det sin opprinnelige betydning (Petersen og Vinding 2020:25). Dermed kan folk som ikke er spesialister på religion misforstå terminologien og forveksle sharia med lovgivning, mener forfatterne, som forklarer sharia som «et abstrakt begrep, der refererer til guddommelig åpenbarede anvisninger, det vil sige Guds lov» (Petersen og Vinding 2020:24). Den praktiske utledningen av sharia kaller de «islamisk jura», mens de påpeker at det underliggende arabiske ordet *fiqh* har det semantiske innholdet «indsigt» (Petersen og Vinding 2020:19). «Islamsk lov» forklarer de, i motsetning til for eksempel Lena Salaymeh over, som et moderne fenomen, en størrelse som oppsto i 1800-tallets nasjonalstater og som er lovttekster inspirert av «islamisk jura» (Petersen og Vinding 2020:23–25).

Ordet «lov» går igjen i Petersen og Vindings to uttrykk, men «Guds lov» og «islamisk lov» står i denne forståelsen innholdsmessig langt fra hverandre. Petersen og Vinding minner om at også lovbegrepet kan avkodes og vise til noe ikke-juridisk, med eksempler som naturlover og smaksdommer (Petersen og Vinding 2020:25), og man kunne trekke frem deres poetiske formulering «livets sti» som en mulig oversettelse (Petersen og Vinding 2020:100). Lovreligionsbegrepet utgjør også i deres fremstilling et underliggende premiss, men den jussen de tar for seg hviler først og fremst på intersubjektive oppfatninger om sharia som en «systematisering av islams lære om det gode liv», og denne hverdagsjussen identifiseres som islamsk etikk (Petersen og Vinding 2020:22, 49). Dette begrepet om hverdagsjuss skiller seg fra det lovreligionsbegrepet Wilhelm Schencke utla omtrent hundre år tidligere. Schencke fokuserte også på «livsførselen», men mens han fremholdt at denne livsførselen var definert og bestemt av religionen, er livsførselen i Petersen og Vindings

forståelse i tillegg med på å definere og bestemme religionen.

Et slikt etisk orientert, men også antropologisk og kontekst-sensitivt shariabegrep ligger til grunn for prosjektet *Dansk muslimsk manifest*, lansert i 2021 med podkastserien *Shariamanifestet* (www.danskmuslimskmanifest.dk/podcast-sharia-manifestet). Initiativtakerne forklarer valget av tittel med at sharia er et «kjernebegrep i islam» samtidig som det er både negativt ladet og misforstått, og man ønsker å undersøke begrepet, avklare misforståelser og skape en ny forståelse av sharia. Her er lovaspektet tonet helt ned. I manifestpunkt 37 heter det:

Sharia betyr 'vejen til kilden' og indbefatter muslimsk levevis, spiritualitet og etik. Det danske samfund udgør gunstige rammer for danske muslimer til at udleve deres religion med integritet og frihed. Sharia indebærer, at man som muslimsk borger i Danmark er loyal over for landet og anerkender og respekterer den danske lovgivning på alle områder på lige fod med landets øvrige borgere. Muslimer, der bedrager eller underminerer samfundet efterlever således ikke sharia.

Begrepet illustreres med en fortelling om den unge kvinnen «Emma» og noen bestemte praksiser hun begynner med etter å ha blitt muslim: bønn, koranlesing, faste i ramadan og å forholde seg til bestemte kostholdsregler. Det siteres så to koranvers i oversettelse. Oversetteren er ikke oppgitt, men oversettelsene er identiske med Ellen Wulffs utgivelse fra 2006. Vi har sett at denne oversettelsen av 5:48 anvender den generelle ordlyden «For hver og en af jer har Vi sat en retning og en vej», som åpner for ulike tolkningsmuligheter, men som altså unngår det juridiske domenet. I *Shariamanifestet* kan sharia forstås som et overordnet begrep, omtrent på lik linje med begrepet islam, samtidig som det forstås som et spesifikt begrep som betegner noe særskilt, knyttet til bestemte praksiser. Det fremmes også et shariabegrep som tydelig plasserer sharia i et religiøst-etisk domene, i kontrast til og underordnet det juridiske domenet som dansk lovgivning utgjør. Som «kjernebegrep» plasseres det i en islamintern diskurs, mens den negative ladningen og det misforståtte knyttes til den videre (danske) samfunnskonteksten. Det er ikke spesifisert om den negative ladningen og misforståelsene også gjelder islaminternt, altså blant muslimer, men det er nærliggende å anta at prosjektet posisjonerer seg både overfor danske muslimer spesielt og det danske storsamfunnet generelt.

Konklusjon

Gjennom siste halvdel av 1900-tallet ble lånordet sharia en del av de lokale vokabularene i Skandinavia. Dette gjenspeiler seg imidlertid ikke i koranoversettelsene av det *sh-r-*-tilknyttede vokabularet, i motsetning til for eksempel lånordene islam og muslim som har blitt innlemmet i de skandinaviske vokabularene og tatt i bruk i noen av koranoversettelsene (Eggen 2016). Som vi har sett har de to dominerende oversettelsesstrategiene vært å gjengi et semantisk grunninnhold 'vei', eller et terminologisk innhold fra det juridiske domenet. Imidlertid kan også ord som 'norm,' 'forordning' og 'lov' forstås på ulike måter. De fleste av oversettelsene som er analysert i denne artikkelen, kombinerer de to strategiene. De utvalgte oversettelsene viser stor variasjon og illustrerer hvordan små forskjeller kan utgjøre betydelige tolkningsmessige forskjeller. Det peker seg ikke ut noen klar historisk utvikling eller trend i oversettelsene. Snarere må den variasjonen vi har sett forstås i lys av oversetterkonteksten i både historisk og idémessig forstand og i lys av det perspektivet og den motivasjonen oversetteren har angitt eller antydnet. I faglitteraturen kan vi derimot i noen grad skimte en viss historisk utvikling i forståelsesrammene. I den tidlige faglitteraturen sto lovreligionsbegrepet sentralt, og dette ble deretter avløst av teoretiske diskusjoner om sharia versus fiqh, lov versus etikk og endelig sharia som en form for levd praksis eller hverdagsjuss. Gjennomgangen av koranoversettelser og ulike former for faglig og diskuterende litteratur viser imidlertid at det ligger normative føringer i så vel oversettelser som i definisjonsdiskusjoner. Disse føringene farges av den til enhver tid dominerende samfunnsdiskurs og en rekke andre faktorer, farger i sin tur samfunnsdiskurser og og det er ikke gitt hvilke definisjoner som blir rådende i eller utover sin tid.

English Abstract

The loan word Sharia, which today is common in Swedish, Danish, and Norwegian languages, originates in the Arabic nouns *sharī'a* and *shar'a* and verb *shara'a*, all part of the Qur'anic vocabulary. This article discusses the translations, definitions, explanations, and usages of these words in Scandinavian trans-

lations of the Qur'an and in literature in a historical perspective. In translations of the Qur'an the words are rendered in vocabulary accentuating the semantic import or terminological usage related to the legal domain, and the loans are in the translated texts absent. Until the 1970s the loan was not widely used in the scholarly literature, but it became eventually part of the standard vocabulary in introductions to and discussions on Islam. Here the normative aspects of Islam fluctuate between legalistic and moral interpretations, with analytical concepts such as religion of law, ethics, and everyday jurisprudence.

Referencer

- Amanat, Abbas og Frank Griffel (red.). *Shari'a: Islamic Law in Contemporary Context*. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- al-'Askari, Abū Hilāl. *Taṣḥīḥ al-wujūh wal-nazā'ir*. Red. M. 'Uthmān. Cairo: Maktabat al-thaqāfa al-dīniyya, 2007.
- Berg, Einar (overs.). *Koranen: Tilrettelagt i oversettelse*. Oslo: Universitetsforlaget, 1980.
- Berger, Maurits S. (red.). *Applying Shari'a in the West: Facts, fears and the future of Islamic rules on family relations in the West*. Leiden: Leiden University Press, 2013.
- Bernström, Mohammed Knut (overs.). *Koranens budskap med kommentarer och noter Muhammad Asad*. Stockholm: Proprius förlag, 1998.
- Calder, N. and M.B. Hooker. «Shari'a». I *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, red. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. URL http://dx.doi.org.ezproxy.uio.no/10.1163/1573-3912_islam_COM_1040
- Crusenstolpe, Fredrik (overs.). *Koran*. Stockholm: P.A. Norstedt & Söner, 1843.
- Cuypers, Michel. *The Banquet. A Reading of the Fifth Sura of the Qur'an*. Miami, Convivium Press, 2009.
- Eggen, Nora S. «On the Periphery: Translations of the Qur'an in Sweden, Denmark and Norway». I *Routledge Handbook of Arabic Translation*, red. Sameh Hanna, Hanem El-Farahaty, Abdel-Wahab Khalifa, 68–80. London: Routledge, 2019.
- Eggen, Nora S. «Universalized versus particularized conceptualizations of Islam in translations of the Qur'an in Scandinavia». *Journal of Qur'anic Studies* 2016 18:49–91.
- Eggen, Nora S. «Koranoversettelser i Norge». *Norsk oversetterleksikon* 2017 URL <http://oversetterforeningen.no/koranoversettelser-i-norge-en-sniktitt-pa-norsk-oversetterleksikon/#more-10422>
- Gardell, Mattias. *Islamofobi*. Stockholm: Leopard förlag, 2010.
- Ghaly, Mohammed. «The Journal of Islamic Ethics: A Pressing Demand and a Promising Field». *Journal of Islamic Ethics* 2017, 1:1–5.
- Hallaq, Wael. *Shari'a: Theory, practice, transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Hjärpe, Jan. *Islam: Lära och livsmönster*. Stockholm: AWE/Gebbers, 1979.
- Hjärpe, Jan. *Shari'a: Gudomlig lag i en värld i förändring*. 2. utg. Stockholm: Norstedt, 2014.
- Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad b. Fāris b. Zakariyā. *Mu'jam maqāyis al-lughā*. Red. 'Abd al-

- Salām Muḥammad Hārūn. 6 bind. [Uten sted]: Dār al-fikr li-ṭibā'a wal-nashr wal-tawzī', 1979.
- Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn. *Lisān al-'arab*. Kairo: Bulāq Miṣr, 1302h.
- Ishaq, Bushra. *Hvem snakker for oss: Muslimer i dagens Norge – hvem er de og hva mener de?* Oslo: Cappelen Damm, 2017.
- Islamic Cultural Centre Norway (overs.): *Tarjamat Qur'ān Majīd: Koranen: Oversettelse med kommentarer basert på den forkortede utgaven av Tafhim-ul-Quran av Sayyid Abul Ala Maududi*. Oversatt og tilrettelagt av Islamic Cultural Centre Norway. Oslo: Islamic Cultural Center, 2009–. (Under utgivelse, nye deler forløpende publisert på <https://leskoranen.no/>)
- Ivir, Vladimir. «Procedures and Strategies for the Translation of Cultures». I *Translation Across Cultures*, red. Gideon Toury, 35–46. New Delhi: Bahri Publications, 1987.
- Johnson, Bo. *Islamisk rätt: Studier i den islamiska rätts- og samhällsordningen*. Vällingby; Stockholm: Liber Förlag; Jurist- och Samhällavetareförbundets Förlag, 1975.
- Koselleck, Reinhart. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Overs. Todd Samuel Presner mfl. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Madigan, Daniel A. *The Qur'ān's self-image: Writing and Authority in Islam's scripture*. Princeton, Princeton University Press, 2001.
- Madsen, Abdul Salaam (overs.). *Koranen*. 3 bind. København: Bogens förlag, 1967.
- Nöldeke, Theodor et al. *The History of the Qur'ān*. Red. og overs. Wolfgang H. Behn. Leiden, Brill, 2013.
- Opwis, Felicitas. «The Ethical Turn in Legal Analogy: Imbuing the Ratio Legis with Maṣlaḥa». *Journal of Arabic and Islamic Studies* 2021, 21:159–182.
- Pedersen, Johannes. «Islam». I Edv. Lehmann (red.) *Illustreret religionshistorie*, 147–216. København: Gad Cammermeyer, 1924.
- Petersen, Jesper og Niels Valdemar Vinding. *Sharia og samfund: Islamisk ret, etik og praksis i Danmark*. Fredriksberg: Samfundslitteratur, 2020.
- Salaymeh, Lena. «Decolonial Translation: Destabilizing Coloniality in Secular Translations of Islamic Law». *Journal of Islamic Ethics* 2021, 5:1–28.
- Sale, George. *The koran, commonly called the Alcoran of Mohammed, translated into English immediately from the original Arabic; with explanatory notes, taken from the most approved commentators. To which is prefixed a preliminary discourse*. London: J. Wilcox, 1734.
- Schencke, Wilhelm. «Islam». I *Verdensreligionen utenom kristendommen*, red. Sigmund Mowinckel, Wilhelm Schencke og Sten Konow, 98–163. Oslo: Aschehoug, 1932.
- Simsek, Abdullah (overs.). *Koranen på dansk*. København: Dansk Tyrkisk Islamisk Stiftelse, 2014.
- Smith, Wilfred Cantwell. «The Concept of Shari'a among some Mutakallimun». I *Festschrift, Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, red. George Makdisi, 581–602. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1991.
- Strøm, Håkon. *Religionskunnskap og religionshistorie*. Oslo: Aschehoug, 1970.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Red. M. Dīb al-Bughā. 2 bind. Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1996.
- al-Ṭabarī, 'Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr. *Tafsīr al-Ṭabarī*. 13 bind. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 2009.
- al-Tahānawī, Muḥammad 'Alī. *Mawsū'at kashshāf iṣṭilāḥāt al-funūn wal-'ulūm*. Red. Rafiq al-'Ajam og 'Alī Daḥrūj, overs. 'Abd Allāh al-Khālidi og Jūrj Zinādī. 2 bind. Beirut: Maktabat Lubnān nāshirūn, 1996.
- Tāhir-ul-Qadri, Muhammad (overs.). *Den Hellige Koranen på norsk og arabisk: norsk oversettelse av 'Irfān-ul-Qur'ān*. [Uten sted]: Norsk Muslimske Kunst og Kultur Forening NMKKF, 2013.
- Tornberg, Carolus Johannes (overs.). *Korānen ifrån arabiskan öfversatt*. Lund: C.W.K. Gleerups förlag, 1874.
- Vikør, Knut. *Mellom Gud og stat: Ei historie om islamsk lov og rettsvesen*. Oslo: Spartacus, 2003.
- Vogt, Kari. *Hva er islam*. Oslo: Universitetsforlaget, 2007.
- Wulff, Ellen (overs.). *Koranen*. København: Forlaget Vandkunsten, 2006.
- Zetterstéen, Karl Wilhelm (overs.). *Koranen översatt från arabiskan*. Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1917.

Nettsteder:

- Dansk muslimsk manifest* URL <https://www.danskmuslimsk-manifest.dk/podcast-sharia-manifestet> [lest 13.07.2022]
- Den danske ordbok* URL <https://ordnet.dk/ddo/ordbog?query=sharia> [lest 13.07.2022]
- Stor norsk ordbok* URL <https://www.ordnett.no/search?language=no&phrase=sharia> [lest 13.07.2022]
- Nationalencyklopedin* URL <https://www.ne.se/uppslagsverk/encyklopedi/l%C3%A5ng/sharia> [lest 13.07.2022]

Parallelsamfundseffekten: Sprog, følelser og diskurs i æresrelaterede konflikter

Nøgleord: sharaf, ære, følelser, integration, parallelsamfund, æresrelaterede konflikter, parallelsamfundseffekt, parallelnormalitet.

Abstract: Denne artikel udgør et pilotstudie, som baseret på fem semi-strukturerede interviews undersøger minoritetsunges sproglige konceptualisering af æresrelaterede konflikter og de følelser, disse giver anledning til. Således har artiklens første del fokus på diskurs, mens anden del fokuserer på manipulation af følelser som håndhævelsesmekanisme. Artiklen definerer et nyt koncept kaldet *parallelsamfundseffekten* til at forklare informanternes oplevelse af at bevæge sig frem og tilbage mellem det, de anser for majoritetssamfundet og parallelsamfundet.

Politiske konceptualiseringer af minoritetsproblemer er i det seneste årti i stigende grad blevet italesat som social kontrol (Research 2011), ekstrem social kontrol (Slot 2017), æresrelateret social kontrol (Danneskiold-Samsøe, Mørck & Sørensen 2019) og i særlig høj grad negativ social kontrol (Rambøll 2018; Regeringen 2016; Research 2018). Selvom begreberne sprogligt ligger tæt op ad hinanden, er de bagvedliggende koncepter meget forskellige og ofte uforenelige, hvilket medfører en del forvirring – eksempelvis i kommuner og sociale indsatser, hvor begreberne anvendes i forskellige betydninger på tværs af institutioner og organisationer.

Mens konceptet social kontrol som analytisk begreb stadig anvendes af nogle forskere (fx Campbell & Manning 2018), så har virkningsteorien, som ellers havde en vis udbredelse i sociologien indtil 1980'erne (Chriss 2018), været under skarp kritik siden Michel Foucaults (1994) konceptualisering af *governmentality*. Steven Hutchinson og Pat O'Malley (2018: 73) bemærker eksempelvis: "Perhaps one of the utopian dreams concealed within the theories of social control is that freedom somehow consists in shaking it off. Either we are subjects of social control or we are free." Det er med andre ord en politisk beslutning at genindføre

Jesper Petersen er postdoc på forskningsprojektet "Producing Sharia in Context" Københavns Universitet.

begrebet, hvilket blandt andet har fået udbredelse gennem politikeres bestillinger af rapporter, hvori forskere bliver bedt om at undersøge og redegøre for omfanget af negativ social kontrol.

Politisk inspirerede begreber såsom parallelsamfund og negativ social kontrol har fået stor udbredelse i den offentlige debat, og minoritetsetniske¹ borgere forholder sig til den politiske sprogbrug ved enten at adoptere eller afvise begreberne. Dette udgør en metodisk udfordring for forskningen, for hvad stiller man op, når informanter anvender politiske koncepter til at forstå sig selv og egen fortælling? Eller hvordan forholder man sig til informanternes selvnarrativ, når disse bærer tydeligt præg af at være formuleret i opposition til politiske narrativer?

Denne artikel udgør et pilotstudie, som undersøger fem muslimske minoritetsborgeres sproglige og diskursive italesættelse af minoritetsproblemstillinger. Alle informanter har stået frem offentligt med deres historie og har således været stærkt eksponeret for politiserede forståelsesrammer. Jeg anvender ikke begreberne parallelsamfund eller negativ social kontrol analytisk i artiklen – i stedet undersøger jeg, hvad mine informanter mener, når de anvender disse begreber. Et centralt metodisk greb i artiklen er således, at jeg forsøger at skabe en interviewsituation, der er så upåvirket af politiske magtdynamikker som muligt (Certeau 2011) – blandt andet gennem at lade mine informanter udtrykke sig på deres forældres modersmål og stiltiende at acceptere den sproglige ramme, de anvender til at udtrykke sig.

Interviewene fokuserer på informanternes følelser, eftersom følelsesregimer er mere stabile og vanskeligere at ændre end overbevisninger (Barrett 2017; Lazarus 1994). Artiklens første del analyserer således sprog og diskurs – eksempelvis hvordan informanterne vekselvirker mellem standpunkter og identiteter – mens artiklens anden del fokuserer på følelser, som har svært ved at følge med.

¹ Jeg anvender i denne artikel betegnelsen minoritetsborger synonymt med den gruppe af borgere, som forhenværende integrationsminister, Mattias Tesfaye, afgrænsede med akronymet MENAPT i 2021 for at stille skarpt på den del af indvandrere og efterkommere, der har minoritets-

problemer og dermed udgør udfordringer for samfundet (Jensen & Petersen 2022: 196-198). Denne befolkningsgruppe er overvejende muslimsk. Man kunne argumentere for, at denne artikel ikke hører til i et tidsskrift om islamiske studier, eftersom den ikke har disse personers islam som sit eksplicitte fokus,

men dette er netop pointen med at publicere den i et islam-orienteret tidsskrift. Artiklen italesætter og undersøger netop et emne, som ofte identificeres med islam i offentligheden, mens artiklen lader informanterne italesætte islam i den udstrækning, de selv finder det relevant (Schielke 2010).

Metode

Artiklen er baseret på fem semistrukturerede interviews (to kvinder og tre mænd)² foretaget i maj og juni 2021 med informanter, der er stået frem offentligt med historier om æresrelaterede konflikter. Denne rekruttering er valgt, fordi det med rimelighed kan antages, at dynamikker relateret til ære intensiveres og dermed ekspliciteres i sager, hvor individer står frem offentligt. Desuden er det vigtigt for undersøgelsens sproglige del, at prøven er taget blandt folk, der har navigeret i rum, hvor minoritetsproblemstillinger forstås i en politiseret sproglig ramme. Der er således en bevidst bias i prøven, idet den udelukkende fokuserer på personer, der har engageret sig i en æresrelateret konflikt. Tilmed inkluderer prøven udelukkende personer, der i en eller anden udstrækning er kommet videre med deres liv efter denne konflikt. Det vil sige, at prøven hverken inkluderer personer, der i dag efterlever æresdiskurser fra deres opvækst (Galal & Liebmann 2020), eller personer, der uden succes har forsøgt at frigøre sig.

Ved interviewenes begyndelse er informanterne blevet instrueret om, at de er velkomne til at bruge begreber fra deres forældres modersmål, forudsat at de forklarer de enkelte begrebers betydning. Denne strategi er valgt for at give informanterne så åbent et sprogligt og diskursivt rum at kommunikere i som muligt.

Interviewene er struktureret kronologisk, sådan at de begynder med informantens opvækst og de oplevelser, der senere ledte dem til at bryde med en æresdiskurs. Til sidst er informanterne blevet bedt om at reflektere over nogle af de kategorier og begreber, de har anvendt under interviewet.

Antallet af informanter er valgt med udgangspunkt i, at seks nøgleinformanter,³ “who understand the information you need, and who are glad to give it to you ...” er tilstrækkeligt for et fænomenologisk studie som dette (Bernard 2011: 150 og 54). Interviewene er transskriberet og kodet ad to omgange – først med en

² Artiklen var oprindeligt baseret på interviews med seks informanter (tre kvinder og tre mænd), men en af de kvindelige informanter informerede inden udsendelsen af artiklen til gennemlæsning hos informanterne, at hun ønskede at trække sig. På

daværende tidspunkt var første udkast af artiklen færdigskrevet og havde blandt andet været præsenteret på et seminar på Københavns Universitet. Således er artiklens analyse og konklusioner baseret på alle seks interviews, men den

kvindelige informant er redigeret ud af teksten inden udgivelse.

³ Undersøgelsen havde oprindeligt seks informanter, som analysen er baseret på. En informant er imidlertid redigeret ud inden udgivelse. Se i øvrigt note 2

åben og indledende kodning, og dernæst er de enkelte koder gået igennem endnu en åben kodning med henblik på at vise både proportionalitet og finkategorisering af fænomener i materialet (Saldana 2016). På baggrund af kodningen har jeg geninterviewet alle informanterne over telefon i henhold til en interviewguide, der tog udgangspunkt i resultaterne af de to kodningsrunder. Denne strategi er valgt for at gøre artiklens indhold så grounded i informanternes forståelse af problemerne som muligt.

Informanterne har haft artiklens empiriske afsnit til gennemlæsning for at sikre, at de ikke fremstilles på en måde, som de ikke selv kan genkende. To havde ingen kommentarer, to havde enkelte kommentarer, som har givet anledning til smårevisioner, og en enkelt havde kommentarer, der har givet anledning til signifikante revisioner i forhold til at sikre denne persons anonymitet. På grund af informanternes engagement i den offentlige debat er flere oplysninger end almindeligt udeladt for at sikre anonymitet.

Sprog og diskurs

Alle fem informanter har svært ved at finde de rette ord til at beskrive deres opvækst. Salma, Fatima og Khalid har middel til gode sprogkunderskaber på deres forældres modersmål, og særligt Salma slår gentagne gange over i arabisk for med blot en eller to sætninger at forklare komplekse sociale dynamikker, der kræver langstrakte forklaringer på dansk, mens Fatima og Khalid i forskellig grad anvender arabiske begreber, når de taler dansk. Khalid forklarer sin brug af arabiske begreber med, at "jeg har altid syntes, de danske ord manglede nuancer i forhold til de arabiske ord". Da jeg spørger Khalid, som flittigt anvender ordet parallelsamfund, men har svært ved at præcisere dets betydning, om han ville kunne beskrive fænomenet på arabisk, svarer han: "Så ville jeg sige to ord, og så ville de beskrive det. Så ville de kunne beskrive det, men på dansk der bruger jeg jo sindssygt mange ord og billeder." De to sidste informanter (Samir og Hassan), hvis sprogkunderskaber på forældrenes modersmål er begrænsede, kommunikerer i højere grad ved at fortælle anekdoter, der belyser de samme dynamikker, som de øvrige informanter kondenserer med arabiske begreber. Sidstnævnte er blandt andet tydeligt, idet de anvender nogle af de samme metaforer og distinktioner som de øvrige informanter.

Selvom informanternes sproglige udfordringer primært er relaterer til at finde de tilstrækkeligt dækkende danske ord, så er det tydeligt i interviewene med Fatima og Salma, at tabuisering udgør endnu en udfordring, når de ønsker at tale om problemer eller friheder med deres veninder. Fatima forklarer, at når talen falder på kæresteforhold, så anvender hun og hendes veninder ikke “de der ord, som man kan forbinde med noget syndigt eller noget meget forkert”. I stedet formulerer de sig fx således: “Du kan godt huske, dengang jeg snakkede med en; man ville aldrig sige kæreste” eller “dengang man var interesseret i en eller anden eller sådan noget; man ville aldrig sige: Dengang jeg var sammen med nogen”. Nogle danske ord er med andre ord tabu, og de øvrige fire informanter beretter om, hvordan de på lignende måder har anvendt eufemismer, når de skulle italesætte tabuiserede emner.

Den sproglige udfordring i forhold til at finde ord til at italesætte æresrelaterede problemstillinger eksisterer også i danske medier og blandt politikere, hvilket blandt andet har ledt til begreberne negativ social kontrol og parallelsamfund. Disse begreber anvendes i varierende grad af informanterne, der er opmærksomme på den politiske forståelsesramme, som disse sproglige udtryk lægger op til, og de stiller dem op imod sproget, som de taler med veninder og venner. Fatima forklarer, at blandt veninder siger man typisk:

“Vores forældre, ej du ved godt, hvordan de er.” Det er ikke, fordi man siger, “de forældre er i et parallelsamfund”; altså man vil ikke bruge de ord. Det er også derfor, der er rigtigt mange, der ikke har et sprog for det. Altså nogle gange – jeg gør det bevidst nu, fordi jeg holder mig væk fra nogle ord bevidst – men dengang: Jeg tror, jeg havde ikke ord for det; jeg havde ikke engang forstået sådan, hvad et parallelsamfund er, eller social kontrol er eller sådan noget, ik. Men i dag når jeg er XX⁴ år, og jeg sidder og snakker om det ... er jeg meget bevidst om det ... men social kontrol ... jeg har aldrig brugt ordet, når jeg har snakket om det.

Som den eneste informant undgår Fatima helt at anvende politiserede begreber, men det er interessant at bemærke, hvordan hun er opmærksom på behovet for begrebsliggørelse fænomener, som hun oplever som problematiske. Det kommer blandt andet til udtryk i den sidste sætning i citatet, hvor hun forkla-

4 Jeg har fjernet Fatimas alder af hensyn til hendes anonymitet.

rer, at hun bevidst undgår at sige social kontrol, når hun snakker om social kontrol.

Fatima bryder sig ikke om politiserede begreber, eftersom hun mener, at de stigmatiserer mennesker snarere end at afhjælpe problemerne. Politisering er en problemstilling, som også Hassan, Salma og Khalid bringer op flere gange, men de har både positive og negative oplevelser. De positive oplevelser består i, at deres narrativ har ført til politisk handling eller debat, som de overordnet er glade for, mens de negative består af, at de er blevet udnyttet af politikere og/eller journalister, der ønskede at fremme en agenda, som de opfatter som destruktiv (eksempelvis at opildne til had mod muslimer).

Fatima mener helt bestemt, at minoritetsproblemer skal adresseres, og hun bruger derfor megen tid på at udvikle sit sprog til at italesætte problemer og skabe trygge rammer, hvori minoritetspersoner kan tale offentligt om svære emner. Dette sprog og rum karakteriseres dog netop ved at være langt mindre politiseret, end det ellers er tilfældet i den offentlige debat.

Det er tydeligt på baggrund af interviewene, at det er vanskeligt for informanterne at finde danske ord, som dækkende og præcist beskriver det, de gerne vil sige. Derfor kommunikerer informanterne ved hjælp af anekdoter og begreber fra fremmedsprog. Mens Fatima afviser de politiserede begreber, som anvendes i den offentlige debat, så anvender de fire øvrige informanter i varierende grad begrebet parallelsamfund. Der er imidlertid ingen af informanterne, der mener, at dette begreb er dækkende eller præcist.

Parallelsamfund

Samir, Hassan, Salma og Khalid anvender i varierende grad begrebet parallelsamfund i den offentlige debat, men det er kun Khalid, der anvender begrebet i interviewet. Da jeg spørger ind til hans brug af begrebet, forklarer han, at terminologien ikke er så vigtig for ham, men sproget må ikke stå i vejen for samtalen:

Bare vi taler om problemerne, fordi det jeg oplever, det er, at man vil hellere flueknepe termerne end at tale om problemerne for at nå hen til løsningerne. Og debatten, føler jeg, stopper tit og ofte, når vi er uenige om, hvilke ord vi bruger, og jeg er ligeglad.

Som eksempel på, at sproget kan stå i vejen for samtalen, nævner Khalid en debat, hvor han mener, at en forsker i højere grad

interesserede sig for hans begrebsanvendelse end for, hvad han sagde:

Nu kender jeg ikke [forskeren], men det der ramte mig [pause] ... Jeg tænkte, “du skrivebords-ph.d. Du ved ikke, hvad der er derude” ... Det er hvide mennesker, der ikke fatter, hvad det er, der sker derude.

Khalid anvender primært begrebet parallelsamfund til at reducere kompleksitet, og afhængigt af sit fokus anvender han derfor begrebet til at betegne meget forskellige fænomener såsom steder, personer, værdisæt, sociale dynamikker, sociale tilstande, sociale netværk, diskurser, æreskodekser, moralkodekser og lukkethed. De forskellige måder, han anvender begrebet på, er modsætningsfulde, hvis de sammenlignes på tværs af interviewet. Khalid definerer eksempelvis parallelsamfund som et sted: “Før kaldte man det socialt belastede områder. Så blev det til ghettoer. Jeg kalder det parallelsamfund.” Men i en anden sammenhæng, hvor han definerer parallelsamfundet som et værdisæt, konstaterer han, at “du kan ikke fraflytte parallelsamfundet”. Samir, Hassan og Salma anvender ligeledes begrebet parallelsamfund modsætningsfyldt.⁵ Disse modsætninger og forvirringer vedrørende begrebet parallelsamfund kan også findes i rapporten *Parallelsamfund i Danmark* udgivet af regeringen i 2018. Heri gentages det flere gange, at der ikke er nogen definition af, hvad et parallelsamfund er, og dette til trods for, at rapporten netop foregiver at undersøge eksistensen og udbredelsen af parallelsamfund i Danmark (se appendiks A for en uddybning).

Begrebet parallelsamfund udgør en tom eller *floating signifier*, hvilket vil sige, at begrebet ikke har et konkret betydningsindhold (Laclau & Mouffe 2014). Det er snarere et begreb, som informanterne (og forfatterne til rapporten *Parallelsamfund i Danmark*) tillægger en række meget forskellige og uforenelige betydninger – et indholdsløst begreb, som netop på baggrund heraf kan antage meget forskellige betydninger, mens det antages at være konsistent. Tomme signifiere er paradoksale, eftersom de giver mening i de enkelte kontekster, hvori de anvendes, men de har ingen stabil betydning på tværs af disse kontekster, eftersom de igen og igen tillægges nye betydninger. Det første gør dem anvendelige for informanter, der ønsker at kommunikere, mens sidstnævnte gør dem uanvendelige som analytiske begreber.

Samir er (ligesom Khalid) en skarp observatør, som kan se og analysere problemer fra mange sider, arbejde med mange va-

⁵ Jeg bragte selv begrebet op i interviewene med Samir, Hassan og Salma.

riabler og identificere subtile sociale dynamikker. Han bruger ordet parallelsamfund i den offentlige debat, men han anvendte det på intet tidspunkt i interviewet. Derfor nævnte jeg ordet: “Du taler nogle gange om parallelsamfund. Kan du ikke beskrive det for mig?” Herefter taler Samir uafbrudt i tre minutter, hvor han ligesom Khalid anvender begrebet i en lang række forskellige, paradoksale og ofte uforenelige betydninger. Det mest interessante paradoks er, at nogle parallelsamfundsborgere ifølge Samir udgør en del af majoritetssamfundet: “De går på arbejde og betaler deres skat og alt det, som alle andre gør, men når de så kommer hjem, så er de i en anden verden.” Det vil sige, at paralleliteten synes at være enten overlappende eller tangerende med majoritetssamfundet. I slutningen af sin talestrøm konkluderer Samir, at “parallelsamfund [er] måske også et forkert ord at bruge egentlig”. Det samme gør sig gældende med Hassan og Salma, som heller ikke mener, at begrebet er tilfredsstillende eller dækkende, men det er samtidigt vigtigt for dem, at sproglige udfordringer ikke står i vejen for debatten.

Parallelsamfundseffekt

Oplevelsen af at have levet i et parallelsamfund udgør en psykologisk effekt, som jeg har valgt at kalde parallelsamfundseffekten. Den er forårsaget af et alment træk ved livet i senmodernitetens komplekse samfund – eller det, Alberto Melucci (1996) kalder *the planetary society*. Det vil sige et samfund, hvor individet i løbet af en almindelig dag bevæger sig mellem så forskellige sociale kontekster, at de kan opleves som forskellige planeter:

We find ourselves enmeshed in multiple bonds of belonging created by the proliferation of social positions, associative networks, and reference groups. In simply conducting our lives, we enter and leave such systems far more frequently and in a far more rapid sequence than we did in the past. We have become migrant animals in the labyrinths of the metropolis, travelers of the planet, nomads of the present. In reality or in the imagination we participate in an infinity of worlds. Each of the worlds, moreover, has a culture, a language and a set of roles and rules to which we must adapt whenever we migrate from one of them to another. (Melucci 1996: 43).

Individets identitet og de sociale forventninger til individets adfærd er forskellige, afhængigt af om individet eksempelvis er på

arbejde, hos bedsteforældre, hjemme eller sammen med venner. Mennesker, der lever i nutiden, har imidlertid tilpasset sig livet i komplekse samfund i en sådan grad, at overgange mellem planeterne håndteres af underbevidstheden, hvilket blandt andet gør dem i stand til at skabe én sammenhængende identitet af de mange identiteter.

Planeter udgør forholdsvis stabile sociale kontekster, hvor identitet, diskurs og forventninger til individets adfærd defineres. En planet kan af individet opleves som et parallelsamfund. Det vil sige, at individet kan opleve én planet som særlig langt væk fra de øvrige planeter og som et sted, der er særligt kendetegnet ved den overvågning, som udføres af de sociale netværk på planeten – en overvågning, som har en disciplinerende effekt på individet (Foucault 1991). Derfor regulerer individerne på parallelsamfundsplaneten i usædvanlig høj grad deres adfærd i forhold til, om de føler sig overvåget. Samtlige informanter beretter eksempelvis om, hvordan de frygtede, at andre minoritetsetniske børn eller unge skulle sladre til deres forældre om, at de havde en kæreste, spiste svinekød, drak alkohol eller lignende. Det vil sige, at parallelsamfundet udgøres af diskurs, som håndhæves ved hjælp af selvregulering (Foucault 1994) i tillæg til en række sociale dynamikker – blandt andet ved hjælp af overvågning og sladder. Parallelsamfundseffekten påvirker således informanternes opfattelse af rum.

Et sted (forstået fysisk i tre dimensioner) konstrueres diskursivt som et rum af mennesker (Certeau 2011), hvilket vil sige, at det samme rum sagtens kan udgøre en persons parallelsamfund og en anden persons majoritetssamfund. Om det udgør det ene eller det andet afhænger af overvågning. Eksempelvis kan en person, der oplever at leve i et parallelsamfund, sagtens fraflytte dette, hvis den nye bopæl ligger i et område, hvor personen ikke har nogen bekendtskaber. Dermed bliver han en fremmed, som ikke er tilstrækkeligt indlejret i de lokale netværk, hvori der sladres (Giardini & Wittek 2019). Samme område kan imidlertid udgøre et parallelsamfund for andre borgere, som er født og opvokset i området, eftersom de er dybt indlejret i de sociale netværk i området og dermed er sårbare i forhold til sladder på baggrund af overvågning i området. Dette forklarer, hvorfor Khalid og Samir taler om parallelsamfundet som noget, man kan flytte ind og ud af og så alligevel ikke. Overvågning kan manifestere sig overalt, og i sidste ende handler det om ens relationer i det pågældende område/rum – altså om man

har bekendtskaber, som potentielt kan sladre om ens adfærd. Det vil sige, at det samme rum kan udgøre både et parallelsamfund og et majoritetssamfund, afhængig af om minoritetsborgeren i rummet føler sig overvåget.

Min pointe med ovenstående er, at en emic-definition af parallelsamfund godt kan gennemtænkes som etic ved hjælp af en kombination af diskursteori og antropologiske studier af håndhævelsesmetoder. Tanya Walker (2016: 98-138) har eksempelvis foreslået begrebet *social field* baseret på sine empiriske studier af islamiske skilsmisser i Storbritannien. Dette begreb er ikke – til trods for den sproglige lighed – informeret af Pierre Bourdieus feltteori. Det er snarere forankret i Walkers empiriske studier af, hvordan sociale dynamikker kan producere parallelle retsopfattelser, og hvordan disse er styrende for individets adfærd, hvilket blandt andet leder ikketroende kvinder til at søge om islamisk skilsmisse i shariaråd.

Det er dog vigtigt at understrege, at selvom informanternes emic-forståelse af parallelsamfund formentlig kan udvikles til et etic-koncept, så vil dette hverken svare til eller minde om de eksisterende konceptualiseringer af parallelsamfund, sådan som de kendes fra den offentlige debat. En etic-definition af parallelsamfund vil snarere udgøre en tilpasning og udvikling af eksisterende teorier i forhold til det konkrete fænomen, som et segment af minoritetsetniske unge omtaler som parallelsamfund. Dette er netop tilfældet med Walker, som baserer sin ide om *social field* på Foucaults tanker om magt.

I tidligere studier har informanter beskrevet oplevelsen af parallelsamfund med begrebet dobbeltliv (Hviid 2014; Research 2014), hvilket vil sige, at individet lever et liv i henhold til to forskellige diskurser, som de opfatter som uforenelige. Dobbeltlivet – altså at undgå overvågning i en af sine to liv – er netop en taktik, som de unge anvender for at kunne undslippe parallelsamfundet og skabe sig et liv på majoritetssamfundets præmisser.

Andre studier har identificeret unges vekselvirkning mellem at omfavne majoritetsdiskurser og minoritetsdiskurser. Disse to diskurser svarer til de to diskurser i dobbeltlivet. Vekselvirkning er observeret i adskillige studier (Inge 2017; Marranci 2008: 61; Petersen 2020: 76-82), og fænomenet udgør ofte et centralt tema i minoritetsetniske unges selvbiografier (Petersen 2018).

Minoritetsborgere, der oplever parallelsamfundseffekten, er både socialiseret ind i en *sharaf*-diskurs (æresdiskurs) og en majoritetsdiskurs, og det er den lange “afstand” mellem disse to dis-

kurser/planeter, der skaber oplevelsen af parallelitet. Denne internalisering er ikke kun diskursiv i den forstand, at informanterne kan navigere og producere mening inden for en sharaf-diskursivitet; informanterne har også internaliseret følelsesregimer, som de ikke selv kan kontrollere, hvilket jeg vender tilbage til i anden del af artiklen.

Sharaf-diskurser

Eftersom ord defineres af deres relation til andre ord, er ordet ære på dansk ikke ligesom det arabiske *sharaf* (شرف)⁶ bundet til koncepter såsom *al-'ar* (العار), *hishma* (حشمة), *'ayb* (عييب), *al-'ird* (العرض), *al-hia'* (الحياء), *sum'a lil'aïla* (سمعة للعائلة), etc.⁷ Fatima, Salma og Khalid mener, at det arabiske ord *sharaf* (ære) bedre dækker det fænomen, de ønsker at beskrive, end det danske ord ære. Salma forklarer eksempelvis, at "når man siger ordet [*sharaf*] på arabisk ... så har det en anden tyngde end ære på dansk. Fordi ære det virker sådan lidt fladt, når man siger det." Herefter uddyber hun begrebets betydning med en kendt metafor om at ødelægge sin families *sharaf*:

Det er som at tage en vase og smadre den i tusind stykker. Det er ikke noget, du kan klistre sammen igen, fordi det er så voldsom en ting, man har gjort. Det er at ydmyge ens forældres omdømme, ens forældres slægt ... alt det, de har kæmpet for og bygget op; det får du ødelagt, og det er ikke, altså, det er ikke kun skam, man sidder med som følelse. Det er sådan nærmest, at det er ikke noget, der kan genskabes i virkeligheden.

Vasen, som ikke kan limes sammen igen, er en velkendt metafor, som understreger, at selvom man som familie måske forsores, så vil det altid kunne ses, at vasen har været på gulvet. Med andre ord kan *sharaf* i teorien ikke genoprettes, hvis først den er ødelagt. I praksis kan familier imidlertid ofte give en straf til eller udstøde den person, der har bragt skam over familien (*الحقت العار بالعائلة*), og dermed delvist eller helt genoprette *sharaf*.

Mens Salma, Fatima og Khalid anvender begrebet *sharaf*, så anvender Hassan og Samir vase-metaforen og lignende metaforer til at forklare æresbegrebet. Det vil sige, at de kender konceptet, men har ikke et klart og tydeligt sprog til at italesætte det.

At slå vasen i stykker (at bringe skam over familien) er en handling, der defineres ved, at den overskrider en grænse. Der

6 Dette begreb er forskelligt afhængig af sprog. Pendanten på urdu hedder eksempelvis *izaat* (تزرع), og tyrkere anvender det arabiske låneord *namus* i samme betydning.

7 Pointen er her, at begreberne defineres i relation til hinanden, og derfor har jeg hverken oversat eller forklaret disse begreber. Det skal desuden bemærkes, at selvom flere af begreberne har pendanter på dansk, er der alligevel signifikante betydningsforskelle.

eksisterer imidlertid også handlinger, som kan ramme familiens omdømme, men som ikke har potentiale til at slå sharaf i stykker. De mest alvorlige af disse italesættes med metaforen at ride lakken, eller – endnu værre – som Salma udtrykker det, at slå “skår i familiens sharaf”.

Sharaf-diskurser er dynamiske, og hvilke handlinger, der kan slå sharaf i stykker, er defineret inden for den enkelte sharaf-diskurs. Khalid forklarer eksempelvis:

[Reglerne] ændrer sig jo gradvist. For den første unge knægt, der røg ind at sidde, der blev familien udskammet. Fuldstændigt udskammet. Så røg den næste ind at sidde og den næste og lige pludselig var det sådan, du ved, “ja, de skal have slebet hornene af sig, de her unge fyre. Drengene er jo drenge. Det sker”. Så var du nærmest ikke en mand, hvis du ikke lige havde været [i fængsel].

Sharaf-diskurser, der ikke effektivt tildeler ære, forandres sådan, at nye typer af adfærd belønnes, for uden tildeling af kapital kan et felt ikke eksistere (Bourdieu 1991). Det vil sige, at hvis ingen er i stand til at leve op til en gruppes idealer, hvorefter ære tildeles, så ændres æreskodekset, sådan at andre handlinger belønnes, hvilket Khalids fortælling er et eksempel på. Til trods for den variation, dette medfører, så synes sharaf-diskurser at være stabile i forhold til kvinders seksualmoral. Mens der eksisterer en form for handskemoral (Petersen & Vinding 2020: 115-17), som dikterer, at både mænd og kvinder forventes at forblive jomfruer, indtil de bliver gift (Research 2019), så er det også tydeligt, at der ses mere igennem fingre med, at mænd har sex før ægteskabet. Khalid forklarer, at “hvis du som mand er sammen med nogle kvinder, så gør det ikke noget, så længe folk ikke opdager det”. Herefter giver Khalid eksempler på folk i hans omgangskreds, der blev smidt ud af deres familier, fordi de havde en kæreste. De blev imidlertid tilgivet og inkluderet igen, hvis de rettede ind og endte deres kæresteforhold. Dette forholder sig helt anderledes for Salma og Fatima, som begge tilskyndet af familien blev gift i en ganske ung alder. Salmas ægteskab blev arrangeret af hendes forældre, da de fandt ud af, at hun var begyndt at interessere sig for drenge, mens Fatima blev gift med den første mand, hun viste interesse for. Begge ægteskaber var ulykkelige, præget af tvingende kontrol og førte efter en årrække til skilsmisse.

Selvom både mænd og kvinder forventes at opretholde en seksualmoral, der dikterer, at man ikke bør have sex før eller

uden for ægteskabet (Research 2019), så vil mænds kæresteforhold ikke nødvendigvis udgøre mere end en rids i lakken, mens en kvindes kæresteforhold typisk vil smadre vasen. Salma forklarer, at en kvinde ved at overskride grænsen forvandles til en *kha'ina* (خائنة), hvilket er vanskeligt at oversætte til dansk. Geeti Amiri (2016) har oversat det tilsvarende begreb *toba* fra dari til dansk med en "vanæret"⁸ kvinde, mens Rushy Rashid (2000) har anvendt andenrangskvinde og "en falden kvinde", og Khaterah Parwani (2014) har anvendt termen dårlig pige. Fælles for disse begreber er, at de udtrykker en identitet forbundet med det at have smadret vasen.

Dette studie udgør – som nævnt i introduktionen – et pilotstudie af sprog og følelser, mens en egentlig diskursanalyse af sharaf-diskurser og den måde, hvorpå de manifesterer sig i rum, udgør en langt større forskningsopgave, som ligger uden for nærværende studie. Det kollektivistiske livssyn og værdier såsom jomfruelighed inden ægteskab (særligt for kvinder), vigtigheden af at blive gift, få børn og et godt arbejde er imidlertid velkendte, hvilket er tilstrækkeligt for den videre analyse nedenfor. Desuden er det vigtigt at bemærke, at sharaf-diskurser produceres i relation til stereotypiseringer af danskhed, hvilket udtrykkes i form af, at det er skadeligt for en families sharaf, hvis medlemmer heraf bliver for danske eller opfører sig som danskere. Således opfattes danskhed i disse sharaf-diskurser ofte som en modpol på samme måde, som islam og muslimer spiller en vigtig rolle i mange nationalkonservatives identitetskonstruktion (Petersen & Ackfeldt forthcoming). Danskhedsdiskurser og sharaf-diskurser forudsætter og indeholder således hinanden (Derrida 1967/1997).

Vekselvirkning

Ideologikritikere gør gældende, at frihed er en fantasi, eftersom begrebets indhold til enhver tid vil være defineret af magt og et krav om underkastelse. Personer, der har underkastet sig en diskurs, er typisk ikke i stand til selv at få øje på denne underkastelse, eftersom den netop føles og defineres som frihed – eller som Slavoj Žižek (2012: 2) formulerer det: "we 'feel free' because we lack the very language to articulate our unfreedom". Johannes Renders (2021) har på baggrund af en omfattende diskursanalyse af dansk islam italesat dette tilsyneladende paradoksale fænomen som *freedom through submission* og demon-

8 Anførselstegnene er Amiris og synes at indikere, at oversættelsen hverken er tilfredsstillende eller komplet.

9 Anførselstegnene er Rashids og synes at indikere, at oversættelsen hverken er tilfredsstillende eller komplet.

streret, hvordan internaliseringen af danskhed og liberalisme skaber frihed gennem underkastelse – ligesom islam.

Renders analyse er vigtig, eftersom den forklarer, hvordan individer kan opleve frihed ved at underkaste sig islamiske diskurser eller sharaf-diskurser, mens de eventuelt gør oprør mod majoritetsdiskurser om frihed forankret i danskhed ved at definere disse som underkastelse (se eksempelvis Galal & Liebmann 2020; Jensen 2019; Schmidt 2007). Oplevelsen af frihed ved islamisk underkastelse (typisk med særligt fokus på individets *agency* i underkastelsen) er desuden et empirisk velstuderet fænomen blandt pietistiske muslimer i Egypten (Mahmood 2012) og salafi-muslimer Danmark, Frankrig og Storbritannien (Inge 2017; Open Society Foundations 2011, 2013, 2015; Johansen et al. 2009).

At både majoritetsdiskurs og islamiske diskurser/sharaf-diskurser kan medføre følelser såsom frihed og lykke, forklarer, hvorfor minoritetsunge oplever vekselvirkning. Begge diskurser kan opleves som attraktive, og de vil ofte ligge til grund for oprør imod modsætningen. Således kan tilslutning til islamiske diskurser/sharaf-diskurser (ofte italesat som islam eller etnisk baggrund såsom tyrkisk, pakistansk, arabisk etc.) praktiseres som et oprør imod danskhedsdiskurser, mens tilslutningen til danskhed kan praktiseres som et oprør mod islamiske diskurser/sharaf-diskurser. Sådanne vekselvirkninger frem og tilbage mellem majoritetsdiskurs og islamiske diskurser/sharaf-diskurser bygger ofte på opfattelsen af, at de to diskurser er uforenelige, og at individet derfor må vælge. Typisk vil unge mennesker dog efter nogle års vekselvirkning finde en måde, hvorpå de kan forene de to diskurser til en samlet identitet (Petersen 2018; 2020: 76-82), hvilket har fået adskillige sproglige udtryk såsom pakidansker (Rashid 2000), dansker plus noget¹⁰, både-og (Khankan 2001) etc. Vekselvirkningen mellem majoritetsdiskurser og islamiske diskurser/sharaf-diskurser er en vigtig dynamik i minoritetsetniske unges identitetsdannelse, og det er en dynamik, der ligger til grund for mange af de konflikter, de unge engagerer sig i.

Mens Hassan og Salma har oplevet milde grader af vekselvirkning, så har Samir og Fatima oplevet store udsving. Samir har beskyttet familiens sharaf gennem udøvelse af vold, og han har håndhævet et islamisk ideal i sin omgangskreds i en periode, hvor han gik meget op i at følge islamiske forskrifter. I andre perioder af sit liv har han imidlertid gjort oprør mod hykleri relateret til sharaf og de selv samme islamiske idealer, som han selv har praktiseret og håndhævet. Med andre ord har han

¹⁰ Hariri, Natasha (2017): *Wear your story*. <https://www.youtube.com/watch?v=-CGiWMEhO8g> (besøgt 2. oktober 2022).

i perioder fundet sin frihed i forskellige diskurser: Gentagne gange har han opdaget sin ufrihed (underkastelsen) i en diskurs, gjort oprør og fundet sin frihed i en anden diskurs (gennem ubevidst at underkaste sig den nye diskurs). Det samme gør sig gældende for Fatima, som i folkeskolen gjorde oprør mod det, hun kalder mainstream-samfundet, ved at tage hijab på:

Der vælger jeg jo selv at tage tørklæde på, fordi altså jeg har internaliseret alt det her, og jeg tror også inderst inde [på det]. Der synes jeg, at den ide med at tildække [sig] og være sådan lidt, altså, fuck jer til mainstream-samfundet og det der med ... skønhedsideal og altså at skulle se ud på en bestemt måde. Det synes jeg er fedt at så kunne sige sådan, jeg gør det her, og... jeg følte ikke at det var undertrykkende på det tidspunkt. Jeg syntes faktisk, det var fedt.

Fatima beskriver i citatet det at tage tørklæde på som resultatet af internalisering af familiens og omgangskredsens religiøse ideer, men der er tydelige indikationer gennem hele interviewet af, at hun undervurderer sin egen selvstændighed. Hun beskriver eksempelvis gentagne gange, hvordan hendes egen mening med at tage tørklædet på, ikke resonerede med tørklædet som symbol i omgangskredsen:

Jeg havde taget tørklæde på af de grunde [oprør mod mainstream-samfundet], men lige pludselig kunne jeg se, at der skete flere og flere ting, der gjorde, at selvom ideen faktisk var fin nok, så gjorde alle mennesker omkring mig det til noget helt andet. De gjorde det til noget, fordi jeg var en kvinde, så skulle jeg tildækkes.

Tørklædet som et symbol på oprør (fuck jer til mainstream-samfundet) er en betydning, som Fatima selv producerer gennem sin handling i folkeskolen, men da hun senere bliver gift så forventedes hun at tildække sig af hensyn til sin mands og familiens sharaf. Dette ændrer tørklædets betydning for Fatima til et symbol på kontrol og underminering af den, hun er, hvilket skaber et behov hos hende for at tage afstand fra dette kvindesyn. Hun smed derfor tørklædet igen, hvilket gav hende en følelse af frihed og ro omkring ikke at skulle leve op til de idealer, som typisk forventes af en tørklædeklædt kvinde.

Det er interessant at bemærke, at både det at tage tørklædet på og at tage det af har udgjort frihedskamp for Fatima, og selv-

om hun har smidt tørklædet, så har hun ikke mistet lysten til at gå med det: "Hvis jeg en dag vil have tørklæde på, så er der heller ingen, der skal blande sig – det nemlig mit valg." For Fatima handler det med andre ord om friheden til at bestemme over sin egen krop.

Fatimas historie med tørklædet viser tydeligt, hvordan symboler og diskurser ikke kan kategoriseres som værende enten frihedsskabende eller undertrykkende (Leeuwen 2005; Renders 2021). Samtidig er historien et tydeligt eksempel på, hvordan unge forholder sig kritisk til deres forældres religion og producerer eller tilslutter sig en islam, der er mere meningsfuld for dem (Woodhead 2016). Processen henimod en personlig forståelse af islam kan imidlertid opleves som kaotisk og være præget af vekselvirkning.

Følelser og diskurs

Mennesker har en række simple følelser, som er universelle – eller i hvert fald kun let modelleret kulturelt – såsom frygt, vrede og glæde. Omkring femårsalderen udvikler børn sociale og komplekse følelser såsom skam, samvittighed og synd (Lazarus 1994). Disse følelser internaliseres gennem socialisering under opvæksten, hvilket medfører, at menneskers komplekse følelser i højere grad end universelle følelser er betinget af diskurs (Barrett 2017). Det vil sige, at personer, der har internaliseret en sharaf-diskurs med tilhørende følelser såsom *‘ayb*, *hishma* og *zulm* samt frygten for at blive stemplet som *kha’ina*, kan have en række følelser, som ligger uden for majoritetsbefolkningens diskursivitet. Dette bidrager til følelsen af parallelitet, som jeg ovenfor definerede som parallelsamfundseffekten.

Som beskrevet ovenfor, så er individets sociale og komplekse følelser i høj grad modelleret af den diskurs han/hun under sin opvækst socialiseres ind i. At udvikle evnen til at producere passende følelsesmæssig respons i bestemte situationer er vigtigt for at kunne navigere socialt (Lazarus 1994). Det medfører, at individet over for en social gruppe såsom ens familie kan skyldes at føle på en bestemt måde, og hvis ikke individet er i stand til at fremkalde de følelser, som han/hun skylder, må han/hun fælle følelserne (Riis and Woodhead 2010). At fælle følelser udsætter individet for risiko for at blive opfattet som falsk eller uoprigtig, mens produktionen af mere oprigtige følelser kan

medføre mental udmattelse (Hochschild 1983/2012: 21-22).

Lisa Paulsen Galal og Louise Lund Liebmann (2020) har vist,¹¹ hvordan minoritetspersoner, der lever op til sociale forventninger defineret af *sharaf*-diskurser, kan opnå status og lykke. Dette er en yderst vigtig pointe, eftersom det viser, hvordan *sharaf*-diskurser er meningsfulde og beriger nogle minoritetspersoners liv, hvilket forklarer, hvorfor nye generationer efterlever og håndhæver dem. Samme minoritetspersoner har nemlig en stærk interesse i, at disse regler for tildeling af status håndhæves, for ellers mister de social kapital (Bourdieu 1991). Det vil sige, at de personer, der har akkumuleret social kapital på baggrund af fordelingsnøglen for kapital i en *sharaf*-diskurs, håndhæver reglerne inden for *sharaf*-diskursen, fordi de har noget på spil – nemlig at de kan miste denne kapital.

I dette afsnit viser jeg, hvordan inter-familiodynamikker strukturerer intra-familiodynamikker. Det vil sige, at reglerne, som individet i den enkelte familie forventes at leve i henhold til, i høj grad er determineret af *sharaf*-diskursen på inter-familieniveau, og den primære håndhævelsesmekanisme er sladder og dens omfattende konsekvenser. Fokus i analysen er imidlertid på informanternes følelser, som indledningsvis analyseres i relation til religion i opdragelsen. Denne analyse viser, at en af de fem informanter udvikler sensitivitet i forhold til følelsen af synd, mens de øvrige fire informanternes religiøse følelser primært manifesterer sig i relation til deres forældre. Sidstnævnte er det dominerende mønster i resten af analysen, men den ene informant, som responderer på synd, viser, at internaliseringen af religiøs diskurs kan medføre følelser i relation til det guddommelige, som individet må forholde sig til og eventuelt agere i relation til.

Religion i opdragelsen

Religion har spillet en rolle i alle fem informanternes opvækst, og for Samir, Salma, Fatima og Khalid har særligt forestillinger om helvede været anvendt af deres forældre som et redskab i opdragelsen. Mennesker udøver blandt andet magt ved at fremkalde bestemte følelser i de personer, de udøver magt over, og samtlige informanter beretter om, hvordan deres forældre i varierede grad strategisk har fremkaldt følelser af frygt for at få dem til at adlyde. Salma forklarer blandt andet, at hun som barn fik at vide, at “hvis man ikke adlyder sine forældre, så kommer man i helvede”, mens Khalid beskriver helvede som et sted, han oplevede som virkeligt:

¹¹ Galal og Liebmann italesætter det, jeg kalder *sharaf*-diskurser, med en anden terminologi og inden for en anden teoretisk ramme. Blandt andet anvender Galal og Liebmann ikke begrebet ære. Deres studie udelukker imidlertid ikke, at deres informanter tilslutter sig en diskurs, som i nogen grad er i opposition til og/eller forskellig fra majoritets-samfundets.

Du får placeret kul under dine fødder ... eller på dine øjenlåg, så din hjerne den begynder at koge ... Dine indvolde vil blive hevet ud af dig, og hvis du stjæler, så vil din hånd blive skåret af, så den kan vidne imod dig.

Khalid tilføjer: “Det er jo meget detaljerede beskrivelser, man får af sine forældre”, og “jeg synes ikke, det er sådan noget, man skal fortælle børn.” Alle fem informanter oplever desuden, at deres forældre bruger religiøse argumenter til at legitimere opdragelsen, og som Fatima forklarer, så skyldes dette en kombination af religion, sharaf og ønsket om at give sine børn forudsætningerne for at få et godt liv:

Noget af det handler om, at de [mine forældre] tror på sådan paradys og helvede og altså, at de ikke vil have, at jeg ender i helvede. Det er den ene del. Og så er der alt det der med, “hvad vil folk ikke sige”, og “hvordan skal du nogensinde finde dig en ordentlig mand”.

Fatimas forældres disciplinering af Fatima har med andre ord tre formål: at undgå helvede, beskytte familiens sharaf og danne grundlaget for et godt, værdigt og lykkeligt liv. Fatima forklarer endvidere, at “fra forældrenes side ... så er det en omsorg; en misforstået omsorg kan man vel godt sige ik.” Forældrenes opdragelse er målrettet socialisering og opnåelse af succes og lykke (akkumulering af social kapital), sådan som disse defineres inden for sharaf-diskurser. Således afspejler forældrenes forsøg på at opdrage deres børn sig teknisk set ikke fra almindelige anbefalinger om børneopdragelse, som man kan finde dem hos eksempelvis Jordan Peterson (2019), der er en af verdens mest læste og kendte psykologer:

Parents must reward those attitudes and actions that will bring their child success in the world outside the family, and use threat and punishment when necessary to eliminate behaviors that will lead to misery and failure (134) ... It is fortunate indeed that in the face of such variability [in child personality] we are the beneficiaries of much thoughtful meditation on the proper use of social control (136) ... Poorly socialized children have terrible lives (135) ... It is the primary duty of parents to make their children socially desirable. That will provide the child with opportunity, self-regard, and security (143).¹²

Forældrene kan med andre ord mene, at de rådgiver deres børn om, hvordan de lever et godt og lykkeligt liv, sådan som dette er defineret i en sharaf-diskurs, men denne opdragelse kan virke stærkt begrænsende for deres børn, som samtidig er socialiseret ind i majoritetssamfundets diskurser, som gør nogle andre værdier gældende. Forældrene forstår således deres forsøg på at afskærme deres børn fra majoritetsdiskurser som beskyttelse af deres børn og familiens sharaf, eftersom de anser majoritetsdiskurser for uforenelige med sharaf-diskurser. At leve i henhold til en majoritetsdiskurs kan bringe familiens sharaf i fare og lede til et ulykkeligt liv, sådan som dette forstås inden for sharaf-diskurser. Det vil sige, at det at beskytte sharaf har en central rolle i forhold til hele familiens (inklusive deres børns) lykke og velvære. Denne afskærmning bidrager til individets oplevelse af parallelitet (parallelsamfundseffekten).

Alle fem informanter begyndte i teenageårene at afkode religionens sociale funktion i opdragelsen. Khalid forklarer: "Vi unge var jo så uvidende, så vores forældre siger jo bare, 'religionen siger, at du skal gøre, hvad der bliver sagt,' eller 'religionen siger, at du brænder op i helvede, hvis du siger dine forældre imod.'" Omkring samme tid fik informanterne øje på hykleriet, og at deres forældre ikke selv levede op til den religiøse standard, som de dikterede for deres børn. Salma forklarer: "Jeg har aldrig set min far sidde og læse Koran. Jeg har tværtimod set min far sidde og drikke vodka, og han gik ikke op i, at kødet skulle købes hos en halalslugter." Denne omvæltning ændrede også på, hvordan informanterne responderede følelsesmæssigt på brugen af religion i opdragelsen, eftersom opdagelsen af hykleriet startede et feedback-loop, der skabte en følelsesmæssig distance til religion: Opdagelsen af hykleri medførte, at informanterne blev mere opmærksomme på hykleri, hvilket ledte til nye opdagelser og flere observationer, som skabte følelsesmæssig distance, hvilket førte til mere årvågenhed over for hykleri, etc. (Kahneman 2011; Riis & Woodhead 2010: 116-21). Feedback-loopet er den mest oplagte forklaring på, hvorfor fire ud af fem informanter ikke internaliserede religion på en måde, så de oplevede følelser af synd i forbindelse med overtrædelse af religiøse påbud og forbud.

Det er kun Fatima, der rapporterer, at hun har følt synd i relation til den religiøse opdragelse. Da jeg foreslår synd som konceptualisering af de øvrige fire informanters følelser, afviser de ordet og forklarer, at det handler om frygt. Alle tilføjer dog, at de var følelsesmæssigt påvirket af de religiøse regler, som foræl-

12 Jeg har her sammensat enkelte sætninger fra fire forskellige sider i Jordan Petersons bog, *12 Rules for Life*, for at give et generelt indtryk af hans idealer for børneopdragelse.

drene opsatte, men dette var udelukkende i relation til den skuffelse eller stolthed, som efterlevelse af eller brud med dem kunne generere hos forældrene.

Med undtagelse af Fatima internaliserede informanterne altså ikke den religiøse diskurs med tilhørende følelse af synd. Samir forklarer eksempelvis, at han følte samvittighedskvaler og skyldfølelse “[over] for forældrene; altså det er ligesom det, man kan forholde sig til, ik, fordi jeg havde jo ikke noget forhold til nogen skaber eller en gud”. På samme måde forklarer Hassan, at hans far ofte ville forsøge at få ham til at ændre mening eller adfærd ved at sige, at “så er du altså ikke en god muslim”. Da jeg spørger ind til det religiøse ideal, der for mig som udenforstående ligger i sådan en formulering, siger Hassan, at det ikke har noget med religion at gøre. Men efter at have reflekteret lidt over det, kommer han frem til, at hans far måske har haft noget religiøst i tankerne, men at dette har været så fjernt for ham, at han end ikke har tænkt denne tanke. I hans hoved betød “god muslim” blot “god søn”.

Fire af informanterne udviklede over årene en personlig tro, men ingen af dem lever op til udbredte stereotyper på muslimer: tre holder jul, tre spiser eller har i en periode spist svinekød, alle drikker alkohol, kun to tror på indholdet af *shahada* (trosbenedelsen), kun en faster i ramadan, ingen planlægger en dag at tage på *hajj* (pilgrimsfærd), to betaler *zakat* (religiøs skat), og ingen beder fem gange om dagen. De er med andre ord ganske almindelige muslimer, som primært ser islam som et etisk ideal og en tro på en gud, som ikke nødvendigvis er forankret i en lærd, islamisk tradition eller en systematiske gennemtænkning af islamiske kildetekster (Bowen 2012; Jeldtoft 2011; Otterbeck 2010; Petersen 2022).

Afslutningsvis skal det bemærkes, at islam på forskellige måder har spillet en vigtig rolle for informanterne i sociale dynamikker. Tre informanter har eksempelvis haft udfordringer med at opnå islamisk skilsmisse,¹³ mens alle fem har oplevet en glidende overgang mellem sharaf-diskurser og islamiske idealer. Disse (og andre) sociale dynamikker er imidlertid ikke i fokus i nærværende artikel.

Forældrenes dilemma

Sharaf-diskurs og sladder udgør en central del af menneskelig interaktion med indvirkninger på følelsesliv og samfund (Giar-

dini & Wittek 2019). Mens sharaf er et socialt defineret ideal, er sladder en blandt flere sociale mekanismer, der anvendes til at hædre eller udskamme individer og familier. Begge fænomener har stor indvirkning på individets følelsesliv (Martinescu, Janssen & Nijstad 2019). En person kan eksempelvis opleve en følelsesmæssig belønning gennem hæder, mens andre føler krav om eller tilskyndelse til at efterleve en sharaf-diskurs, som de mener begrænser deres individuelle frihed. Således kan prosocial sladder føles berigende, mens antisocial sladder straffer dem, der ikke indordner sig. Prosocial sladder kan endvidere virke selvforstærkende gennem et feedback-loop, hvor belønning fører til søgen efter mere belønning og endnu højere status (Riis & Woodhead 2010). Det vil sige, at både prosocial og antisocial sladder bidrager til opretholdelsen af sharaf-diskurser, eftersom begge – på forskellige måder – motiverer individer til at indordne sig.

Sladder er en central dynamik i kollektivistiske familier, eftersom de frygter antisocial sladder, hvilket medfører, at inter-familiodynamikkerne strukturerer intra-familiodynamikkerne (Certeau 2011). Med andre ord har de sociale dynamikker mellem familier stor betydning for dynamikkerne internt i hjemmene, hvor de ligger til grund for disciplinering af individet som en del af familien og nærmiljøet. Dette er i sådan en grad, at individer kan orientere deres liv imod at opnå prosocial sladder og undgå antisocial sladder, selvom de ikke personligt bryder sig om idealerne i sharaf-diskurser. Denne dynamik forklarer, hvorfor informanternes oplevelser af, at de selv, deres forældre, deres venner og andre opretholder en facade udadtil, mens de udlever en større frihed i hjemmet. Alle informanterne beretter om, at deres familie udadtil forsøger at fastholde et indtryk af, at de lever i henhold til idealer defineret i en sharaf-diskurs, mens dette ingeniende er tilfældet i virkeligheden. Fatima fortæller blandt andet: “Min største prioritet som kvinde det er at have det gode rygte og ikke nogen ridser i lakken og vise folk, at jeg er lykkelig i mit ægteskab, selvom jeg ikke er det... Det er ligesom et skuespil, ik.” Og Samir forklarer:

Jeg er ikke i tvivl om, at hvis jeg havde sagt til min far under fire øjne: ‘Prøv at høre; han [min søn] skal ikke omskæres.’ Så er det fint nok. Men idet jeg går ud og siger det offentligt, så kan han ikke bilde folk ind, at min søn er omskåret, og det er der den [sagens kerne] ligger.

13 Alle tre informanter opnåede deres islamiske skilsmisse med en imams mellemkomst.

Ligeledes beretter alle informanter om indtagelse af alkohol eller rygning i hjemmet, hvilket – ligesom indtagelse af mad og

drikke i ramadan måned – blev holdt hemmeligt udadtil. De fortæller desuden om, at når der kom gæster, hvilket udgør en vigtig del af familiernes rygtepleje, så blev børnene klædt pænt på, og der var skrappe regler for opførsel og tabuer om visse dele af familiens liv under disse besøg. To informanter beretter om børns optræden med koranrecitation som en del af underholdningen og opbygning af familiernes facade ved denne type af sammenkomster.

Informanterne beretter desuden om en del hændelser, hvor deres familier primært har brugt ressourcer på at inddæmme og kontrollere, hvilke informationer der blev spredt om et problem, snarere end at adressere og løse problemet. Da familien i forbindelse med Salmas skilsmisse valgte at slå hånden af hende, følte hun derfor både lettelse over at være fri fra at skulle engagere sig i informationskontrollen og frygt for konsekvenserne af at slippe tøjlerne: “Jeg vil ikke være en del af en verden, hvor jeg skal lyve, og jeg skal gemme [mig], og jeg skal hemmeligholde, og hvor jeg skal [pause]. Det var både en lettelse samtidig med, at jeg jo frygtede for mit liv.”

Sharaf-diskurser håndhæves gennem sladder på inter-familieniveau, hvilket medfører, at de håndhæves på intra-familieniveau, at familier må engagere sig i omfattende informationskontrol, eller at familier må betale prisen for det enkelte familiemedlems frihed. Det vil sige, at frihed er noget, man kan tage sig på bekostning af andre familiemedlemmer. Forældre kan eksempelvis udvise kærlighed over for deres børn ved at give dem ekstra frihed (med begrænsninger).¹⁴ Den medfølgende risiko og forventning om, at børnene forvalter denne frihed fornuftigt, udgør en tillids erklæring, som kan vække varme følelser hos børnene. Samtidig giver det en følelse af ansvar at forvalte familiens sharaf, hvilket kan regulere individets adfærd – ofte refereret til som pagten, der indgås mellem forældre og deres børn (Petersen 2018).¹⁵ På samme måde kan følelsen af at ville leve sit eget liv føles enormt egoistisk for de unge, eftersom deres forældre, søskende og større familie betaler en høj pris for denne frihed. Det skaber samvittigheds kvaler og skyldfølelse, hvilket samtlige informanter i dette studie har oplevet, i forbindelse med at de brød med sharaf-diskurser. Fatima fortæller blandt andet om, hvordan hun efter sin skilsmisse, som familien havde modsat sig, i høj grad medvirkede til at håndtere den efterfølgende krise relateret til sharaf:

14 Disse friheder kan let afkodes som begrænsninger og negativ social kontrol, når de anskues fra et majoritetsdiskursperspektiv, hvilket fører til misforståelser af forældrenes intentioner og sharaf-diskursers dynamikker. Tydeliggørelsen af denne observation er ikke en legitimering af frihedsbegrænsninger – det er snarere en opfordring til at analysere denne begrænsning.

Jeg følte, at jeg måtte spille med på nogle spilleregler om at mødes med nogle potentielle ægtemænd. I nogle miljøer kører man meget på det der ære og skam, og deres piger skal være pælen, og de skal blive gift, men de kommer ikke med sådan nogle idioter til dem, fordi deres døtre skal have nogle ordentlige mænd. Men mine forældre anså min skilsmisse som en skamplet, der skulle vaskes væk ... det var bare så ydmygende.

Således medførte Fatimas ageren (agency) i forbindelse med sin skilsmisse en smule frihed med tilhørende konsekvenser inden for rammerne af en sharaf-diskurs. Skilsmissen udgjorde ikke et brud med en sharaf-diskurser, hvilket fremgår tydeligt af, at Fatimas efterfølgende handlemønster (at mødes med bejlere mod sin vilje) er stærkt influeret heraf. Det er også interessant at bemærke, at Fatima i citatet omtaler andre jævnaldrende kvinders ægteskaber som en farbar vej mod lykke og et godt liv – også selvom hun måske ikke selv ville ønske at leve sådan.

Alle fem informanter beretter i øvrigt om, hvordan deres forældre ringede sammen med andre minoritetsetniske forældre for at koordinere og blive enige om de særlige regler, der gjaldt for minoritetsetniske børn i forbindelse med klassefester og lejrskoler. Disse samtaler synes både at have været afklarende i forhold til grænser og at udgøre forsøg på at udvide børnenes frihedsrum i skolen ved at forhandle grænsedragningerne. Samtlige informanter fortæller om, hvordan disse grænser rykkede sig over årene. Tre informanter fortæller desuden, at når de fik overtalt deres forældre til at acceptere nye friheder såsom at tage til klassefest eller med på lejrskole, så fik de samvittighedskvaler, følte skyldfølelse og følte sig egoistiske.

Internalisering af sharaf-diskurser

Mens de to kvindelige informanters følelser relateret til inter-familiedynamikker er domineret af samvittighedskvaler, skyld og skam, er de mandlige informanters følelser domineret af samvittighedskvaler, skyld, og frygt. Både de mandlige og kvindelige informanter har været underlagt en række regler med udgangspunkt i sharaf-diskurser, men de mandlige informanter har i væsentlig højere grad brudt reglerne. Hassan fortæller eksempelvis, at “der var mange kærester ... jeg drak ikke så meget alkohol, men jeg drak mig jo fuld nogle gange i ny og næ”. Ligele-

15 Denne regulering kan også analyseres som en form for *governmentality* inden for familien (Foucault 1994), hvilket fremhæver kontrol i form af individers selvregulering.

des har Samir gentagne gange forbrudt sig imod reglerne i form af kæresteri, stoffer og småkriminalitet. Mændene har således været meget friere til at bryde reglerne, og følelserne forbundet hermed er primært frygten for at blive opdaget, følelsen af at være en dårlig søn og samvittighedskvaler over at have skadet forældrenes/familiens sharaf. Hassan blev eksempelvis som teenager taget i at spise svinekød, men skyldfølelsen fik ham kun til at blive mere påpasselig med at skjule, at han spiste svinekød; han holdt ikke op. Således er de tre mandlige informanternes følelser primært orienteret mod forholdet til forældrene og særligt deres far, sådan som eksempelvis Hassan forklarer:

Det har mere været det her med, at jeg ikke er en god søn, at jeg ikke lever op til de krav, min far har i forhold til den rolle, jeg burde spille, så det passer ind i hans forståelse af, hvordan en søn skal være ik. Og hans venners forståelse af, hvad en søn skal være og sådan nogle ting. Det var det, der ramte mig allermost.

Hassan har i sit voksenliv brudt og forsonet sig med sin far flere gange, og i disse samtaler har hans far forklaret, at han hele tiden tog skrappe midler i brug for at disciplinere ham, men intet syntes at virke. Efterhånden som Hassan blev ældre, resignerede hans far i forhold til at udstikke regler for i stedet primært at fokusere på følelser. Hans far kunne for eksempel finde på at sige: "Gør det, hvis du vil, men du skuffer mig." Khalid og Samir har ligeledes oplevet deres forældres magtesløshed, hvilket blandt andet har ført til fysisk vold. Det er dog den psykiske vold, de husker bedst.

Alasdair McGuire forklarer: "We use moral judgements not only to express our own feelings and attitudes, but also precisely to produce such effects in others" (MacIntyre 1981/2014: 14). Det vil sige, at moral ikke kun udgør et etisk ideal; moral udgør også en magt, man kan anvende til at producere følelsesmæssige reaktioner i andre mennesker med henblik på at styre deres adfærd. Forældre har – ligesom mænd, der udøver tvingende kontrol mod kvinder (Crossman & Hardesty 2018) – indgående kendskab til deres børns følelsesmønstre og dermed en kvalificeret viden om, hvordan de skal producere de ønskede følelsesmæssige reaktioner i dem. Samir forklarer:

Det er et stærkt våben at bruge mod børn, ik. Især med den der loyalitet, man har over for sine forældre, og den

kærlighed, man ønsker fra sine forældre ... Og så den samvittighed; det er et meget, meget stærkt våben at bruge; altså man kan virkelig holde folk i skak på den måde, og man kan virkelig, du ved, få dem, altså få en selv til at nærmest at undskylde, at man har tænkt tanken, eller undskylde, at man har handlet, som man har gjort, ik [pause]. Om det er bevidst, fordi det er et stærkt våben [pause]. Jeg kan ikke rigtigt beskrive det, fordi jeg fornemmer lidt, at det ikke er noget, man gør med ond vilje, men man har bare fundet ud af, at det virker på en eller anden måde, og så holder man hinanden i skak på den måde.

Da jeg spørger ind til skamfølelse, afviser Samir, at dette ord beskriver noget, han har følt: "Nej, skam har jeg ikke haft inde på den måde der ... det er samvittighed ... Skammen tror jeg ligger [pause]. Den ligger vel også mere hos kvinderne." Samir tilføjer, at mænd sagtens kan føle skam, men det er skam af en anden type, og den manifesterer sig i andre situationer. Eksempelvis mener Samir, at hans forældre bliver udskammet på grund af ham, hvilket viser sig ved, at "måden, der bliver talt til dem og om dem, er en meget nedladende og hånende måde – altså de bliver jo behandlet som det nederste nærmest, ik". Den er direkte forårsaget af Samirs frihed, hvilket gav ham samvittigheds-kvaler og skyldfølelse over for sine forældre, dengang han brød med sharaf-diskursen i sin familie og omgangskreds. Det gælder også for Khalid, som fortæller, at selvom han har brudt med familien, så bliver hans forældre stadig ramt af den skam, hans brud og nye livsstil medfører:

Så rammer det min mor. Og det er egentligt det, der er tragisk. Det, man bliver nødt til at vide: Det kan godt være, at vi unge vi lever med social kontrol og føler, det er rigtigt hårdt, men det, vores forældre lever med, det er ti gange værre.

Samir, Hassan og Khalid har alle haft det dårligt med de konsekvenser, deres livsvalg har haft for deres familie, men det er følelser, der har været aftagende over tid. Der er dog andre indlærte adfærdsmønstre, som har været mindre aftagende. Khalid bemærker eksempelvis, at han stadig kontinuerligt scanner omgivelserne, når han opholder sig i det offentlige rum:

Når du hele tiden som barn skal vænne dig til at holde øje med signaler, toneleje, bevægelser, kontekster, hvad taler

de om nu, så er du jo i alarmberedskab konstant. Du stresser dig selv konstant, og det er egentligt noget af det, jeg endnu ikke har rystet af mig – altså når jeg går nede på gaden, så scanner jeg området hele tiden [omgivelserne].

Mens mændene kun har få følelsesmæssige mén, så kæmper Salma og Fatima i dag stadig for at slippe af med følelser relateret til sharaf-diskurser. Salma forklarer eksempelvis: “Jeg kæmper imod at skulle mærke den [skam-]følelse, men den sætter sig alligevel i kroppen på mig. Jeg kæmper imod den, men den er der. Jeg kan ikke slippe af med den.” Selvom hun og Fatima har brudt med miljøet, hvor sharaf-diskurser dominerer, og selvom de har besluttet sig for at adoptere andre værdier og leve et andet liv, producerer de stadig følelser, som er forankret i sharaf-diskurserne. Det skyldes at de har internaliseret ideer om skam i sharaf-diskurser, hvilket hæmmer dem i forhold til eksempelvis at indlede kæresteforhold, have sex, gå i byen og anden adfærd, der er forbudt i henhold til sharaf-diskurserne. Når Samir, Hassan og Khalid ikke hæmmes af skam, skyldes det formentlig, at deres seksualitet ikke har været så strengt reguleret og overvåget som Salmas og Fatimas. Desuden har konsekvenserne ved overtrædelse af sharaf-diskursernes regler været betydeligt mildere for dem. De har ligefrem dyrket overskridelserne af sharaf-diskurserne for at frigøre sig. Salma og Fatima har vanskeliggere ved disse overskridelser, og ingen af dem kan siges at have dyrket det forkerte. Fatima forklarer, at hendes personlige værdier, religiøse tanker og følelser alle kolliderer, når hun eksempelvis har været på en date:

Jeg har besluttet mig for, at det er rigtigt at date, og jeg ønsker at udleve den frihed. Men selvom jeg kan glæde mig til en date, så bliver jeg ramt af en nagende følelse af, at jeg har gjort noget forkert – jeg føler skam og måske, at jeg har gjort noget syndigt, og det hæmmer mig. Det liv, jeg ønskede at leve, det kunne jeg ikke leve, for mine følelser var ikke med.

Fatima er meget optaget af at sætte danske ord på sine følelser, fordi hun oplever, at det har en terapeutisk effekt. Lisa Feldman Barrett (2017) har demonstreret, at følelser intensiveres, når de bliver begrebsliggjort på en meningsfuld måde, hvilket svarer til Fatimas oplevelse og kan forklare, at danske begreber – i hvert fald for nogle kvinder – kan anvendes terapeutisk. At Fatima har svært ved at finde passende arabiske begreber kan skyldes, at de

følelser, hun ønsker at tale om, har været tabuiserede i hjemmet, hvor hun voksede op. En anden mulighed er, at hverken dansk eller arabisk i tilstrækkelig grad har et begrebsapparat til at italesætte det mentale kaos, der kan være forbundet med at vokse op med en stærkt politiseret minoritetsidentitet.

Konklusion

Alle fem informanter har vanskeligt ved at finde sproglige udtryk, der dækkende beskriver og kommunikerer det, de vil sige. To informanter har gode sproglige kundskaber på deres forældres modersmål, hvilket giver dem en yderligere sproglig ramme, som de kan forstå fænomenerne igennem. De sproglige kompetencer hjælper dem imidlertid ikke i forhold til at beskrive og kommunikere på dansk, eftersom hverken fremmedordene eller de fænomener, de beskriver, er kendte i den danske offentlighed. Dette tydeliggør, at selv med gode sproglige kompetencer på både dansk og forældrenes modersmål, så møder informanterne udfordringer i forhold til at sætte ord på at leve i to parallelle diskursive rum.

Informanterne vælger i varierende grad at anvende den sproglige ramme, som danske politikere og medier anvender, mens de alle er opmærksomme på, at denne kommunikation ikke er optimal. Dette viser sig eksempelvis ved, at de problematiserer et centralt begreb i den politiske diskurs som parallelsamfund. Desuden anvender informanterne anekdoter og metaforer til at kommunikere om de koncepter og sociale dynamikker, som de problematiserer.

Jeg argumenterer for, at det er muligt at lave en etic-definition af parallelsamfund gennem en tilpasning af eksisterende teorier til minoritetskonteksten informeret af antropologisk forskning. Det er dog vigtigt at bemærke, at en sådan definition ikke vil svare til de mange definitioner af parallelsamfund, der fremføres af danske politikere (se appendiks A for et eksempel).

Parallelsamfundet udgøres af manifestationen af det, jeg kalder sharaf-diskurser. Her er det interessant at bemærke, at selv om sharaf-diskurser er dynamiske og således ændrer sig over tid, så synes udviklingen at gå meget langsomt i forhold til kvinders seksualmoral – altså de forventninger, der stilles til kvinder.

Parallelsamfundseffekten skabes desuden af informanternes socialisering ind i to følelsesregimer – majoritetssamfundets og

sharaf-diskursers – som i varierende grad hæmmer dem i deres frigørelse fra sharaf-diskurser. Alle fem informanter har gjort op med sharaf-diskurser, hvilket har ledt til følelser af skyld og samvittighedskvaler i forhold til særligt familiemedlemmer, som betaler en del af prisen for deres frihed. De to kvindelige informanter hæmmes desuden af skamfølelser, hvilket gør det vanskeligt for dem at indlede nye parforhold.

Alle fem informanter beretter, at religion – og særligt forestillinger om helvede – har spillet en rolle i deres opdragelse. Ingen af de fem informanter har internaliseret den islam, de er opdraget med, men fire har fået en individualiseret tro, som de italesætter med islamisk semiotiske ressourcer. Fire informanter beretter, at de ikke har været hæmmet af syndsfølelse i forbindelse med deres frigørelse. Det er vanskeligt at afgøre, om den sidste informant hæmmes af syndsfølelse, fordi denne overlapper med skamfølelser, eller om følelsen kommer fra informantens personlige tro eller eventuelt er en del af internaliseret religion fra opdragelsen.

Appendiks A: Parallelsamfund

Rapporten *Parallelsamfund i Danmark*, som er udgivet af regeringen i 2018, indledes med en foreløbig definition på parallelsamfund: “Et parallelsamfund er fysisk eller mentalt isoleret og følger egne normer og regler, uden nogen nævneværdig kontakt til det danske samfund og uden ønske om at blive en del af det danske samfund” (Regeringen 2018: 1). Dernæst opstilles otte kriterier fokuseret på bolig, kriminalitet og tilknytning til uddannelse/arbejdsmarked, som skal anvendes til at fastslå antallet af ikkevestlige indvandrere og efterkommere, der lever i parallelsamfund. Rapportens forfatter regner på to forskellige prøver: Den ene er befolkningen med ikkevestlig oprindelse, som opgøres til 423.300 personer (tabel 1, 9). Den anden defineres i anmærkningerne til figur 7 (11) og “omfatter kun familier, hvor alle medlemmer har ikke-vestlig oprindelse”. Sidstnævnte gøres op til 179.579 familier og 357.585 personer. Definitionen af en familie er ikke angivet, men tallene viser, at en familie gennemsnitligt består af to personer, og at en enkelt person kan udgøre en familie.

Der optræder ikke nogen klar og tydelig definition af parallelsamfund i rapporten, hvilket forfatteren også gør opmærk-

som på: “Der eksisterer heller ikke en entydig definition af, hvornår man tilhører et parallelsamfund. Er det, når man sjældent omgås personer med dansk oprindelse? Skal man opføre sig på en bestemt måde, eller skal man have et bestemt livssyn? (8)”. Det bemærkes desuden, at “flere af kendetegnene ved parallelsamfund ikke [er] dækket af registerdata” (8). Det vil sige, at rapporten skal bestemme antallet af ikke-vestlige indvandre-re og efterkommere, der lever i parallelsamfund – et fænomen rapporten ikke kan definere tydeligt – på baggrund af registerdata, som ikke indeholder den nødvendige empiri.

Det metodiske rationale i rapporten er, at “tilgangen lægger op til, at jo flere forskellige indikatorer en familie er berørt af, jo større er risikoen for, at familien har en beskedent tilknytning til det danske samfund og dermed kan siges at leve i et parallelsamfund” (2). Samtidig bemærkes det, at det er “væsentligt at holde sig for øje, at definitionen af indikatorerne i analysen ikke er bundet op på en særskilt viden om sammenhængen mellem den enkelte indikator og risikoen for at indgå i parallelsamfund” (36). Det vil sige, at man ikke har noget grundlag for at mene, at de otte indikatorer faktisk indikerer, at folk bor i parallelsamfund.

Uklarheden i definitionen medfører, at man “ikke entydigt [kan] sige, hvad der præcist karakteriserer familier, som lever i parallelsamfund” (11), eller hvor mange indikatorer en familie skal være berørt af for at kunne kategoriseres som tilhørende et parallelsamfund (11). Rapporten konkluderer imidlertid, at familier berørt af mindst tre indikatorer og små familier (1-3 personer) berørt af mindst to indikatorer – 28.000 familier i alt – må betragtes som tilhørende et parallelsamfund. Det er uklart, hvordan rapporten kommer frem til dette, andet end at der er foretaget en følsomhedsberegning (36-37). Den siger imidlertid intet om, hvor effektive eller ineffektive indikatorerne er til at afgøre, om folk lever i parallelsamfund.

10.900 af 28.000¹⁶ familier i rapporten konkluderes at leve i parallelsamfund, fordi de er bosat i et område med mindst 25 % ikkevestlige indvandrere eller efterkommere (indikator 1) og har mindst et familiemedlem, der er langtidsledig¹⁷ (indikator 8) (tabel 2). Hvis eventuelle konsekvenser af at have børn, mens man er berørt af indikator 1 og/eller 8 – såsom at ens børn går i en daginstitution (indikator 3) eller skole (indikator 4) med mindst 25 % børn, som har ikkevestlig baggrund – sammenlæg-

ges, så udgør antallet af familier, der lever i parallelsamfund, 18.700 (67 % af de 28.000 familier). Overlappene mellem indikator 1, 3, 4 og 8 medfører, at rapportens metode er bedre egnet til at bestemme, om folk berørt af indikator 1 og 8 har børn, end om de lever i parallelsamfund. Af de resterende 9.300 familier i undersøgelsen tilhører 6.100 kategorien øvrige kombinationer, mens kombinationer med indikator 7 (inaktive unge i alderen 16-29 år)¹⁸ udgør de resterende 3.200.

Det skal i øvrigt bemærkes, at mange borgere berørt af indikator 1 med børn i alderen 1-4 år ikke kan undgå at være berørt af enten indikator 3 (børn på 0-6 år i dagtilbud med mindst 25 % børn med ikkevestlig baggrund) eller indikator 2 (børn 1-4 år, der ikke er i dagtilbud) af den simple årsag, at de har børn i den alder. Hvis de sender børnene i daginstitution, vil de formentlig være berørt af indikator 3, mens de bliver berørt af indikator 2, hvis de fravælger institutionen. Det er i øvrigt interessant at bemærke, at flere indvandrere og efterkommere med ikkevestlig baggrund sender deres børn i børnehave og vuggestue end indvandrere og efterkommere med vestlig baggrund (figur 16, side 18).

De to sidste indikatorer – nummer 6 og 7 – som måler ungdomskriminalitet, spiller en marginal rolle i rapporten, og de forklares primært med reference til andet end parallelsamfund: “En kriminel løbebane kan hænge sammen med sociale problemer, problemer med misbrug eller lignende hos personen selv eller i familien” (29). Rapportens forfatter tilføjer dog, at kriminaliteten kan blive så omsiggribende for nogle borgere, at “de vælger at leve efter egne normer og regler, som det blandt andet ses i bandekulturen” (29-30). Hvis bandekultur og kriminelle miljøer udgør parallelsamfund, så er det uklart, hvorfor rapporten udelukkende ser på personer med ikkevestlig baggrund. En sådan metode vil eksempelvis ikke identificere parallelsamfund såsom rockergrupper og etniske danskere, for hvem kriminaliteten er blevet så omsiggribende, at “de vælger at leve efter egne normer og regler” (29). Det fremgår ikke af rapporten, hvor mange personer der tilhører en bandekultur.

Selvom en meget mere omfattende kritik af rapporten *Parallelsamfund i Danmark* er berettiget, er ovenstående tilstrækkeligt til at demonstrere, at den ikke måler, hvor mange familier der lever i parallelsamfund. Den viser blot, at arbejdsløsheden blandt ikkevestlige indvandrere og efterkommere er højere end gennemsnittet (24-27), hvilket blandt andet medfører, at

16 Jeg anvender rapportens afrunding af 28.200 familier til 28.000, fordi de afrundede tal i tabel 2 (12), som jeg analyserer, summer til 28.000 familier.

17 Personer kategoriseres i rapporten som langtidsledige, hvis de ikke har “været i ordinær beskæftigelse, fleksjob eller uddannelse i mindst 4 ud af 5 år i perioden 2010-2014” (9).

18 Rapporten definerer unge (16-29 år) som inaktive, hvis de i hele 2. halvår af 2014 (seks sammenhængende måneder) hverken har været i uddannelse, ordiner eller støttet beskæftigelse (9).

mange bor i almennyttige boligbyggerier (15-16). Forskellen i vestlige og ikkevestlige indvandreres og efterkommeres tilknytning til arbejdsmarkedet forklarer rapporten i øvrigt med årsag til immigration (13-14). Rapportens empiri og referencer til andre undersøgelser viser tydeligt, at der er problemer med arbejdsløshed og inaktivitet i det segment af borgere, der undersøges. Der er blot intet af dette, der peger på eksistensen af parallelsamfund.

Det skal afslutningsvis bemærkes, at regeringen i 2021 besluttede at omdøbe ghettoområder (som defineret i almenboliglovens §61) til parallelsamfund.¹⁹ Således er begrebet nu defineret som et boligområde, der lever op til de forhenværende ghettokriterier. Regeringen begrundede denne navneændring med, at betegnelsen ghetto “er upræcist og fortæller ikke i sig selv noget om et boligområdes problemer ... Derfor ønskes det at omtale boligområderne på en måde, som afspejler det problem, at områderne adskiller sig fra det omkringliggende samfund og truer sammenhængskraften.” Denne navneændring har imidlertid ikke løst den definatoriske problemstilling.

English abstract

This article is a pilot study that, based on five semi-structured interviews, investigates young ethnic minority citizens linguistic conceptualizations of honor conflicts and the emotions these produce in them. The first half of the article focusses on discourse while the second half focusses on manipulation of emotions as an enforcement mechanism. Furthermore, the article defines a new concept – *the parallel society effect* – to explain the informants experience of navigating back and forth between what they conceptualize as the majority society and the parallel society.

19 Indenrigs- og Boligministeriets (2021): *Faktaark 3: Opdatering af parallelsamfundslovgivningen*. <https://im.dk/Media/C/F/Faktaark%203.%20Opdatering%20af%20parallelsamfundslovgivningen.pdf> (besøgt 2. oktober 2022).

Funding

Artiklen er finansieret af Danmarks Frie Forskningsfond (0163-00070B) og Styrelsen for International Rekruttering og Integration.

Litteratur

- Amiri, Geeti. 2016. *Glansbilleder*. København: Lindhardt og Ringhof.
- Barrett, Lisa Feldman. 2017. *How Emotions Are Made: the Secret Life of the Brain*. Boston: Pan Books.
- Bernard, H. Russell. 2011. *Research Methods in Anthropology: Qualitative And Quantitative Approaches*. Lanham: AltaMira Press.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- Bowen, John R. 2012. *A New Anthropology of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Campbell, Bradley & Jason Manning. 2018. "Social Geometry and Social Control." In Mathieu Deflem and Charles F. Wellford (eds.): *The Handbook of Social Control*. Newark: John Wiley & Sons, Incorporated.
- Certeau, Michel de. 2011. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- Chriss, James J. 2018. "Social Control: History of the Concept." In Mathieu Deflem and Charles F. Wellford (eds.): *The Handbook of Social Control*. Newark: John Wiley & Sons, Incorporated.
- Crossman, Kimberly A. & Jennifer L. Hardesty. 2018. "Placing Coercive Control at the Center: What Are the Processes of Coercive Control and What Makes Control Coercive?" In *Psychology of Violence* 8 (2): 196-206.
- Danneskiold-Samsøe, Sofie, Yvonne Mørck & Bo Wagner Sørensen. 2019. *Æresrelateret social kontrol: Teori og praksis i socialt arbejde*. København: Akademisk Forlag.
- Derrida, Jacques. 1967/1997. *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Foucault, Michel. 1994. "Governmentality." In James D. Faubian (ed.): *Power: Essential works of Foucault 1954-1984*. London: Penguin.
- . 1991. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. London: Penguin.
- Open Society Foundations. 2015. *Behind the Veil: Why 122 Women choose to Wear the Full Face Veil in Britain*. New York: Open Society Foundations.
- . 2013. *After the Ban: The Experience of 35 Women of the Full-Face Veil in France*. New York: Open Society Foundations.
- . 2011. *Unveiling the Truth: Why 32 Muslim Women Wear the Full-Face Veil in France*. New York: Open Society Foundations.
- Galal, Lise Paulsen & Louise Lund Liebmann. 2020. *Magt og (m)ulighed: Forhandling af konformitet, autoritet og mobilitet blandt etniske minoritetsborgere i Danmark*. Roskilde: RUC.
- Giardini, Francesca & Rafael Wittek. 2019. "Gossip, Reputation, and Sustainable Cooperation: Sociological Foundations." In Francesca Giardini and Rafael Wittek (eds.): *The Oxford Handbook of Gossip and Reputation*. New York: Oxford University Press.
- Hochschild, Arlie Russell. 1983/2012. *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Hutchinson, Steven & Pat O'Malley. 2018. "Discipline and Governmentality." In Mathieu Deflem and Charles F. Wellford (eds.): *The Handbook of Social Control*. Newark: John Wiley & Sons, Incorporated.
- Hviid, Sofie. 2014. *Dobbeltliv: En*

- rapport om baggrunden for og konsekvenserne af at leve et dobbeltliv for unge med æresrelaterede problemer.* København: Etnisk Ung.
- Inge, Anabel. 2017. *The Making of a Salafi Muslim Woman.* New York: Oxford University Press.
- Jeldtoft, Nadia. 2011. "Lived Islam: Religious Identity with 'Non-Organized' Muslim Minorities." In *Ethnic and Racial Studies* 34 (7): 1134-51.
- Jensen, Pernille Friis. 2019. "Om moskéer og medborgerskab: Moskéers rolle for aktivt medborgerskab som oplevet af muslimske kvinder i Danmark." In *Tidsskrift for Islamforskning* 13 (2): 9-37.
- Jensen, Pernille Friis & Jesper Petersen. 2022. "Denmark." In Egdunas Raciús, Stephanie Müssig, Samim Akgönül, Ahmet Alibašić, Jørgen S. Nielsen & Oliver Scharbrodt (eds.): *Yearbook of Muslim in Europe.* Leiden: Brill.
- Johansen, Birgitte S., Jakob Skovgaard-Petersen, Margit Warburg & Kate Østergaard. 2009. *Rapport om brugen af niqab og burka.* København: Københavns Universitet.
- Kahneman, Daniel. 2011. *Thinking, Fast and Slow.* London: Penguin.
- Khankan, Sherin. 2001. 'Både-og'. *Berlingske Tidende*, 10. maj.
- Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe. 2014. *Hegemony and Socialist Strategy towards a Radical Democratic Politics.* London: Verso.
- Lazarus, Richard S. 1994. *Emotion and Adaptation.* New York: Oxford University Press.
- Leeuwen, Theo van. 2005. *Introducing Social Semiotics.* London: Routledge.
- MacIntyre, Alasdair C. 1981/2014. *After Virtue: A Study in Moral Theory.* London: Bloomsbury Academic.
- Mahmood, Saba. 2012. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject.* Princeton: Princeton University Press.
- Marranci, Gabriele. 2008. *The Anthropology of Islam.* Oxford: Bloomsbury.
- Martinescu, Elena, Onne Janssen & Bernard A. Nijstad. 2019. "Gossip and Emotion." In Francesca Giardini and Rafael Wittek (eds.): *The Oxford Handbook of Gossip and Reputation.* New York: Oxford University Press.
- Melucci, Alberto. 1996. *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Otterbeck, Jonas. 2010. *Samtidsislam: Unga Muslimer i Malmö och Köpenhamn.* Stockholm: Carlssons Bokförlag.
- Parwani, Khaterah. 2014. "Vi nydanske kvinder må gøre op med rygtesamfundet." *Politiken*, 28. juli.
- Petersen, Jesper. 2022. *The Making of a Mosque with Female Imams: Serendipities in the Production of Danish Muslims.* Leiden: Brill.
- — —. 2020. "The Making of the Mariam Mosque: Serendipities and Structures in the Production of Female Authority in Denmark." PhD diss., Lund University.
- — —. 2018. "Frihed og rollemodeller: Muslimske kvinders selvbiografier i Danmark." In *Tidsskrift for Islamforskning* 12 (1): 29-54.
- Petersen, Jesper & Anders Ackfeldt. Forthcoming. "The Case for Studying Non-Muslim Muslims." In *Theory and Method in the Study of Religion.*
- Petersen, Jesper & Niels Valdemar Vinding. 2020. *Sharia og Samfund: Islamisk Ret, Etik og Praksis i Danmark.* Frederiksberg: Forlaget Samfundslitteratur.
- Peterson, Jordan B. 2019. *12 Rules for Life: An Antidote for Chaos.* Toronto: Random House Canada.
- Rambøll. 2018. *Litteraturstudie om forebyggelse af negativ social kontrol i dagtilbud, fritidstilbud, grundskole og på ungdomsuddannelserne.* København: Undervisningsministeriet – Styrelsen for Undervisning og Kvalitet.
- Rashid, Rushy. 2000. *Et løft af sløret.* København: Nordisk Forlag A/S.
- Regeringen. 2018. *Parallelsamfund i Danmark: Økonomisk analyse nr. 30.* København: Regeringen.
- — —. 2016. *Forebyggelse af æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol: National handleplan.* København: Regeringen.
- Renders, Johannes. 2021. *Freedom through Submission: Muslim-talk in Contemporary Denmark.* Leiden: Brill.
- Research, Als. 2019. *Maskulinitet opfattelser og holdninger til ligestilling – særligt blandt minoritetsetniske mænd.* København: Als Research.
- — —. 2018. *Unge oplevelse af negativ social kontrol.* København: Als Research.
- — —. 2014. *Kønsroller og social kontrol blandt unge med etnisk minoritetsbaggrund.* København: Als Research.
- — —. 2011. *Ung i 2011 – Nydanske unges oplevelse af social kontrol, frihed og grænser.*

- København: Als Research.
- Riis, Ole & Linda Woodhead. 2010. *A Sociology of Religious Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Saldana, Johnny. 2016. *The Coding Manual for Qualitative Research*. Los Angeles: Sage.
- Schielke, Samuli. 2010. "Second Thoughts about the Anthropology of Islam, or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life." In *ZMO Working Papers 2*: 1-16. Berlin: Zentrum Moderner Orient.
- Schmidt, Garbi. 2007. *Muslim i Danmark – muslim i verden: En analyse af muslimske ungdomsforeninger og muslimsk identitet i årene op til Muhammad-krisen*. Uppsala: Swedish Science Press.
- Slot, Line Vikkelsø. 2017. *Ekstrem social kontrol*. København: Institut for Menneskerettigheder.
- Walker, Tanya. 2016. *Shari‘a Councils and Muslim Women in Britain: Rethinking the Role of Power and Authority*. Leiden: Brill.
- Woodhead, Linda. 2016. "Tactical and Strategic Religion." In Nathal M. Dessing, Nadia Jeltoft, Jørgen S. Nielsen & Linda Woodhead (eds.): *Everyday Lived Islam in Europe*. London: Routledge.
- Žižek, Slavoj. 2012. *Welcome to the Desert of the Real*. London: Verso.

Muslimske kvinder og skilsmisse i en dansk kontekst

Nøgleord: Skilsmisse, islamisk skilsmisse, nikah, nikah-fastholdelse, køn, magt, indvandrere, efterkom-mere

Abstract I Danmark kan nogle muslimske kvinder have svært ved at komme helt ud af deres ægteskaber. Det hænger sammen med forskellige opfattelser af, hvad der skal til for at opløse en *nikah* – et “muslimsk ægteskab”. Denne artikel bygger på interviews med fire muslimske kvinder – to indvandrere og to efterkommere – der er udvalgt fra et større interviewmateriale. Artiklen viser, at forskelle i kvindernes muligheder for at forlade deres ægtemænd blandt andet kan knyttes til følgende tre forhold: 1) Hvor og hvordan kvinderne indgik nikah, 2) kvindernes egne ressourcer, og 3) den grad af støtte, kvinderne kan mobilisere fra andre. Migrationens adskillelse af kvinderne fra deres oprindelseslandes religiøse domstole kan gøre nogle kvinder stort set magtesløse i forhold til at komme fuldt ud af deres ægteskaber. Andre kvinder står i stærkere positioner, fordi skilsmisse efter dansk ret i deres miljø anses for også at opløse deres nikah, eller fordi de står stærkt nok til selv at kunne afslutte deres nikah-forhold uanset mandlig modstand.

Familieliv praktiseres forskelligt i forskellige dele af verden, og migration kan dermed bringe forskellige forståelser af samliv og ægteskab i kontakt – og til tider i konflikt. I Danmark bliver de fleste par for eksempel først gift, når de har fået et barn sammen (Danmarks Statistik 2018). Opfattelsen i mange flygtnings- og indvandreres oprindelseslande er derimod, at sex kun hører til i ægteskabet.

Tilsvarende varierer synet på, hvornår skilsmisse kan retfærdiggøres. I Danmark er der fx generelt en holdning om, at par hellere må gå fra hinanden, end leve ulykkeligt sammen. Denne høje grad af skilsmissetolerance er historisk set af nyere dato, og må ses i sammenhæng, såvel med udbredelsen af børnebe-grænsning og fri abort omkring 1970, som med den høje grad

Anika Liversage er seniorforsker på VIVE - Det Nationale Forsknings- og Analysecenter for Velfærd.

af kvindelig økonomisk selvstændighed i Danmark. Faktisk viser internationale studier, at når kvinders grad af selvforsørgelse stiger, gør skilsmisseraten det også – for så har hustruer langt bedre praktiske muligheder for at gå fra deres mænd (Schultz-Nielsen og Bonke 2016). Den brede accept af skilsmisse er institutionaliseret i dansk skilsmisselovgivning, hvor begge ægtefæller kan søge om at få et ægteskab opløst, og hvor man ikke behøver at komme med begrundelser herfor.

Synet på skilsmisse er meget anderledes i mange etniske minoriteters oprindelseslande, hvor det kan være svært for især kvinder at blive skilt. Både økonomiske, juridiske og sociale forhold kan stille sig hindrende i vejen, og fraskilte kvinder kan være meget ilde stedt (Amato 1994; Zakar, Zakar, og Krämer 2012). Forskelle i synet på skilsmisse kan også aflæses i internationale værdiundersøgelser. Det er således kun få procent i Danmark, der mener, at “skilsmisse aldrig kan retfærdiggøres”. Dette svar giver cirka 60 procent i Pakistan og 50 procent i Tyrkiet¹.

I etniske minoritetsfamilier påvirkes man af normer og praksisser fra såvel oprindelseslandet, som fra det land, man er bosat i. Det er en konsekvens af at leve i det, der betegnes *transnationale sociale felter*, hvor værdier, praksisser og strukturer fra både afsender- og modtagerland har betydning (Levitt og Schiller 2004; Mazzucato og Schans 2011; Pessar og Mahler 2003). Denne sameksistens kan give grobund for konflikt. Et eksempel er, når der i Danmark er en liberal skilsmisselovgivning og samfundsmæssige strukturer, der understøtter enlige mødre, og gør det lettere for indvandrede kvinder at blive skilt, sammenlignet med situationen i deres oprindelseslande (Darvishpour 1999). Hos såvel ægtemænd som i familie og lokalmiljø kan der dog være stor modstand imod skilsmisser, da de bryder med etablerede normer og praksisser og udfordrer gældende magtstrukturer (Qureshi 2013; 2016; Liversage 2013a; 2020). Kontrasten imellem forskellige syn på skilsmisse ses også i den forskellige indstilling hertil, der kan være hos hhv. indvandrere og efterkommere (Gundelach og Nørregård-Nielsen 2007; Kavli og Nadim 2009).

Emnet for denne artikel er den store forskellighed, der kan være i etniske minoritetskvinders skilsmissequerløb. Artiklen har særlig fokus på muslimske praksisser – altså de særlige forhold, der kan være knyttet til at afslutte en nikah (et “*muslimsk ægteskab*”). Artiklen bygger på undersøgelsen *Etniske minoritetskvind*

1 Se World Value Survey: www.worldvaluessurvey.org og European Value Survey: www.europeanvaluesstudy.eu.

der og skilsmisse – med fokus på muslimske praksisser (Liversage og Petersen 2020), der er baseret på godt 80 interviews med såvel fagfolk og islamiske autoriteter som med etniske minoritetskvinder. Denne artikel gennemgår skilsmissegangene for fire udvalgte muslimske kvinder – to indvandrere og to efterkommere. Disse kvinders vej igennem giftemål, ægteskabelige konflikter og skilsmisse eksemplificerer såvel den store spændvidde i skilsmissegangene, som de alvorlige udfordringer, nogle kvinder oplever.

Artiklens teoretiske afsæt er modellen “gendered geographies of power” – “kønnede magtgeografier” (Mahler og Pessar 2001). Jeg starter med at diskutere denne tilgang i sammenhæng med udvalgt litteratur. Dernæst beskriver jeg de anvendte data, før jeg gennemgår de fire kvinders forløb, med særlig fokus på udfordringerne ved at få opløst deres nikah, og dermed komme helt og fuldt ud af deres forhold.

Køn, migration og skilsmisse

I de seneste årtier har der været en del forskning i samspillet mellem migration og kvinders selvbestemmelse. Et centralt spørgsmål er, om kvinders selvbestemmelse øges, når de flytter fra lande med mindre, til lande med mere, ligestilling imellem kønnene. En overordnet konklusion er, at migration såvel kan give kvinder forbedrede muligheder som øgede udfordringer (Chuang og Tamis-Lemonda 2009; Ferree 2010; Lewig, Arney, og Salveron 2010; Mahler og Pessar 2006).

I en del tilfælde bliver kvinders handlemuligheder reelt indskrænkede efter migration. Det ses fx af et amerikansk studie om “relationship power” imellem mænd og kvinder. Studiet bygger på survey-data, og sammenligner mexicanske par, der hhv. forblev i Mexico og indvandrede til USA. Studiet konkluderer, at migration ser ud til at svække kvindernes position: migrantkvinderne havde således mindre mulighed for selv at bestemme, hvem de brugte tid sammen med, end kvinder, der forblev i Mexico (Parrado, Flippen, og McQuiston 2005, s. 359). Disse udfordringer knyttes til migranternes marginaliserede position i USA, som gør, at man i miljøerne (og især blandt mændene) i øget grad søger at fastholde traditionelle værdier omkring kvindelig adfærd (Yuval-Davis 1997).

I andre kontekster kan dynamikkerne være anderledes.

Kvinder kan fx styrkes af adgang til lønarbejde og velfærdsydelser. Dette kan udfordre mænds roller som familiernes overhoveder, især når mænd selv har svært ved at finde job (Kleist 2010; Pels og De Haan 2007; Strier og Roer-Strier 2010). Dermed er familierelationer og kønnede magtforhold et komplekst felt, og nogle kvinder kan på samme tid få bedre muligheder i en ny national kontekst, og samtidig opleve, at ægtemænds kontrol af dem øges, fordi mændene frygter at miste deres dominerende position (Erez, Adelman, og Gregory 2009; Rees og Pease 2007; Raj og Silverman 2002).

I deres artikel om "kønnede magtgeografier" (2001) udvikler de amerikanske antropologer Sarah J. Mahler og Patricia R. Pessar en model til at forstå forskellige (migrant)kvinders handlemuligheder. De skriver, at "...gendered geographies of power' is a framework for analyzing people's social agency – corporal and cognitive – given their own initiative as well as their positioning within multiple hierarchies of power operative within and across many terrains" (s.447). Forfatterne fremhæver endvidere, at modellen er særligt velegnet til at indfange netop den kompleksitet, som livet i transnationale socialt felter ofte bærer præg af.

I indeværende sammenhæng er forfatternes fokus på "social agency" centralt, i og med at skilsmisse kræver aktiv handling for at blive en realitet. Her kan nogle kvinder naturligvis opleve, at det er deres ægtemand, og ikke dem selv, der tager initiativ til skilsmissen. Studier viser dog, at det oftest er kvinder, der initierer ægteskabets opløsning (Kalmijn og Poortman 2006).

Et centralt element i Mahler og Pessars model er, at individer er indlejrede i en række forskellige magthierarkier, der eksisterer på forskellige geografiske skalaer. På stor skala har borgere i lande som Danmark fx nogle globale mobilitetsmuligheder og adgang til en lang række ressourcer, som borgere i "det globale syd" – og migranter herfra – kan have langt dårligere adgang til. På en mere intim skala er individer indlejrede i familierelationer. Det kan være som døtre i forhold til forældre, eller som hustruer i forhold til ægtemænd. Her vil familiære dynamikker og magtforhold gøre sig gældende, og være med til at betinge, på hvilke måder forskellige kvinder er i stand til at handle. I forhold til arbejdsmarkedet og det omgivende samfund, gælder igen andre magthierarkier. Her kan fx en god uddannelsesmæssig baggrund, eller bopæl i en storby frem for i et udkantsområde, give nogle kvinder bedre handlemuligheder

end andre (Mahler og Pessar, 2001).

Sådanne magthierarkier kan på forskellig vis spille sammen, og påvirke en kvindes muligheder for at blive skilt: får hun støtte hos sin egne familier og sit eget netværk, eller oplever hun modstand her? Kan hun klare sig økonomisk, hvis hun forlader sin mand? For en indvandrer kan et yderligere forhold være, om man risikerer at miste retten til at forblive i Danmark i tilfælde af skilsmisse – noget, som fx en del familiesammenførte kvinder frygter (Liversage 2022a; 2022b). Sådanne forskelligartede indlejringer i kønnede magtgeografier – set relativt til deres ægtemænds situation – kan samlet set give etniske minoritetskvinder meget forskellige vilkår for at afslutte deres ægteskaber.

Data – interview med muslimske kvinder med etnisk minoritetsbaggrund

Den undersøgelse, som denne artikel bygger på, blev iværksat af Ministeriet for Flygtninge, Indvandrere og Integration i januar 2019, med henblik på at belyse etniske minoritetskvinders udfordringer med skilsmisse. Undersøgelsen skulle have en særlig fokus på vanskeligheder ved at få opløst en muslimsk nikah. Den mundede ud i en rapport, der udkom i januar 2020. Forfattere var undertegnede og Jesper Petersen, der på daværende tidspunkt var PhD-studerende ved Lunds Universitet.

Til undersøgelsen udførte vi kvalitative interviews med i alt 85 personer, fordelt på følgende tre grupper:

- 27 fagprofessionelle med erfaringer i at hjælpe etniske minoritetskvinder med skilsmisse
- 21 islamiske autoriteter
- 37 kvinder med relevante skilsmissee erfaringer

Sidstnævnte gruppe bestod af kvinder med baggrund i en lang række lande. Tredive af kvinderne identificerede sig selv som muslimer, mens de resterende syv kvinder havde hinduistisk eller kristen baggrund. Blandt muslimerne var tre konvertitter – heraf havde én majoritetsdansk baggrund, mens to kom fra andre europæiske lande. Af kvinderne var 22 indvandret til Danmark som voksne, fire var kommet til Danmark som store børn, og 11 havde tilbragt langt hovedparten, eller hele, deres barndom i Danmark².

Kvinderne blev rekrutteret via foreninger, Facebook-grup-

2 Denne sammentælling afviger en smule fra Liversage og Jespersen, 2020, hvor to europæiske konvertitter ved en fejl ikke er talt med som hhv. indvandrer og efterkommer.

per og ved brug af personlige netværk. Fokus var såvel på at få en stor bredde i kvindernes erfaringer, som at sikre belysning af de ganske alvorlige udfordringer, som nogle kvinder oplever. I dataindsamlingen lagde vi stor vægt på at give kvinderne gode muligheder for at udtrykke sig. Hvis de ikke var gode til dansk eller engelsk, blev de derfor interviewet på deres modersmål. Dette skete primært ved hjælp af tosprogede interviewere, der talte fx arabisk eller somali. Interviewene blev optaget elektronisk og efterfølgende udskrevet på enten dansk eller engelsk.

Interviewene havde først og fremmest en biografisk tilgang (Thomsen og Antoft 2002). Dermed startede vi med at bede kvinderne fortælle om deres baggrund og om deres ægteskab og skilsmisse – en tilgang, der giver plads til detaljerede og personlige beretninger. Her undlod interviewerne at afbryde fortællingerne unødigt, men noterede i stedet de opståede spørgsmål ned undervejs. Interviewerne stillede disse spørgsmål i interviewenes anden fase, og til sidst gennemgik de en spørgeguide, for at sikre, at alle vigtige emner var blevet belyst (Siig-Andersen og Larsen, 2001).

For såvel at indfange den store variation, der kan være imellem forskellige kvinders forløb, som for at komme i dybden med enkelte individers erfaringer, bygger denne artikel på historierne fra fire udvalgte kvinder. De præsenteres under pseudonym, og enkelte detaljer i deres historier kan være ændret af hensyn til anonymisering. De fire kvinder er de følgende:

Dareen, efterkommer med palæstinensisk baggrund, ca. 25 år.

Idil, efterkommer med somalisk baggrund, ca. 30 år.

Wafa, indvandrer med irakisk baggrund, ca. 40 år.

Samira, indvandrer med libanesisk baggrund, ca. 45 år.

I de næste afsnit giver jeg først et kort rids over disse kvinders forløb frem imod at afslutte deres ægteskaber/nikah-forhold. Dernæst diskuterer jeg kønnede magtgeografiers betydninger for kvindernes erfaringer.

Starten på ægteskaberne

Om man er indvandrer eller efterkommer har stor betydning for ens livsforløb. Det har fx ofte betydning for, hvordan kvinder bliver gift. De to efterkommere – Dareen og Idil – bliver beg-

ge gift i Danmark. Her har de god mulighed for at lære deres ægtemænd at kende, før de beslutter sig for ægteskab. Dareen går således på universitetet, da hun møder en ung mand med efterkommerbaggrund. Parret ses gennem længere tid før de beslutter sig for at gifte sig. Brylluppet finder sted, da Dareen er først i tyverne. Tilsvarende lærer somaliske Idil sin tilkommende at kende igennem såvel familienetværk som fritidsjob, før hun – efter nogle måneder – som 18-årig giver ham sit “ja”. De to kvinders unge alder ved ægteskabs indgåelse er tydeligvis påvirket af oprindelseslandenes praksisser og ligger en del under majoritetsdanske kvinders alder for første ægteskab som er 32 år (Danmarks Statistik, 2018).

Med transnationale sociale rums betydning for etniske minoriteters liv, kan to ritualer være på spil ved giftemål: dels et nikah-ritual, dels indgåelse af ægteskab efter dansk ret. I forhold hertil fortæller både Dareen og Idil, at den muslimske nikah var langt vigtigere for dem, end ægteskabet efter dansk ret. Det kræver nemlig en nikah for at par kan være intimt sammen, uden at det er såvel en religiøs synd, som social uacceptabelt.

De to kvinder bliver gift på forskellig vis: Dareen bliver “dobbelt gift” – i to ritualer på hhv. et dansk rådhus, og i en moske. Faktisk vil Dareens lokale moske kun gennemføre et nikah-ritual for par, der kan fremvise en dansk vielsesattest.

Idil, derimod, bliver kun viet i en nikah. Hun fortæller at “... planen var at blive registreret gift, men vi nåede det bare aldrig. Når man først er islamisk viet, så tænker man ikke så meget over, at man også skal have det registreret [efter dansk ret].” I hendes miljø er der altså ikke forventninger om, at man også skal giftes efter dansk ret, hvis man ønsker en nikah, og i den danske stats øjne er Idil og hendes mand dermed ikke “ægtefolk”, men et “samboende par”. En del muslimske kvinder i Europa er gift i sådanne “uregistrerede ægteskaber” (Jaraba 2019a; Moors, Akhtar, og Probert 2018; Akhtar 2017).

Modsat de to efterkommere bliver de to indvandrerkvinder, Samira og Wafa, begge gift i deres oprindelseslande – til mænd, der nogle år forinden er flygtet til Danmark. Også modsat efterkommerkvinderne kender de knap deres tilkommende, da de gifter sig med dem. Som det ofte er tilfældet, ser mændene kvinderne på et feriebesøg, de frier, og – efter aftale med deres familier – takker begge kvinderne ja.

De to indvandrerkvinder bliver kun viet i ét ritual – nemlig i en nikah, der også har retslig gyldighed i deres lokale kontekst.

Ved den efterfølgende familiesammenføring til Danmark, bliver disse ægteskaber registreret som gyldige efter dansk lov. Samiras og Wafas ægteskaber har dermed den samme "dobbelte" karakter som Dareens.

Efter brylluppet flytter alle fire kvinder sammen med deres ægtemænd. Her bliver efterkommerne i deres vante danske omgivelser – de er fortsat i et land, hvor de taler sproget, hvor de kan fortsætte deres uddannelser, og hvor de har familie og venner i nærheden. Modsat bliver de to indvandrerkvinder familiesammenført til et nyt land. Dermed flytter de til en ukendt kontekst, forlader deres familier og netværk og skal starte forfra med et nyt sprog og et nyt samfund. Samtidig er de, i deres ægteskabers første år, afhængige af fortsat at være gift, hvis de ikke vil risikere at skulle forlade Danmark i tilfælde af skilsmisse. I forhold til "kønnede magtgeografier" står efterkommerne dermed tydeligvis stærkere end indvandrerne (Mahler og Pessar 2001). Disse forskelle er med til at betinge, hvordan kvindernes forløb bliver, da de sidenhen alle oplever ægteskabelige problemer.

Ægteskabelige problemer og konflikter

Hvor stærk man føler sig, og hvor mange ressourcer man har, betyder noget, hvis man oplever problemer i ægteskabet. Her går der ret kort tid fra de to efterkommere oplever utilfredshed med deres mænd, til de søger at blive skilt. For palæstinensiske Dareen handler det især om hendes mands manglende opbakning ift. Dareens problemer med sin svigermor. For somaliske Idil handler utilfredsheden om hendes mands manglende engagement i såvel uddannelse, som i deres familieliv efter at parret har fået et barn. Der er dog ingen rigtigt alvorlige problemer med disse to mænd – de har fx intet misbrug, og på intet tidspunkt er de truende eller voldelige.

Sådan er livet ikke for indvandrerne Samira og Wafa, der oplever vold og kontrol fra deres ægtemænds side. For Samira handler det mest om en mand, der vil kontrollere hende – ned i detaljer omkring, hvem hun ses med hvornår, og hvad tøj hun går i. Wafas mand er værre. Fra ægteskabets start slår han hende, han forbyder hende at gå på sprogskole, og hver måned tager han hendes sociale ydelser fra hende.

Samira og Wafa har dermed langt større problemer i deres ægteskaber end Dareen og Idil. Alligevel er førstnævnte kvin-

der gift i mange flere år, før deres ægteskaber ender i skilsmisse. Det skyldes, at de to efterkommere har bedre handlemuligheder i den kontekst, de lever i. Et aspekt handler om socialisering – hvad man, som ung kvinde, anser for acceptabelt fra sin mands side. Her har kvindernes opvækst i forskellige nationale kontekster – med forskellige opfattelser af skilsmisssers acceptabilitet og hvor “tålmodige” kvinder bør være, hvis de oplever problemer (Qureshi, 2013) – naturligvis betydning. Men også andre faktorer er i spil. Samira udholder fx ikke bare sit ægteskab uden at kny. Flere år før sin skilsmisse kontakter hun således sine forældre i oprindelseslandet og søger støtte til at forlade sin mand. Hun får dog denne besked af sin far:

Vi har ikke nogen døtre, der bliver skilt, og hvis du holder fast i, at du gerne vil skilles, så giver du ham [Samiras mand] børnene; de rejser tilbage til Danmark med deres far, og du bliver her, hvor du ikke må gå eller komme eller gøre noget som helst.

Samira fortæller, at denne besked skræmte hende meget, og fik hende til at opgive sine planer om skilsmisse. Tilsvarende umuliggør det Wafas ønske om skilsmisse, at hun i så fald skal rejse tilbage til sit oprindelsesland. Her ville “...alle jo kigge på mig og tænke, at der er noget galt med mig.” Wafa ville endvidere have svært ved at blive gift igen, og hendes livschancer som enlig, fraskilt kvinde, ville være dårlige (Liversage 2013b). Deres svage indplacering i blandt andet familiære og nationale magthierarkier begrænser dermed disse to indvandrerkvinders muligheder for at udøve “social agency”, og forme deres livsbaner efter egne ønsker.

Også ift. deres sociale indplacering i Danmark er der forskel imellem de fire kvinder: efterkommerne er begge på vej til at afslutte danske uddannelser, og står altså økonomisk og socialt med gode kort på hånden, selvom de forlader deres mænd. Omvendt har de to indvandrerkvinder begrænsede muligheder. Det gælder både i forhold til arbejdsmarkedet og socialt. De er nemlig sprogligt afhængige af andre indvandrere – og dermed af folk, der ofte modsætter sig, at kvinder forlader deres mænd. Denne holdning stemmer overens med, at migrationsprocesser kan begrænse kvinders muligheder for selvbestemmelse (Parado et al; 2005). De to indvandrerkvinders svage position forklarer dermed, hvorfor de ser sig nødsagede til at forblive i deres dårlige ægteskaber i årevis, og holde ud som bedst de kan.

Om skilsmisser i forskellige kontekster

Dermed når vi frem til selve skilsmisserne. Ifølge dansk ret har mænd og kvinder lige adgang til at søge om skilsmisse, og den bliver en realitet, selvom den ene part modsætter sig. Skilsmis- sen kan ske øjeblikkeligt, hvis parterne fx er enige. Ved uenig- hed kræves en seks måneders separationsperiode.

I islam er skilsmisse anderledes. Uanset, at der her kan være forskelligartede fortolkninger og praksisser, har mænd generelt langt lettere adgang til at afslutte et ægteskab end kvinder: i sin grundform kan en mand skille sig fra sin hustru ved tre gange at ytre ordet *talaq*, en mulighed, som kvinder ikke kan gøre brug af. En kvinde kan i stedet initiere en *khula*-skilsmisse, hvor hun tilbagebetaler et nærmere aftalt beløb til manden for, at deres nikah opløses (se fx Jaraba 2019b, s.5). Dette kan fx være den *mahr* (brudegave), som kvinden modtog i forbindelse med indgåelse af nikah. I en del fortolkninger kræver en sådan khula- skilsmisse dog mandens accept for at være gyldig (for en uddybning, se Liversage og Petersen, 2020).

En central forskel imellem en skilsmisse efter dansk ret og en nikah-opløsning er altså, hvilke handlemuligheder en kvinde har, hvis manden modsætter sig: efter dansk ret kan kvinden ensidigt afslutte ægteskabet, hvilket hun i en islamisk forståelse kan have svært ved. Om kvinder er indlejrede i relationer og kontekster, hvor det ene eller det andet af disse to principper er gældende, har selvsagt meget stor betydning for deres handlemuligheder.

I Islams oprindelige form står ingen magt over manden, i forhold til at opløse en nikah. I de muslimske oprindelseslande blev mænds magt dog begrænset af staten, da man i 1800-tallet indførte retssystemer efter europæisk forbillede. Her fik en del lande islamiske familielovgivninger, der gjorde det muligt for kvinder at anlægge retssager, for at opnå skilsmisse³. Modsat mænd, der frit kan skille sig, kræver det dog ofte "gyldige grunde", før en kvinde kan få ægteskabet opløst. Det kan fx være, at manden ikke forsørger hende, eller at han er forsvundet. Sådanne islamiske domstole findes i sagens natur ikke på dansk jord (Petersen 2020). Som vi skal se, er dette fravær af lovgivning og institutioner i Danmark med til at præge, hvordan kvindernes ægteskaber kommer til at slutte.

3 I nogle overvejende muslimske lande – fx Tyrkiet og Bosnien-Her- cegovina – er familielovgivningen sekulær. Her anses en (sekulær) skilsmisse normal for også at opløse ægteskabet i en religiøs forstand. I forlængelse heraf har fx indvandrere fra Tyrkiet sjældent de problemer med "haltende ægteskaber" (hvor man er skilt efter dansk ret, men ikke har fået opløst sin nikah), som en del indvandrerkvinder fra blandt andet Mellemøsten udfordres af.

To efterkommer-skilsmisser

I både Dareens og Idils tilfælde er der relativt kort vej fra ægteskabelig utilfredshed til en skilsmisse sættes i gang. De to unge kvinder forsøger naturligvis begge at tale med deres ægtemænd og få ændret forholdene til det bedre, men på et tidspunkt kører alting op i en spids. Hos Dareen ender en konflikt med, at hun forlader hjemmet. Efterfølgende lover manden at ændre sig, og parret holder en pause i nogle måneder. Her beslutter Dareen sig for, at hun vil gå videre med skilsmissen, og hun søger herom hos de danske myndigheder.

Dareens mand er imod, og parret skal derfor – ifølge dansk lovgivning – være separeret i seks måneder. I denne periode går parret til mægling hos den imam, der forestod deres nikah, for at "...finde ud af, om vi kunne komme videre herfra". Uanset at Dareen er glad for samtalerne, ændrer hun ikke mening ift. sit ønske om skilsmisse. Da de seks måneder er til ende, bliver hun skilt efter dansk ret. De seks måneders "tænkepause" og mæglingen hos imamen gør også (ifølge lokale regler i moskeen), at hendes nikah samtidig anses for opløst. Som hun forklarer: "Når jeg er borgerligt gift og bliver viet islamisk efterfølgende med min vielsesattest fra kommunen, så bliver mit islamiske ægteskab opløst automatisk, når mit danske ægteskab bliver opløst". I Dareens ægteskab er der altså en institutionel sammenkobling imellem skilsmisse efter dansk ret og opløsningen af en nikah. Denne kobling gør, at Dareens ret til at blive "dansk skilt" uanset mandens modstand, også gælder for opløsningen af hendes nikah. Efter seks måneders separationstid er Dareen dermed "helt skilt", og kan fortsætte sit liv. Her har hun ingen særlige problemer – hende forældre bakker for eksempel op om, at hun forlader sin ægtemand, og hendes eksmand accepterer skilsmisssens gyldighed.

Idils situation er anderledes: Hun er ikke gift efter dansk ret og kan dermed ikke søge skilsmisse hos myndighederne. I stedet bliver skilsmissen knyttet til hendes egne ressourcer og til de magthierarkier, hun er indlejret i. Her er en første pointe, at Idil har somalisk baggrund, og skilsmisser er ganske hyppige såvel i Somalia (Landinfo, 2018), som blandt personer fra Somalia, bosat i Danmark. Registerdata viser således, at omkring 65 pct. af somaliske børn oplever, at deres forældre ikke bor sammen, når børnene når myndighedsalderen. Det samme gør sig gældende for ca. 45 pct. af majoritetsdanske børn. Anderledes

ser det ud i andre indvandrergrupper: Knap 40 pct. af libanesiske børn, 35 pct. af irakiske børn, og kun godt 20 pct. af pakistanske og tyrkiske børn oplever, at deres forældre ikke længe er sammen, når de bliver voksne (Liversage og Pedersen, 2020, s.146). De hyppige samlivsbrud blandt somalierne kan til dels handle om, at sådanne kvinder ofte står ganske stærkt i deres familier, sammenlignet med kvinder fra fx Mellemøsten (Kandiyoti 1988). Kvinders selvbestemmelse ift. at afslutte ægteskaber afspejles for eksempel i et somalisk ordsprog, som lyder: "Hellere være skilt 30 gange end at leve i et ulykkeligt ægteskab" (Jesuloganathan 2010).

Da Idil har besluttet sig for, at hun vil afslutte sit forhold, er det første hun gør, at skrive til en onkel i Somalia, som har stor betydning i familien. Denne onkel bakker op om Idils skilsmisseønske, hvilket giver Idil et vigtigt rygstød, for at gå videre med sine planer. En dag, hvor hun ikke kan holde sit ægteskab ud mere, pakker Idil en kuffert, og med parrets lille søn tager hun hjem til sin mor (hendes far er død år forinden). I interviewet fortæller hun, at hun efterlader et brev til sin mand, hvori der står, hvor hun er taget hen, og at hun har brug for "... at du giver mig min talaq, og du skal have vidner med! Du skal! Og jeg [skrev], at hvis du ikke gør det, så er det mig, der beder om skilsmisse. Jeg kan ikke leve på denne her måde".

Idils mor er ikke begejstret for, at hendes datter vil skilles, og prøver at få Idil til at give forholdet en chance via mægling. Det vil Idil dog ikke vide af – hun synes, hun har prøvet rigeligt – og moderen bøjer sig. Idils familie holder derfor et møde med manden, som slutter med, at han giver Idil hendes talaq – og dermed er deres nikah opløst. Denne udvikling står dog ikke uimodsagt: Idils mand (der ikke har forældre i Danmark) har familiemedlemmer, der går i brechen for ham. De hævder, at hans talaq blev afgivet under pres, og derfor er ugyldig. De hævder på den baggrund, at parret stadig skal anses for at være i et nikah-forhold. Idil reagerer herpå som følger:

Så sagde jeg: "Fint nok" [sagt på somali]: "Hvis den [talaq-skilsmissen] ikke er gyldig, så beder jeg om skilsmisse – jeg har lov til at sige fra... Jeg kan selv opløse ægteskabet – det er der ingen, der kan holde mig fra: når en kvinde opløser ægteskabet, så skal hun give sin mahr [brudegave] tilbage. [Du kan] købe dig ud af det, ligesom han købte sig ind i det... Og så var det bare det. Så var det slut.

Som det fremgår, effektuerer Idil en khula-skilsmisse uden at have mandens accept. Hun står dog så stærkt i sine familiemæssige relationer, og i sit liv generelt, at denne skilsmisse (eller rettere: “nikah-opløsning”) står ved magt. En medvirkende årsag kan være, at hendes mand ikke har sine forældre i Danmark, og dermed ikke har så meget familie, der kan støtte ham. Uanset, at Idil er kvinde, får hun altså ensidigt trumfet en nikah-opløsning igennem.

Idils forløb viser dels, at en kvinde godt kan effektuere en nikah-opløsning. Og dels, at der ikke er klare regler at følge, når et nikah-forhold skal opløses. På den måde kommer det i Idils tilfælde mere til at handle om, hvem der får overtaget, når der “lægges arm”: i familien er Idil stærk nok til at afvise sin mors krav om mægling, og hendes familie er stærk nok til at få et talaq ud af Idils mand. Denne talaq-skilsmisse underkendes dog af mandens familie – et klart eksempel på den mangetydige situation, som nikah-opløsningen foregår i. Endelig er Idil stærk nok til at effektuere en khula-skilsmisse, som får lov at stå ved magt. Dermed kommer Idil på kort tid endegyldigt ud af et uønsket forhold.

Den relativt nemme adgang til nikah-opløsning for disse to efterkommere betyder naturligvis ikke, at det går lige så nemt for alle andre med efterkommerbaggrund. Her viser studier fra fx Storbritannien og Tyskland, at kvinder, der kun har indgået en nikah, og dermed ikke har adgang til en skilsmisse under national sekulær lov, kan have særlige former for udfordringer med at komme ud af deres “ægteskaber” (Akhtar 2017; Jaraba 2019a). I andre tilfælde betyder forældres modstand eller (eks) mænds trusler og voldelige adfærd, at kvinder kan have store problemer med at blive skilt (Qureshi 2016; Akpınar 2003). Sammenlignet med de udfordringer, indvandrede kvinder kan stå med, synes efterkommere dog generelt at have langt bedre muligheder, for at forme deres liv efter egne ønsker. Det bliver tydeligt, når vi ser på Samiras og Wafas forløb.

To indvandrerkvinder – lang vej til skilsmisse efter dansk ret

Samiras og Wafas problemer er mange gange større, og varer mange gange længere, før de når så langt som til at blive skilt efter dansk ret. Begge kvinder lever således i meget dårlige ægteskaber i både år og årtier. Værst er det for Wafa, hvis mand både

udsætter hende for vold, og også forhindrer hende i at gå til danskundervisning. Derved begrænser han hendes adgang til ressourcer og fastholder Wafa i en svag position. At nogle mænd begrænser indvandrerkvinders adgang til at lære sprog og etablere sociale netværk ses også i fx Rees og Pease (2007) og Erez, Adelman og Gregory (2009). For en oversigt over de to kvinders årelange og meget udfordrende vej mod skilsmisse, se Liversage og Petersen (2020), s. 263-264. Her fokuserer jeg på tidspunktet for skilsmisse efter dansk ret.

Over tid styrkes Samira. Blandt andet gør aktivering på en dansk arbejdsplads, at hun får øget viden om sine muligheder i Danmark, ligesom hendes netværk, danskundskaber og tro på sig selv styrkes. Under et skænderi i hjemmet slår hendes mand hende, og det er dråben, der får hende til at hente skilsmissepapirer, som hun præsenterer sin mand for. Hun ønsker egentlig ikke skilsmisse – hun vil mest bare sætte ham stolen for døren, for at få ham til at ændre sig til det bedre. Men efter hendes handling eskalerer den ægteskabelige konflikt: som modtræk bortfører manden deres tre børn til Mellemøsten og kræver, at Samira flytter derned og underordner sig ham som en god, lydige hustru. Samira nægter, og efter en flere måneder lang og nervepirrende indsats lykkes det for hende at bortføre sine børn tilbage til Danmark. Her truer hendes mand hende på livet, og hun får beskyttelse på et krisecenter. På dette tidspunkt søger, og får, Samira skilsmisse efter dansk ret og tilkendes også fuld forældremyndighed.

Wafa lever med – undertiden meget alvorlig – fysisk vold fra starten af sit ægteskab. På et tidspunkt søger hun og børnene tilflugt på et krisecenter, men – som det ofte sker – vender Wafa tilbage til sin mand. Efterfølgende tager manden Wafa og børnene med til Irak og presser Wafa til at opgive sin danske opholdstilladelse og blive dernede. Truslen er, at hun ellers vil miste kontakten med sine børn. Wafa og børnene bor derfor i Irak under vanskelige forhold i to år og er dermed udsat for det, som betegnes “transnational dumping” (Anitha, Roy, og Yalamarty 2018). På grund af børns sygdom går manden dog til sidst med til at familiesammenføre Wafa og børnene til Danmark igen. Da den ældste søn noget tid senere overhører sin far tale om på ny at flytte familien ud af Danmark, får han skubbet sin mor til at søge hjælp på kommunen. Wafa og børnene kommer på krisecenter, og Wafa søger også om – og får – skilsmisse efter dansk ret. (Se Das (2010) for store børns medvirken til indvandrermodres skilsmisser).

Store vanskeligheder med at få opløst en nikah

Som det fremgår er både Samira og Wafa igennem langvarige og udfordrende forløb, der – ud over vold og trusler – også indebærer bortførsler mv. på tværs af landegrænser (Liversage 2022c). De to kvinder ender begge med at få støtte fra den danske velfærdsstat (via blandt andet krisecenterophold) og bliver skilt efter dansk ret. Dermed er deres forhold – og deres udfordringer – dog langt fra slut. Ingen af deres mænd anser nemlig denne danske skilsmisse for at have afsluttet forholdene. De to mænd støtter sig til, at de ikke har sagt “talaq”, og hævder derfor at både Samira og Wafa stadig befinder sig i nikah-forhold, hvor de skal adlyde deres mænd. Samira flytter fx ud af krisecentret og i egen bolig, til oplevelser som denne:

Vi blev ved med at skændes og have problemer, og han ville slå mig... [En dag ringede han] på dørklokken... Da jeg åbnede døren og så, at det var ham, turde jeg ikke bare smække døren i – det havde jeg ikke nerverne til. Han sagde: “Jeg vil gerne ind”. Jeg sagde: “Nej, det må du ikke. Børnene er i skole, så du har ikke noget at lave her”. Han blev ved: “Jeg vil ind, jeg vil ind”. Han kom ind, og han ville selvfølgelig gerne have, vi skulle være intime sammen og gå tilbage til at være mand og kone. Jeg afviste ham og skubbede ham væk, og da jeg gjorde det, slog han mig. Han slog mig meget voldsomt, det var grov vold, som man vil kalde det. Jeg tog fat i telefonen og sagde: “Jeg melder dig til politiet”. Da jeg gjorde det, hev han en kniv op af skuffen og holdt den tæt på min hals og sagde: “Hvis du gør det, slår jeg dig ihjel. Jeg mener det. Jeg dræber dig. Jeg ødelægger dit liv. Jeg hælder syre på dit ansigt, gør livet så surt for dig, så du aldrig glemmer, hvad jeg gjort ved dig”. Og så gik han.

Som det fremgår, forfølger Samiras (eks)mand, hende: han trænger sig ind på hende, søger at voldtage hende og truer hende på livet. Rammen om ovenstående konfrontation er, at parret fortsat er i en nikah, og at Samira dermed ikke er “helt skilt” fra ham. Dermed har hun – i mandens optik – ikke ret til at skubbe ham bort. Det har Samira også selv svært ved. Som hun forklarer:

Min frygt for ham, og den hjernevask og manipulation, der havde kørt i så mange år, gjorde det virkelig svært for

mig at sætte grænser... Han ville råbe: "Du er stadig min kone!"; "Det der har du ikke ret til at gøre!"; "vi er stadig gift!" osv. ... Vi var skilt, men alligevel var vi ikke helt skilt, fordi islamisk set skal han jo give mig min skilsmisse, men den havde han ikke givet mig.

Samiras (eks)mands adfærd kan anskues som post-separationsvold, et velkendt fænomen, når kvinder forlader voldelige partnere. Det handler om mænd, der – efter at kvinder har forladt dem – bruger trusler og vold for at søge at genvinde den kontrol, som er gledet dem af hænde. Denne vold koster en del kvinder livet (Stark og Hester 2019; Johnson et al. 2019). Samtidig giver den store betydning, som nikah tillægges, mandens handlinger legitimitet i nogle kredse, og kan gøre det meget svært for de muslimske kvinder at få afsluttet forfølgelsen og chikanen.

Også Wafa hænger fast i sin nikah mod sin vilje. Adspurgt om, hvorfor det er vigtigt for hende at få sin nikah opløst, da hun jo er skilt efter dansk ret, svarer hun følgende:

[Det er vigtig fordi] jeg er muslim, og fordi jeg ikke vil leve et syndefuldt liv. [I min religion, mener man] ikke, at en kvinde kan blive skilt, uden at manden kigger på hende og siger til hende, at hun er skilt.

Samira og Wafa har det samme problem på dette tidspunkt i deres liv: de er "dansk skilt", men forsat i et nikah-forhold. Den ulige adgang til skilsmisse gør det nemt for deres (eks)mænd at fastholde deres (eks)hustruer i et ingenmandsland, hvor de hverken er rigtigt gift eller rigtigt skilt. Dermed kan kvinderne for eksempel ikke indgå nikah med en ny mand. Denne udfordring har mændene ikke, da de – i en del fortolkninger af Islam – kan være i et nikah-forhold med op til fire kvinder samtidig (se også Liversage, 2022d).

Forsøg på at få imamers hjælp til at afslutte nikah-forhold

At nogle mænd på urimelig vis fastholder kvinder i nikah-forhold kendes også i fx Mellemøsten. Her kan kvinder søge hjælp ved de tidligere nævnte islamiske domstole. Der kan kvinder altså henvende sig til en autoritet, der står over manden ift. ægteskabers opløsning. I Danmark er der dog ikke sådanne islamiske domstole at søge hjælp hos, når mænd ikke vil give kvinder talaq.

I mangel heraf henvender de trængte kvinder sig til personer, der umiddelbart kan genkendes som islamiske autoriteter – fx imamer i den lokale moske. Det gør både Samira og Wafa – og begge skuffes over, at de ikke får hjælp. Som de beskriver det:

[Imamerne] sagde: “Vi kan intet gøre. Hvis ikke han kommer her og giver dig en skilsmisse foran os, mens vi sidder her, så kan vi ikke give dig et papir eller hjælpe dig” (Samira).

[Imamerne] gør jo ingenting. Altså, man ringer til dem, fortæller dem ens problem, de ringer til min mand, snakker med ham, og kort tid efter ringer de tilbage og siger: “Ja, han er gået med til det”, eller “nej, han er ikke gået med til det” [men han vil jo ikke gå med til det.] (Wafa).

Når imamernes eneste handling er at tale med manden, handler det netop om, at det er manden, der tilskrives magten til at opløse nikah-forholdet. Modsat de religiøse domstole i oprindelseslandene har imamerne i Danmark ingen domsmagt, og de kan dermed i de allerfleste tilfælde ikke effektuere en nikah-opløsning imod mænds ønsker. De kan blot søge at overtale og mægle og håbe på, manden frivilligt sætter sin kone fri. Det gør Samiras og Wafas (eks)mænd dog ikke, og begge kvinder fastholdes dermed i deres nikah-forhold i årevis – en tydelig illustration af store begrænsninger i deres muligheder for at udøve “social agency” i de “kønnede magtgeografier”, de er indlejrede i (Mahler og Pessar 2001).

Den mandlige kontrol over det attræde ord “talaq” giver selvsagt gode muligheder for afpresning af kvinder, der desperat ønsker at blive sat fri (Bano 2007). I Wafas tilfælde bliver emnet filtret ind i forældrenes kamp om børnene. På interviewtidspunktet havde Wafa og hendes (eks)mand hver myndighed over to børn, hvilket havde ført til stor splid imellem de fire søskende, som var blevet sat op imod hinanden. Wafa (eks)mands nyeste krav var, at han ville have forældremyndighed over parrets datter, som boede hos Wafa. Han havde sagt, at hvis Wafa gav ham datteren, ville hun få sin talaq. Det var kommet så vidt, at en imam anbefalede Wafa at lade manden få sin vilje, men Wafas respons var at “...min datter hader sin far, så det er slet ikke en mulighed overhovedet.” Wafa mente endvidere, at det blot var endnu et spil: det var egentlig ikke, fordi (eks)manden “...gerne vil have hende – nej, han har bare fundet en god undskyldning

for ikke at blive skilt fra mig,” fordi han vidste, at Wafa ikke ville opgive datteren.

Wafa var dermed fanget i en langvarig og opslidende post-separationskonflikt. Ikke overraskende gik dette hårdt ud over børnene. Om to af drengene fortalte Wafa at “[den ene] kan finde på at slå mig og sin lillesøster. Han har flyttet skole mange gange og har udviklet angst og depression... Den anden, han sidder i fængsel.” Disse alvorlige problemer stemmer overens med, at en opvækst med vold og eksponering for alvorlige forældrekonflikter, både før og efter en skilsmisse, kan gøre alvorlig skade på børn (Ottosen, Dahl, og Boserup 2017).

At få afsluttet sin nikah – eller ej

På grund af deres uønskede nikah-forhold var Samira og Wafa heller ikke i stand til at rejse til deres oprindelseslande. Da Samira stadig var islamisk gift, ville hendes (eks)mand for eksempel kunne “...tilbageholde mig i lufthavnen. Det kan han godt i Libanon, for dernede er jeg stadig hans kone”. Dette forhindrede Samira i at få sagt farvel til sin syge far, før han døde, hvilket blev en stor sorg for hende. Imens kunne manden uhindret fortsætte sit liv. Som Samira fortæller:

Jeg tænkte på, hvad jeg kunne gøre, for at slippe for at høre fra ham – eller skulle jeg høre på “*du er min kone*” resten af livet? Jeg bad ham om at give mig min islamiske skilsmisse, men han nægtede. Han rejste til Libanon, blev gift med en ny og nægtede stadig at give mig min skilsmisse. Han fik en søn og nægtede stadig at give mig min skilsmisse. Hver gang jeg bad ham om at blive skilt, afviste han det. Til sidst ringede jeg til min familie i Libanon og spurgte, hvad der skal til for, at jeg kan opnå en islamisk skilsmisse uden hans accept. De fortalte mig, at jeg skulle stævne ham i retten.

Samira anlægger derfor sag ved en libanesisk domstol. Det bliver en langvarig proces, hvor hun får god brug for de ressourcer, hun har opbygget igennem årene. Det kræver fx såvel hjælp fra familiemedlemmer i oprindelseslandet, som en hel del penge at føre retssagen. Domstolen ender med at tilkende Samira en khula-skilsmisse, og hun kommer dermed – efter fem år i et “haltende ægteskab,” hvor hun fra ét perspektiv har været gift og

fra et andet skilt – helt og fuldt ud af sit forhold. En vigtig pointe er, at manden respekterer domstolens beslutning og holder op med at stille krav til og forfølge hende.

Wafa er dårligere stillet end Samira og har ikke ressourcerne til at anlægge en retssag i oprindelseslandet. På interviewtidspunktet havde hun i to år været fanget i et nikah-forhold, uanset at hun var skilt efter dansk ret. Om dette forklarede hun følgende: “Jeg føler mig ikke som en fri kvinde. Jeg føler mig ikke som herre over mit eget liv”. Hun følte, at hun hele tiden skulle se sig over skulderen og oplevede, at hendes mand spredte falske rygter om, at hun var sammen med andre mænd – noget, som ville være meget syndigt, da hun jo stadig var i et nikah-forhold med ham. Samtidig følte hun, at hun ikke havde mulighed for at forbedre sin situation.

Konklusion – nikah-opløsning og “kønnede magtgeografier”

Disse fire kvinder – to efterkommere og to familiesammenførte indvandrerkvinder – har meget forskellige erfaringer med at få afsluttet deres nikah-forhold, og deres muligheder for at udøve “social agency” og opnå det samme mål, er dermed meget forskellige.

En første pointe i analysen er, at der er meget stor variation i, hvordan Islam praktiseres blandt etniske minoriteter i Danmark: der er ikke én autoritativ måde, hvorpå nikah-forhold opløses, på linje med, at der ikke er én overordnet autoritet inden for Islam (som katolikker for eksempel har med paven i Rom). Dette åbner et rum for lokale forhandlinger, hvor individuelle forskelle i magt og ressourcer kan få stor betydning for forskellige kvinders forløb og deres muligheder for at opnå det, de ønsker sig.

En anden pointe er de forskelligartede betydninger af transnationale sociale rum for hhv. indvandrere og efterkommere. Indvandrere er ofte bundet meget mere op på strukturer i oprindelseslandene, fordi deres livsforløb til dels har udfoldet sig der. Det er således primært indvandrere, som har indgået ægteskab i oprindelseslandene, og de har også størst behov for at kunne komme på besøg her, fx for at kunne besøge deres forældre. De er dermed bundet mere direkte op på oprindelseslandenes lovgivninger – og de kan også få at vide, at de ikke kan få

hjælp til nikah-opløsning i Danmark, fordi de er blevet gift i et andet land (dette er dog – igen – et spørgsmål om fortolkning). Modsat kan efterkommere i højere grad klare deres nikah-opløsninger i Danmark, og her måske nyde godt af de institutionaliseringsprocesser, som har forbedret nogle kvinders position, som fx da Dareens danske skilsmisse også anses for at have opløst hendes nikah.

En tredje pointe er, at efterkommerne ofte står stærkere end indvandrerne i forskellige typer af “kønnede magtgeografier”. Det gælder i generationsrelationen til forældrene: Efterkommeren Idil og indvandrerens Samira går for eksempel begge til forældre med ønsker om skilsmisse, og i begge tilfælde er forældrene imod. Men Idil er i stand til at gå imod sin mors synspunkt, mens Samira må bøje nakken for sin far, og forblive i sit dårlige ægteskab. Og det gælder i partner-relationen til ægtemændene. Her kan efterkommerkvinderne “få ting til at ske”, som da Idil ensidigt effektuerer en khula-skilsmisse. Omvendt oplever både Samira og Wafa, at de lever i en virkelighed, hvor deres ord og ønsker om at afslutte deres nikah-forhold ikke har nogen magt.

Dette bringer os til den fjerde pointe: i deres vanskelige situation søger både Samira og Wafa hjælp hos imamer. Her håber de at finde en (mandlig) autoritet, der kan trumfe deres mænd – på linje med, hvad en domstol i oprindelseslandet ville kunne. Dette viser sig dog at være nytteløst, da disse imamer kun søger at mægle ift. manden – for det er mandens ord, der skal til, før kvinden kan blive fri. Dette har Jesper Petersen betegnet et “islamisk-juridisk vacuum”: Muslimske kvinder efterspørger en islamisk autoritet for at komme ud af uønskede nikah-forhold, men en sådan autoritet eksisterer ikke i migrationskonteksten (Petersen 2020). Ydermere kan udsatte kvinder – hvis (eks) mænd er voldelige og forfølger dem – have svært ved at få hjælp, da de islamiske autoriteter risikerer selv at blive truet eller udsat for vold, hvis de søger at hjælpe en ilde stedt kvinde (Jaraba 2019a). Dermed er det ofte de mest udsatte kvinder – der fx har levet med vold i årevis – der har sværest ved at få hjælp (Liversage 2022d).

Disse fire cases dækker naturligvis på ingen måde det fulde spektrum af muslimske kvinders skilsmisserfaringer, men de viser, hvordan der i transnationale sociale felter kan pågå en kamp om, hvilken grad af selvbestemmelse, kvinder skal kunne udøve i deres liv. Her kan nogle indvandrerkvinder befinde sig i svage positioner og have meget begrænsede muligheder. Store

forandringer fra den ene generation til den næste kan dog styrke kvinders placeringer i “kønnede magtgeografier” og gøre efterkommere langt bedre i stand til at forme deres liv efter egne ønsker.

English abstract

In Denmark, some Muslim women find it difficult to fully end their marriages. While divorce according to Danish law is quite easily accessible, dissolving a *nikah* – a “Muslim marriage” – may for some women prove very difficult. This article expands on the issue of Muslim women ending their marriages. It utilizes four interviews – with two immigrants and two descendants – that were drawn from a larger interview study. The article shows that differences in women’s options for leaving their husbands may be linked to the following three factors: 1) Where and how women entered into their *nikah*, 2) the women’s own resources, and 3) the degree of support the women can mobilize from others. The fact that migration separates women from the religious courts of their countries of origin can make some women virtually powerless when it comes to fully ending their relationships. Other women are more favorably positioned e.g. due to divorce under Danish law being considered to also dissolve their *nikah*, or due to women being resourceful enough to terminate their *nikah* relationships regardless of male opposition.

Referencer

- Akhtar, R.C. 2017. “Unregistered Muslim Marriages in the UK Examining Normative Influences Shaping Choice of Legal Protection.” I *Personal Autonomy in Plural Societies - A Principle and Its Paradoxes*, redigeret af M.C Foblets, M. Graziadei og A.D. Renteln, 140–56. London: Routledge.
- Akpinar, Aylin. 2003. “The Honour/Shame Complex Revisited: Violence against Women in the Migration Context.” *Women’s Studies International Forum* 26 (5): 425–42. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2003.08.001>.
- Amato, P.R. 1994. “The Impact of Divorce on Men and Women in India and the United States.” *Journal of Comparative Family Studies* 25 (2): 207–21.
- Anitha, Sundari, Anupama Roy og Harshita Yalamarty. 2018. “Gender, Migration, and Exclusionary Citizenship Regimes: Conceptualizing Transnational Abandonment of Wives as a Form of Violence Against Women.” *Violence Against Women* 24 (7): 747–74. <https://doi.org/10.1016/j.yawj.2018.05.001>.

- //doi.org/10.1177/1077801217720693.
- Bano, Samia. 2007. "Muslim Family Justice and Human Rights: The Experience of British Muslim Women." *Journal of Comparative Law* 2 (2): 147–66.
- Chuang, Susan S., og Catherine Tamis-LeMonda. 2009. "Gender Roles in Immigrant Families: Parenting Views, Practices, and Child Development." *Sex Roles* 60 (7–8): 451–55. <https://doi.org/10.1007/s11199-009-9601-0>.
- Danmarks Statistik. 2018. "Fertilitetsdatabasen 2017 - Befolkning og Valg. Færre er gift når de får børn." *NYT Fra Danmarks Statistik*, no. 366. <https://www.dst.dk/Site/Dst/Udgivelser/nyt/GetPdf.aspx?cid=26838>.
- Darvishpour, Mehrdad. 1999. "Intensified Gender Conflicts within Iranian Families in Sweden." *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 7 (1): 20–33.
- Das, Chaitali. 2010. "Resilience, Risk and Protective Factors for British-Indian Children of Divorce." *Journal of Social Sciences* 25 (1–3): 97–108. <https://doi.org/10.1080/09718923.2010.11892869>.
- Erez, Edna, Madelaine Adelman og Carol Gregory. 2009. "Intersections of Immigration and Domestic Violence." *Feminist Criminology* 4 (1): 32–56. <https://doi.org/10.1177/1557085108325413>.
- Ferree, Myra Marx. 2010. "Filling the Glass: Gender Perspectives on Families." *Journal of Marriage and Family* 72 (3): 420–39. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2010.00711.x>.
- Gundelach, P., og E. Nørregård-Nielsen. 2007. *Etniske Grupper Værdier - Baggrundsrapport*. København: Tænketanken om udfordringer for integrationsindsatsen i Danmark - Ministeriet for flygtninge, indvandrere og integration.
- Jaraba, Mahmoud. 2019a. "Private Dispute Mediation and Arbitration in Sunni-Muslim Communities in Germany - Family Conflicts and Divorce." I *Marital Captivity: Divorce, Religion and Human Rights*, redigeret af S. Rutten, B. Deogratias og P. Kruiniger, 17–44. The Hague: Eleven International Publishing.
- . 2019b. "The Practice of Khul' in Germany - Pragmatism versus Conservatism." *Islamic Law and Society* 26 (1–2): 83–110.
- Jesuloganathan, T.M. 2010. *Hellere Gift 30 Gange End at Leve i et Ulykkeligt Ægteskab - Et Kvalitativt Studie Af En Skilsmisses Betydning for Førstegeneration Somaliske Kvinder i Danmark*. Aalborg: Speciale, Aalborg Universitet.
- Johnson, Holly, Li Eriksson, Paul Mazerolle og Richard Wortley. 2019. "Intimate Femicide: The Role of Coercive Control." *Feminist Criminology* 14 (1): 3–23. <https://doi.org/10.1177/1557085117701574>.
- Kalmijn, Matthijs, og Anne Rigt Poortman. 2006. "His or Her Divorce? The Gendered Nature of Divorce and Its Determinants." *European Sociological Review* 22 (2): 201–14. <https://doi.org/10.1093/esr/jcio52>.
- Kandiyoti, Deniz. 1988. "Bargaining with Patriarchy." *Gender & Society* 2 (3): 274–90. <https://doi.org/10.1177/089124388002003004>.
- Kavli, Hanne C. og Marjan Nadim. 2009. *Familiepraksis Og Ligestilling i Innvandrede Familier*. Oslo: FAFO.
- Kleist, Nauja. 2010. "Negotiating Respectable Masculinity: Gender and Recognition in the Somali Diaspora." *African Diaspora* 3 (2): 185–206. <https://doi.org/10.1163/187254610X526913>.
- Levitt, Peggy og Nina Glick Schiller. 2004. "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society." *International Migration Review* 38 (3): 1002–39.
- Lewig, Kerry, Fiona Arney og Mary Salveron. 2010. "Challenges to Parenting in a New Culture: Implications for Child and Family Welfare." *Evaluation and Program Planning* 33 (3): 324–32. <https://doi.org/10.1016/j.evalprogplan.2009.05.002>.
- Liversage, Anika. 2013a. "Tyrkiske skilsmisser i Danmark." *Dansk Sociologi* 2 (24): 79–100.
- . 2013b. "Gendered Struggles over Residency Rights When Turkish Immigrant Marriages Break Up." *Oñati Socio-Legal Series* 3 (6): 1070–90.
- . 2020. "Vold i familier med etnisk minoritetsbaggrund." I *Vold i familien - Viden for fagfolk*, redigeret af Helene Oldrup, s. 220–32. København: Akademisk Forlag.
- . 2022a. "A Janus-Faced State—Uncertain Futures and Frontline Workers' Support for Immigrant Women Experiencing Abuse." *Genealogy* 6 (2): 39. <https://doi.org/10.3390/genealogy6020039>.
- . 2022b. "Having the Lower Hand—Investigating Interaction in the Life Course Narratives of Immigrant Women Exposed to Partner Abuse." *Journal of Interpersonal Violence* 37 (15–16): 13203–25. <https://doi.org/10.1177/08862605211005137>.
- . 2022c. "Abducting

- Children Abroad: Gender, Power, and Transnational Mobility in Immigrant Family Conflicts.” *Violence Against Women* 28 (5): 1139–57. <https://doi.org/10.1177/1077801221999431>.
- . 2022d. “Experiencing ‘Nikah Captivity’ in the West: Gendered Conflicts over Ending Muslim Marriages.” *Journal of Muslims in Europe* 11 (2), 215–239. doi: <https://doi.org/10.1163/22117954-bja10039>
- Liversage, Anika, og Jesper Petersen. 2020. *Etniske minoritetskvinder og skilsmisse – med fokus på muslimske praksisser*. København: VIVE - det nationale forsknings- og analysecenter for velfærd.
- Mahler, Sarah J. og Patricia R. Pessar. 2001. “Gendered Geographies of Power: Analyzing Gender Across Transnational Spaces.” *Identities* 7 (4): 441–59. <https://doi.org/10.1080/1070289x.2001.9962675>.
- . 2006. “Gender Matters: Ethnographers Bring Gender from the Periphery toward the Core of Migration Studies.” *International Migration Review* 40 (1): 27–63. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2006.00002.x>.
- Mazzucato, Valentina og Djamila Schans. 2011. “Transnational Families and the Well-Being of Children: Conceptual and Methodological Challenges.” *Journal of Marriage and Family* 73 (4): 704–12. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2011.00840.x>.
- Moors, Annelies, Rajnaara C. Akhtar og Rebecca Probert. 2018. “Contextualizing Muslim Religious-Only Marriages.” *Sociology of Islam* 6 (3): 263–273. <https://doi.org/10.1163/22131418-00603001>.
- Ottosen, M.H., Karen Margrethe Dahl og Bente Boserup. 2017. *Forældrekonflikter efter samlivsbruddet. Karakteristika og risikofaktorer i komplekse forældreansvarssager*. København: VIVE - Det Nationale Forsknings- og Analysecenter for Velfærd.
- Parrado, Emilio A., Chenoa Anne Flippen og Chris Metzger McQuiston. 2005. “Migration and Relationship Power Among Mexican Women.” *Demography* 42 (2): 347–72. <https://doi.org/10.1353/dem.2005.0016>.
- Pels, T. og M. De Haan. 2007. “Socialization Practices of Moroccan Families after Migration: A Reconstruction in an ‘Acculturative Arena.’” *Young* 15 (1): 71–89.
- Pessar, P.R. og Sarah J Mahler. 2003. “Bringing Gender In.” *International Migration Review* 37 (3): 812–46. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00159.x>.
- Petersen, Jesper. 2020. “Juridical Vacuum and Islamic Authorities’ Role in Divorce Cases.” *Navein Reet – Nordic Journal of Law and Social Research* 1 (10): 67–84.
- Qureshi, Kaveri. 2013. “Sabar: Body Politics among Middle-aged Migrant Pakistani Women.” *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19 (1): 120–37.
- . 2016. *Marital Breakdown among British Asians - Conjugalit, Legal Pluralism and New Kinship. Marital Breakdown among British Asians*. London: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-57047-5>.
- Raj, Anita, og Jay Silverman. 2002. “Violence against Immigrant Women: The Roles of Culture, Context, and Legal Immigrant Status on Intimate Partner Violence.” *Violence Against Women* 8 (3): 367–98. <https://doi.org/10.1177/1077801022183107>.
- Rees, Susan og Bob Pease. 2007. “Domestic Violence in Refugee Families in Australia: Rethinking Settlement Policy and Practice.” *Journal of Immigrant & Refugee Studies* 5 (2): 1–19. https://doi.org/10.1300/J500v05n02_01.
- Schultz-Nielsen, Marie Louise og Jens Bonke. 2016. “Integration of Ethnic Minorities: Do They Divorce as Natives Do?,” *IZA Discussion Papers*, No. 9727, Bonn.
- Stark, Evan, og Marianne Hester. 2019. “Coercive Control: Update and Review.” *Violence Against Women* 25 (1): 81–104. <https://doi.org/10.1177/1077801218816191>.
- Strier, R., og D. Roer-Strier. 2010. “Fatherhood in the Context of Immigration.” I *The Role of the Father in Child Development*, redigeret af M.E. Lamb, 435–58. Hoboken: Wiley.
- Thomsen, Trine Lund og Rasmus Antoft. 2002. “Når livsfortællinger bliver en sociologisk metode - en introduktion til det biografisk narrative interview.” I *Liv, Fortælling, Tekst - Strejftog i Kvalitativ Sociologi*, redigeret af Michael H. Jacobsen, Jacob Kristiansen, og Annick Prieur, s. 157–81. Aalborg: Aalborg Universitetsforlag.
- Yuval-Davis, Nira. 1997. *Gender and Nation*. London: Sage Publications.
- Zakar, Rubeena, Muhammad Zakria Zakar og Alexander Krämer. 2012. “Voices of Strength and Struggle: Women’s Coping Strategies Against Spousal Violence in Pakistan.” *Journal of Interpersonal Violence* 27 (16): 3268–98. <https://doi.org/10.1177/0886260512441257>.

The role of religion in health promotion

How the Danish health authorities use arguments from Islam

Keywords:

Public Health; Public Policy; Health Authorities; Religious Arguments; Religious Freedom; Religion & Health; Islam & Health

Abstract: The starting point of this article is a debate that took place in Denmark in 2021, when the Danish Health Authority together with Islamic organizations produced a pamphlet on Covid-19 vaccination which contained answers to religious questions Muslims might have about the vaccine. The pamphlet was broadly condemned by Danish politicians. This article shows that this was far from the first time that the Danish health authorities have used or referred to specific interpretations of Islam. In this article, we investigate both how the Danish health authorities have used or considered Islam and the questions this raises regarding how to consider religion in relation to health. The article highlights the many different ways that health authorities might interact with Islam, including partnerships with imams and Islamic organizations, referencing religious rulings in information material, providing advice to Muslims on how to handle religious practices such as Ramadan in a healthy way, and adjusting health regulations to allow Muslims to practice their religion. Based on these examples, the article presents insights regarding the dynamics of which health authorities have to be aware when attempting to interact with religion, and the key considerations to have in mind when religion and health interact in society.

As part of its efforts during the Covid-19 pandemic, the Danish Health Authority (Sundhedsstyrelsen, SST) decided to cooperate with seven Islamic organizations in creating a pamphlet titled “FAQs about Islam and vaccination against COVID-19”, published on 5 May 2021 (Minhaj Ul-Quran International Denmark et al. 2021). Under the headline “Answers to questions about health”, the first half of the pamphlet contained medical

Mikele Schultz-Knudsen is a postdoc at the Faculty of Law, University of Copenhagen, employed on the project "Producing Sharia in Context".

Janet Janbek is a postdoc at the Danish Dementia Research Centre, Department of Neurology, Copenhagen University Hospital-Rigshospitalet.

information, including information on whether the vaccines were safe, whether they affected fertility or DNA, and whether the vaccines contained fetal cells. The second half of the pamphlet had the title “Answers to religious questions”, and contained information on whether the vaccines were halal, whether Muslims were religiously allowed to take a vaccination that could cause temporary illness, whether Muslims had a religious obligation to take the vaccine, and whether it was religiously allowed to take the vaccine during Ramadan. According to the pamphlet, the first half consisted of answers given by the SST, while the second half contained answers provided by the Islamic organizations but with the SST contributing professional knowledge to the answers.

The pamphlet was not well received in the Danish media and among Danish politicians. The vaccine pamphlet led to the parliament questioning the Minister of Health, who ultimately informed the SST that he considered the pamphlet to be a mistake. In answer to the parliament, the minister said that in his view the expertise of government agencies should not be entangled in religious arguments and that the pamphlet was in a grey area since it could be seen as mixing health professionalism with religion (Sundhedsudvalget 2021a). Despite this criticism, an employee of the SST stated in an interview that the SST would do the same again, and also for other religions, when a health problem had its roots in theology (Christoffersen 2021).

Internationally, numerous health campaigns have involved religious actors or religious arguments, and the public health literature extensively discusses how health campaigns can involve religion and whether a willingness to engage with religious arguments is a necessary element of health professionalism. As this article shows, there have also been several examples of the Danish health authorities, especially the SST, involving Islam and/or Islamic organizations in health campaigns.

Based on and inspired by this context, this article investigates how the Danish health authorities have used or considered Islam in their efforts and communication. First, we briefly touch upon public health theory and introduce some of the existing literature on the interplay between religion and health. Following this, we engage with this theory through examples of how the Danish health authorities have previously interacted with Islam. We use these examples and the theory to provide guidan-

ce on some important questions to consider before implementing health initiatives involving religion, and to discuss the extent to which religion can and should be considered in such interactions. It should be noted that we have not investigated which considerations the Danish health authorities have already had when planning these initiatives, so we fully recognize that they might already have considered some of these issues. However, the considerations we raise are meant as broad recommendations also to other health authorities, as well as for academic researchers.

We only investigate the already publicly available information on the Danish health authorities' use of Islam. Certainly, more knowledge could have been gathered through extensive requests for public access to internal documentation from authorities, but our aim was not to draw attention to any unknown initiatives, but, rather, to focus on the fact that the Danish Health Authorities have for many years openly been including Islam in their health initiatives. For the same reason, we have deliberately searched for examples of earlier initiatives in the database of the Danish Parliament to identify initiatives about which Danish politicians have been directly informed. We have also searched in professional journals, for example, those for nurses, and on websites of the Danish health authorities. In this article, we include all the examples of campaigns and initiatives where the Danish health authorities have involved Islam of which we have become aware.

After discussing the various types of initiatives the Danish health authorities have previously implemented and the considerations raised by these, we briefly look at other practical situations where health personnel might have to interact with religion, but here we have not included all possible examples of this. Finally, we return to the specific efforts made during the Covid-19 pandemic and present our conclusions.

In light of public health theory

In 1988, Acheson defined public health as “the science and art of preventing disease, prolonging life and promoting health through the organized efforts of society” (Marks, Hunter, and Alderslade 2011). Public health practice is thus concerned with

assessing health problems, promoting policies to improve health and protect populations, and ensuring that there are resources to meet public health needs (Idler 2014). To fulfill such functions, public health practitioners and researchers continuously aim to understand what determines disease and the well-being of individuals and populations. Well-recognized determinants considered in research and practice include demographic characteristics, such as age and sex, and social determinants including living status and socio-economic status. For the role and function to be successful, it is crucial that all the determinants are understood, as well as the complex interaction between them.

However, a less recognized – and debated – (social) determinant is religion. Research in the field connecting religion and health dates back to the 1950s, with increasing interest and available empirical literature since then (VanderWeele 2017). In numerous studies, religion, religious attitudes, attendance at religious services, and overall spirituality have been proposed as important determinants for several health outcomes. Perhaps the strongest evidence in the existing literature is that on service attendance (partially due to data on this measure being the most available), which has been linked to reduced all-cause mortality but also several other health outcomes (e.g., depression and suicide) (VanderWeele 2017). Service attendance and other measures of religion have also been linked to lower blood pressure, better cardiovascular health, better immune function, and overall favorable subjective well-being (reviewed and summarized in VanderWeele 2017; Idler 2014; H. G. Koenig, King, and Carson 2012). There are also several reports in the literature on the negative associations of religion with health. For example, spiritual struggles have been associated with worse health (VanderWeele 2017). Religious beliefs have also been linked to delays in seeking healthcare and replacement of modern medicine and treatment (Chatters 2000).

It is important to note that all such findings warrant careful consideration. For example, research on health outcomes for religious groups (e.g., those who attend services) may be subject to several methodological issues known in public health research. These include research on selected populations, reverse causation, and issues of variation and validity in the measurement of the construct of religion. Further, several conceptual

issues may lead to confounding the observed links with external factors that are interlinked and perhaps misattributed to religion. For example, it could be that people with a certain lifestyle or with certain personality traits are both more likely to be healthy (or unhealthy) and more likely to be religious, without religion being the reason for their healthy lifestyle. Another issue, of course, is how to define religion, and what the concept encompasses. Such issues and others are widely acknowledged in this field of research. Several developed conceptual models that link health and religion recognize the multidimensionality of both; that is, several mechanisms are possible in these links, making the links difficult to understand (Chatters 2000).

There are a number of reasons why health promotion programs may need to consider religion. Religion may influence health behavior, and understanding health behavior is a key component for successful health promotion. Indeed, the most prevalent healthcare models used in health promotion practice all focus on describing and targeting behavioral factors, including perceptions, beliefs, and attitudes, to ensure the acquisition and maintenance of the health promotion program (Galloway 2003). In the 1950s, the U.S Public Health service observed a lack of participation in several health screening and prevention programs (particularly immunization programs) (Rosenstock 1974; Galloway 2003). As a result, one of the most prevalent models used today, the Health Belief Model, was developed. The model suggests that whether people take health-related action depends on – amongst other factors – their perceptions of benefits and/or harms from that action. These perceptions are determined by several factors, including socio-demographic factors such as ethnicity and age. Religion, religious beliefs, and/or spirituality similarly influence health beliefs (Kirn 1991).

Moreover, religion may influence people's needs. Promotion programs, theories, and models in their diversity all include as either the core or one of the key components a needs-assessment step. The following of one's religion or spirituality is a need in itself and following guidance and rules in a religion further defines individuals' other needs. These can range from their need for physicians who understand their religious views and norms, to nutritious needs such as kosher meals in a hospital setting, swine-free vaccines, and so on. Indeed, physicians are often met with such needs and must navigate them to provide

and maintain patient-centered care (Isaac, Hay, and Lubetkin 2016).

Another role of religion in the healthcare context is the action it prompts in a healthcare provider. For example, numerous studies have pointed out that women who wear concealing clothing are more likely to be vitamin D deficient (Ojah and Welch 2012). Therefore, a physician may be more likely to order a vitamin D-level test for a woman wearing such clothing for religious reasons. In clinical practice, physicians must be informed by clinical guidelines on whether or not vitamin D tests, for example, should be made on the patient. These clinical guidelines are informed by clinicians, public health efforts, and the responsible health authorities. This shows that regardless of whether physicians actively consider religion in practice, the healthcare system will inevitably have to interact with religious beliefs, or the results of these beliefs, such as clothing.

Finally, regardless of the direction of the links between religion/spirituality and health (i.e., positive or negative health outcomes), it is clear that religion is an important determinant of health and is a public health interest (VanderWeele 2017).

So how should religion be taken into account in health promotion? Internationally, several hospitals and other medical institutions have incorporated religion and/or spirituality to complement their treatment approaches (Chatters 2000). Moreover, many health promotion interventions have been made that either incorporate religion as part of the intervention approach in some way or take place at a religious institution, often referred to as “faith-based” and “faith-placed”, respectively. Examples include interventions for smoking cessation, weight loss, and nutrition (VanderWeele 2017; Chatters 2000).

There are also several examples of established partnerships between health and religious institutions that aim to promote health (VanderWeele 2017). This is not surprising since, in a lot of cases, religious institutions possess some form of authority, power, and legitimacy among their community members and can be fruitful facilitators for the development and implementation of health promotion programs (Chatters 2000). However, such partnerships are not without tensions (VanderWeele 2017). In the following, we use examples from the Danish setting to discuss considerations regarding the involvement of religion in public health efforts.

Earlier examples of Islam being used by the Danish health authorities

The political debate concerning the pamphlet on Covid-19 vaccines could give the impression that this was the first time the Danish health authorities have involved religion and religious organizations in their health campaigns, or at least that it was the first time they publicly did so in relation to Islam. However, this is not the case.

We describe the initiatives taken by the Danish health authorities under various headlines/topics, based on how the health authorities interacted with Islam. After presenting the relevant examples, we, under each headline, reflect on them and discuss the perspectives raised by each case. For each topic, our focus is on highlighting the relevant considerations for the health authorities to bear in mind when choosing to implement such initiatives, as well as issues of general importance.

Partnerships with imams: the case of female genital mutilation

In Danish, the official term for female genital mutilation (FGM) literally translates as “female circumcision”, but in this article the Danish term will be translated as FGM, since that is the common term in English (United Nations Population Fund 2022).

On 30 April 2000, the SST held an informational meeting in a conference room in the Danish Parliament’s building. It was held in cooperation with an Islamic organization (Det Islami-ske Forbund i Danmark) and was titled “Islam’s view on women’s rights and on female genital mutilation”. The SST had sent an invitation directly to the parliament’s Committee on Legal Affairs, which is still available on the parliament’s website (Retsudvalget 2000). In the invitation, the SST explained that since 1997 it had been conducting an information campaign about female genital mutilation. According to the SST, to promote this effort further, it was:

[N]ecessary to involve the imams in Denmark. The imams enjoy a lot of respect, and the possibilities for changing opinions, especially among the Somalis in Denmark, depend to a large degree on whether the

imams take an active part in this information effort or not, and, among other things, on whether they are willing to bring the topic up in mosques. (Our translation of Retsudvalget 2000, 4)

The invitation further explained that the SST had already held a meeting with five Danish imams in 1997. The conclusion on this meeting by the imams had been (according to the SST, but the quote seems to have been taken from somewhere else) that:

[I]nfibulation has no role in Islam. But Sunna has; or it is a discussion point, and something that we need to clarify with our religious leaders. (Our translation of Retsudvalget 2000, 4)

Thus, according to the SST, the aim of the larger informational meeting in 2000 was to follow up on this previous meeting. The SST described in the invitation that there was a need to discuss and clarify a number of topics at the meeting, including:

Firstly, the question of Sunna's place in Islam which, among other things, includes the question of how the Hadith collections should be interpreted in connection with female genital mutilation. Other than this, the meeting should serve to clarify that regardless of the view on Sunna the Imams might have, all forms of female genital mutilation are forbidden in Denmark. The Imams should therefore be helpful in spreading the fact that female genital mutilation in all forms is punishable, and that there are often very serious health risks and problems connected with female genital mutilation. (Our translation of Retsudvalget 2000, 4)

As can be seen, the SST was at this point deeply involved in understanding, debating, and influencing quite detailed elements of Islamic theology and jurisprudence. Despite the original meeting in 1997 not having led to a clear statement on female genital mutilation from the imams, the SST had still referred to religious views in their informational material between 1997-2000. In 1999, SST published a book meant as a tool for municipalities to disseminate knowledge about female genital mutilation to relevant employees (Sundhedsstyrelsen 1999). In this book, the SST wrote that it would be beneficial if those who would be giving Somalis information about FGM knew

that it was not an Islamic duty and that Islam increasingly rejects the tradition. The SST also stated that employees in the municipalities should be educated in the task of giving such information (Sundhedsstyrelsen 1999, 21). The SST further wrote that, according to Islamic scholars, FGM was not mentioned anywhere in the Quran, and that this fact had also been included in an informational video produced by the SST in 1998 (Sundhedsstyrelsen 1999, 37).

At the meeting in 2000, one of the speakers was Mohamed Fuad El-Barazi, imam and chair of the Islamic organization that was co-organizing the event. According to news reports from the time, he cited Quran verses to show that men and women are equal in Islam and that women are not to be oppressed (Ritzau 2000). Another speaker was the then Danish Minister of Health, Sonja Mikkelsen. In her speech, she stated:

I appeal to you. You have the possibility to go out in the mosques and inform people about the risks and consequences that are connected with female genital mutilation. It is very important that you do so. (Our translation of Ritzau 2000)

In sum, as we can see, the SST had a cooperation with Danish imams that dated back to 1997: they used information about Islamic rules to spread their own health-related messages, the Danish Minister of Health was involved in encouraging cooperation between imams and the SST, and all of this took place in the building of the Danish Parliament, with the full knowledge of the relevant parliamentary committee and with media reports on the meeting.

In 2005, the SST's effort proved successful when six Danish imams issued a fatwa stating that FGM should be avoided by Muslims. One of these imams, described in the media as the most prominent of them, was al-Barazi, who had spoken at the conference in 2000 (Kjølbye 2007). Two others were the Danish convert Abdul Wahid Petersen and Fatih Alev, who are both born in Denmark and who at the time were active in creating a "Danish Islam", but did not have a permanent mosque. Their involvement in this specific fatwa has been described as an early sign of them having achieved a good position in the wider Muslim community (Petersen 2019).

Officially, we have not found evidence that the SST was

directly involved in the creation of this fatwa. However, the fatwa is very directly a consequence of the process the SST initiated. The fatwa was issued in connection with a Nordic conference on FGM, which once again took place in the parliament's building, and was arranged by an NGO dedicated to the fight against FGM ("FMP – Foreningen mod pigeomskæring") (Næser, Viholt, and Cetti 2013, 33). While this is a private organization, it is open about being a direct result of the SST's efforts, and at least two of the primary members of the organization were also involved in the SST's campaign. The first chair of the organization had a Somali background and had been a member of the working group that created the previously mentioned book by the SST in 1999 (Ritzau 2002), and had also been one of the two people leading the meeting in 2000 (Retsudvalget 2000, 3). She has spoken openly about how she herself changed her views on FGM after her aunt told her that it was not mentioned in the Quran (Jespersen 2002). Another founding member of the NGO had previously been an SST employee and head of the SST's campaign which ended in 2000 (Aagaard 2002). The NGO has explained in its own material that it originally continued the efforts initiated by the SST, including contact with the imams (Næser, Viholt, and Cetti 2013, 33). Thus, at the very least, the SST's campaign created contact between a network of people who ultimately continued the SST's original ambition, leading to the creation of the fatwa.

Several questions regarding partnerships between religious organizations and health authorities could be raised in relation to this example and that of the Covid-19 vaccination pamphlet, both of which included close cooperation between the SST and imams. First and foremost, this campaign was based on the argument, as stated in the first quote above, that imams in Denmark have strong influence over the community, and can therefore change the opinions of other Danish Muslims. This is debatable. The Danish Muslim community has no central authorities and encompasses very diverse practices. This is highlighted in relation to issues of divorce, where it has been argued that challenges mainly arise out of power relations in local communities (Liversage and Petersen 2020, 8). Further, even in local communities, Muslims might not primarily seek their opinions from local imams, but instead from other local actors (family members etc.) or from international actors, online resources,

and so on. This raises the question of whether a campaign like this works at all. To our knowledge, it has not been investigated whether the fatwa or the cooperation with imams influenced individual Muslims' views and behavior, and neither have their perceptions of this cooperation. There is a need for more information on the extent to which cooperation with imams can influence perceptions in the Muslim community.

Regardless of whether such cooperation works or not, another important question to raise is whether acknowledging specific imams as partners gives them more authority and/or legitimacy in the eyes of the Muslim community. If that is the case, then that leads to several possible consequences. Although we do not know the likelihood of these consequences taking place, they are important to contemplate. The questions we raise should not be seen as a criticism of partnerships between health authorities and religious organizations but are instead meant to highlight the considerations that might be relevant to take into account in order to reach the full potential of such partnerships, the best positive outcomes, and sustainability in the long term.

A) Such cooperation, especially if done continuously, could permanently create new dynamics and structures in the Muslim community, whereby the imams participating in these partnerships would ultimately achieve a stronger position because they are seen as having the legitimacy of the Danish state. This could result in their gaining more attention from Muslims in regard to other issues as well. This could lead both to the Muslim community preferring these imams to those without such partnerships, and also to Muslims approaching them in connection with issues in which they would previously not have involved imams at all. For the Danish authorities, such changes in power dynamics should not necessarily be seen as a negative consequence, as it could also be a way to strengthen positive voices in the Muslim community. It is, however, important for the health authorities to keep in mind that the partnership might influence dynamics outside of the concrete issue with which the partnership deals.

B) Another important consequence to keep in mind is

whether parts of the Muslim community might feel excluded by the authorities' choices regarding whom to involve in the campaign. If the authorities continuously only involve imams from the Sunni Muslim community, for example, it might lead to the Shia Muslim community feeling excluded and ultimately reacting negatively to such partnerships. The same can be the case for different movements within the Sunni Muslim community. Further, Muslims that are not at all actively connected to mosques and imams might react negatively to the fact that the health authorities choose to approach Muslims specifically through imams. Thus, it is important always to consider carefully when planning such partnerships to be sure they involve all of the most relevant actors, while avoiding feelings of exclusion among other groups.

C) Further, because of the legitimacy that such partnerships might bestow on certain imams, it is also important for the health authorities to consider beforehand how they will react if the imams involved in such a partnership make statements that run counter to other aims the Danish authorities are trying to achieve. Is it necessary to create guidelines for which behavior and views are acceptable for imams entering into such a partnership? Should the Danish health authorities publicly react if an imam involved in a partnership makes statements about other issues, perhaps to make it clear that these other views are not legitimized by the authorities? This probably depends on the exact situation, but it is important for health authorities that choose to engage with religious views through partnerships to consider beforehand how to avoid being seen as legitimizing other religious views that their partners might be disseminating.

However, regardless of these concerns, this specific partnership also highlights an example of a topic where it is obvious why the health authorities would wish to involve imams. FGM can have dire consequences for the individuals involved. If religious views play a role in the prevalence of this practice, and if some individuals in society are actively spreading such views, then it

can be necessary for the health authorities to address such views and to provide an avenue for opposing religious understandings. If individuals feel a need for their actions to be in accordance with their religion, then the health authorities cannot just ignore this if they are trying to change such views.

Finding out what Islam says: the case of health workers' clothing

Another interesting example of the need for the Danish health authorities to familiarize themselves with Islamic arguments on a topic relates to the clothes worn by health personnel in Denmark. In 2011, the SST produced a guide on what personnel in the health and nursing sector were allowed to wear (Sundhedsstyrelsen 2011). In the introduction, three general requirements were highlighted, one of which was that employees in contact with patients/citizens had to have short sleeves for hygiene reasons.

In 2014, this led to a major debate in the media and within the health sector when two Muslim employees were fired from Hvidovre Hospital after insisting on wearing clothes with long sleeves. One of these explained that she had contacted several imams to find out if she was allowed to wear short sleeves at work, but they had all informed her that she had to cover her arms to the wrist according to Islam (Okkels 2014).

In a reply to a question by a member of parliament, the SST stated that before producing their guide, they had been in contact with Mangfoldighedsnetværket ("The Plurality Network"), which the SST described as an organization consisting of health personnel with another ethnic background than Danish. According to the SST, this organization had informed them that wearing short sleeves was not prohibited according to Islam, which the SST had taken into account when producing the guide (Sundheds- og Forebyggelsesudvalget 2014). The SST revealed their correspondence with Mangfoldighedsnetværket, which showed that it was Özlem Cekic, a member of parliament but also the chair of Mangfoldighedsnetværket, who had given the SST this information on the rules in Islam. The SST had specifically asked whether Muslims would find it "far more acceptable" to have sleeves 5 cm below the elbow, as opposed to sleeves immediately above the elbow, since the SST would then consider making an exception for Muslims. However, the ques-

tion also revealed that if it was seen as unacceptable for Muslims not to cover the entire arm, then no exceptions would be made. Cekic had replied to this request as follows:

Even in religions, including Islam, you are as a health worker exempted from many rules. Because of that, you can wear short sleeves if the profession requires it. I have asked around concerning how short the sleeves can be. The majority of Muslims I have asked say that sleeves immediately below the elbow will be a consideration that will make them very happy. Therefore my proposal is, if there is not a big difference in hygiene, that many prefer sleeves immediately below the elbow. It is an awesome signal to send to current, but also future practicing Muslim colleagues, that the health profession is diverse. (Our translation of Sundheds- og Forebyggelsesudvalget 2014)

In the media, Cekic's response to the Muslim employee at Hvidovre Hospital who had asked several imams about the Islamic view on sleeves, was: "She should probably talk to some other imams." (Our translation of Okkels 2014)

As the media story showed, this was not a topic on which there was agreement among Muslims. Both women had asked around their part of the Muslim community, and they had received completely different answers. Thus, if the SST had originally asked someone else, it would also have received a different answer, although it does not seem that its guidance would have been different in that case. In fact, despite Cekic's endorsement of an exception for Muslim women allowing them to wear sleeves covering the elbow, the guide that the SST ultimately published contained no such exemption.

Thus, what the case primarily shows is that the Danish health authorities have to be careful with how they obtain information about Islamic rules. Cekic did not speak for all Muslims and her reply did not cover all the opinions within Islam, which also shows that the SST can be (and maybe has been) strategic in who they ask for guidance. In the FGM campaign, the SST seemingly found it very important to talk directly with leading Danish imams, claiming that this was because the relevant Muslim community respected the imams and would listen to their guidance. With regard to the clothing of health employees, the

SST instead opted to ask an organization consisting of the actual health employees who would be affected by the rules and who might also better understand the practical need for shorter sleeves in their profession.

Thus, following on from the points raised in the previous section, which highlighted that different groups in the Muslim community might feel included or excluded by collaborations with specific imams, this new case further underscores that many voices exist in the Muslim community. Muslims have different opinions about what Islam says in regard to specific topics, and they use different sources to find answers, which complicates the task for health authorities who are attempting to find out what Islam says when planning a health initiative. Under such circumstances, therefore, we suggest that health authorities consider how to handle the fact that many different views exist in the Muslim community. This includes addressing how best to discover the views that exist within the relevant target group, and determining whether it is enough to know the most predominant views, or whether the concrete health initiative requires deeper knowledge of the multitude of existing views. It would also be relevant for the health authorities to consider whether they can avoid (and whether they want to avoid) giving legitimacy to one specific view if that is the view on which they build the health campaign.

Referencing religious rulings: the case of gelatin in medicine

As mentioned in the introduction, this article was inspired by the criticism the SST received for producing a pamphlet containing religious rulings regarding the Covid-19 vaccination. We present here a case in which the Danish health authorities have done the same for another vaccine.

Statens Serum Institut, which is under the auspices of the Danish Ministry of Health and tasked, among other things, with preparing Denmark for infectious diseases and biological threats (Statens Serum Institut 2018), has information about the influenza vaccination on their website (Statens Serum Institut 2021), which mentions that the primary vaccine used for children in Denmark (a nasal spray) contains gelatin from pigs. The website further mentions that this can be a problem for the very

small group of people who are allergic to this gelatin, but then continues to say:

Other than this, there are religious groups, e.g. Jews, Muslims, and Seventh-Day Adventists, who follow dietary rules that forbid pork products. However, leaders from international religious groups have approved the use of vaccines containing gelatin, among other reasons because the gelatin found in the vaccine is so highly purified and hydrolyzed (broken down by water) that there are no pork products in the final vaccine. Leaders of religious groups are at the same time of the opinion that the benefits of receiving vaccines outweigh adherence to religious dietary laws. (Our translation of Statens Serum Institut 2021)

Following this information, the website says that “based on this, parents should be able to agree to vaccinate their children” with the specific vaccine, but if they still refuse, physicians can instead offer an alternative (inactivated) vaccine.

Thus, in connection with this vaccine, the Danish health authorities also refer to the opinions of religious leaders, thereby disseminating certain religious views and giving them legitimacy. The context also suggests that the Statens Serum Institut intends Danish physicians to use the information on the website to inform parents of these religious rulings, thereby convincing them to let their children get vaccinated.

It is unclear how long the Danish health authorities have referred to religious rulings regarding influenza vaccination. The information only seems to have been placed on the specific website in October 2021, when Denmark decided to offer an influenza vaccination to children (Web Archive 2021). This was after the SST had already been publicly criticized for their vaccination pamphlet on Covid-19 vaccines.

As early as 2005, the Danish Parliament was informed about and discussed similar issues with medicine containing gelatin. Based on a media story, some political parties suggested that Danish physicians should inform Muslim patients about whether a medicine contained gelatin from pigs. This led to the Minister of Health giving a long written reply to the Health Committee in the parliament, informing them of what other European countries, as well as Muslim-majority countries, were

doing in relation to Muslims' views on gelatin in medicine. The reply mentions that the Danish health authorities had from the English health authorities received a copy of a letter from the World Health Organization (WHO) addressed to physicians. In the letter, physicians were informed about a seminar in 1995 involving 112 Islamic scholars, which had concluded that Muslims were allowed to consume gelatin, even though it originated in impure animals. In the letter, the WHO recommended that physicians inform Muslims about this religious ruling and that Muslims were also informed about this through the media "to free them of the worries regarding consuming medicine containing gelatin" (our translation of Sundhedsudvalget 2005). The Danish Minister concluded that he did not see a need for physicians to inform Muslims about whether medicine contained gelatin from pigs. He did not comment on whether the Danish health authorities were going to follow the WHO's advice on informing Muslims that religious scholars had allowed the consumption of gelatin, but the document reveals that the Danish health authorities, the minister, and members of parliament had been informed that the WHO recommended such efforts.

Thus, this case is about the health care system referring to religious rulings, which raises several questions for the health authorities, the first being about the positive and negative consequences of this. As the letter from the WHO stated, referring to such rulings can help free Muslims of their worries regarding issues where they are in doubt about what their religion allows. Referring to such rulings can also improve public health, by increasing vaccination rates, for example.

However, expecting physicians to refer to such rulings in their interactions with patients can also place them in very sensitive situations, as previously discussed in Sloan et. al (2000). We would therefore suggest that the health authorities consider the following questions regarding how physicians should handle this problem before implementing a health initiative that expects this of them. First and foremost, it would be fruitful to have considered whether the role of the physician – and the health care system more generally – is only one of providing access to information about these religious rulings, or whether they should also more actively try to convince patients to follow these religious rulings as opposed to others (which might see medicine with gelatin, for example, as not

being religiously allowed). It is also important to consider when physicians should tell patients about such information: that is, whether physicians should only mention it if the patient asks them for religious advice; whether physicians should use the information to object if their Muslim patient claims the vaccine is not allowed in Islam (thus trying to convince the patient otherwise); or whether physicians should actively seek out Muslim patients and spread this information to them, even if not asked.

This raises a number of ethical questions. One of them concerns the patients' autonomy in questions of religion and whether it is problematic to invalidate their personal religious views by referring them to the possibly opposing views of religious scholars. Another is whether it is ethically correct for non-Muslim physicians to give advice on what the religion says and how it should be practiced when they do not believe in it themselves, and when their aims are ultimately different from the religious aims. A third ethical question relates to religious questions being very personal. There are many other personal questions on which physicians generally do not give advice. Marital status is associated with health, but does that mean that physicians should advise patients on whether to stay in a marriage? Child-bearing is associated with lower cancer risks, but would a physician therefore advise a patient to have children? From an ethical point of view, it should be considered whether decisions on religion are similarly personal and sensitive topics about which physicians should be careful to push opinions.

Further, as already mentioned, the multitude of religious views among Muslims complicates this matter. It is therefore also relevant to consider how physicians should handle the spectrum of opinion when referring Muslims to religious rulings and how physicians should gain information about which religious rulings are considered valid by Muslims and the religious context for each ruling.

Lastly, it would be relevant for health authorities to consider before implementing such initiatives whether physicians should, therefore, be trained in how to handle such religious conversations and whether guidelines should be provided for when and how to reference religious rulings, or whether it should instead be left to the individual physician to decide on these matters in concrete situations.

While many of these questions highlight the challenges that can arise out of physicians engaging with religion, it should also be pointed out here that challenges can similarly arise if religion is ignored in the patient-physician relationship. General practitioners, in particular, ideally develop a personal relationship with their patients, which means their patients confide in them and discuss their concerns with them. Physicians also need to consider how to make their patients feel encouraged to raise any health-related issue, even one that involves religion. It is also not necessarily up to the physicians to decide whether religion becomes a part of their conversations with patients, as it might be the patients initiating the contact to the physicians with questions related to religion. The following section highlights an example of this.

Advice on healthy religious practice: the case of diabetes in Ramadan

In March 2022, around two weeks before the start of Ramadan, the Municipality of Copenhagen made a Facebook post wishing people a happy Ramadan and encouraging anyone with type-2 diabetes who was planning to fast to contact the physician treating them for diabetes before Ramadan (Københavns Kommune 2022). The post contained a link to the website of the municipality's Center for Diabetes, which contained advice on how to handle Ramadan when dealing with diabetes. This also included the advice to speak with a physician or with the center before Ramadan about when during the day to take medication, and on how often to measure blood sugar (Center for Diabetes - Kbh 2022). The website contained a video interview with a physician from the Steno Diabetes Center Copenhagen, who gave further concrete advice, such as measuring blood sugar regularly and stopping the fast if the levels reached below four or above sixteen. The Steno Diabetes Center Copenhagen also produced a pamphlet on diabetes and Ramadan in 2020 in several languages, which contains further advice (Steno Diabetes Center Copenhagen 2020), as does the website of their knowledge center (Videnscenter for Diabetes 2021). The private Danish organization Diabetesforeningen has even more concrete advice on their website, including the recommendation to bring water and dextrose to the special Tarawih prayers carried out at night in Ramadan (Diabetesforeningen 2022). This web-

site links to a video made in 2013 by Region Hovedstaden, the entity responsible for hospitals in Copenhagen. The Danish College of General Practitioners even recommends in their guidelines that physicians take the initiative to have conversations about fasting with diabetes with Muslim patients during their yearly check up (Dansk Selskab for Almen Medicin 2019).

As can be seen in this specific case, Danish health institutions are reaching out to Muslims on the subject of a religious practice that these institutions know can potentially cause health problems if carried out without the necessary health information. It shows an example of how being aware of religious practices and disseminating advice in connection with them can potentially improve public health. Given that the general advice in these sources is for Muslims to contact their physicians to discuss the matter, the case also highlights that physicians cannot avoid dealing with religion. If a Muslim patient wants to have a conversation about how to fast safely in Ramadan, the physician will have to find a way to handle such questions and patients need to have trust in their physician to be able to have such conversations. Importantly, there needs to be trust that the physician will seriously consider solutions for how the patient can best fast without harming their health. If the response is merely that they should not fast, patients might not follow the recommendation or be willing to have such necessary conversations.

The case also highlights how difficult it can be for physicians and health authorities to avoid referring to religious rulings. Several of the mentioned sources directly state that it is religiously allowed for Muslims to measure their blood sugar during Ramadan, presumably something about which patients have been in doubt.

Diabetes appears to be the area targeted by the most information on health and Ramadan so far, but similar discussions could arise concerning other diseases, involving people taking thyroid medication, for example.

Adjusting health regulations to religion: circumcision and burials

The circumcision of male children is legal in Denmark, although it was heavily debated in 2020 whether it should be restricted.

Ultimately, the Danish Prime Minister settled the discussion by refusing to ban the tradition, referring to the need to protect the Jewish minority. While the Danish health authorities in no way promote the circumcision of male children and are also not trying to use religious argumentation to reduce the tradition (as they did with FGM), the tradition is a good example of how the Danish health authorities and politicians take religion into account when formulating health regulations. Health ministers have been open about the fact that the tradition is regulated in dialogue with religious groups, including representatives from both the Jewish and the Muslim communities (Nørby 2018). Given that the Jewish community generally follows more strict religious rules regarding this procedure than Muslims, it is primarily Jewish religious rules that have had to be taken into account when legislating on the limits of what is allowed.

A specific example of Islam being taken into account is seen in relation to regulation on amputated body parts. On the website of one of the five Danish regions (the administrative entities in Denmark responsible for the hospitals) the following sentence can be found:

[The SST] and the Ministry of Ecclesiastical Affairs have announced that according to the Muslim faith it is important that amputated body parts are not burned, but instead buried so that the person can eventually be buried in the same spot and thereby be reunited with the amputated body parts. Therefore, a description has been made concerning how we should handle this. (Our translation of Region Nordjylland 2019)

The website continues to explain the procedures health personnel should carry out if a Muslim patient requests such a burial of body parts. Notice that this announcement describes “the” Muslim faith; in other words, the description assumes that there is only one understanding within Islam of this question.

Such examples highlight that the health authorities might have to consider religion when producing general guidelines and regulations. Ultimately, not doing so could be a breach of international human rights standards, since Denmark would need to have legitimate reasons for restricting religious practices and have considered the proportionality of doing so. To be able to carry out such an assessment, the authorities must be infor-

med about religious practices and the extent to which legitimate aims could be reached without restricting these practices.

Other practical situations between patients and health care personnel

There is a difference between the larger informational campaigns carried out by the Danish health authorities and the practical difficulties that health personnel may face when interacting with Muslim patients in daily life, but it is also relevant to mention what we know about the latter here.

The Danish accreditation standards for Danish hospitals include the requirement that a hospital “respects and supports the patient's and the relatives' cultural and religious needs and wishes about existential and spiritual support” (IKAS 2012, sec. 2.1.4). For example, Danish hospitals provide food that conforms with Muslims' religious dietary rules. This is one example of situations where the health sector needs to know what Islam says about a specific topic so that they can adjust their care and offers to these rules.

An earlier interview study conducted by one of the authors of this paper revealed that some physicians have requested information from imams about what Islam says about the brain death criteria because they wanted to be informed about the religious rules before engaging in conversations with Muslim family members about turning off a respirator. Further, an Islamic authority has produced a pamphlet about special issues to be aware of regarding Muslim patients, several thousand copies of which have been distributed in the health care system (Schultz-Knudsen 2021, 328). The Danish Center for Organdonation has also made a video with a Danish imam where he argues for the permissibility in Islam of organ donation (Dansk Center for Organdonation 2022).

An Islamic authority in the mentioned interview study described knowing of physicians who encourage Muslims to take care of their bodies and exercise by referring to how Islam also encourages this. Earlier literature has similarly provided examples of how Danish prison guards and case workers in municipalities have used arguments from Islam to convince Muslims of, for example, the importance of getting a job (Petersen and Vinding 2020, 220). In Copenhagen, one imam has

been employed at a hospital (Christensen, Kühle, and Vinding 2020) and has handled many conversations with Muslim patients and their next of kin about their situations, offering them spiritual advice (Ahrens 2018).

Over the years the Danish Nurses' Organization member magazine has published a number of articles focusing on how to provide good care for Muslim patients. Some of these articles also recommend that health care personnel inform patients about religious rules, letting Muslim patients know, for example, that Islam allows them to not fast in Ramadan if they are sick (Hagerup 2016). The articles also offer many other examples of situations where the authors argue that nurses should be informed of Islamic rules in order to provide the best possible care: some Muslim patients, for example, might not want to be alone with the opposite gender, might see their family as having an important role in their hospital stay, might want to be able to pray, might not want a non-Muslim to touch their Quran, or might have special religious practices during childbirth or death (Pedersen 2003). There are likely many more situations where Danish health care personnel in their daily meetings with Muslims must either take their patients' religion into account or directly choose to employ religious arguments in an attempt to achieve the aims of the health care system.

Efforts during the Covid-19 pandemic

As mentioned in the introduction, during the pandemic the SST produced a pamphlet about Covid-19 vaccinations in cooperation with Islamic organizations, which led to severe criticism from large parts of the Danish Parliament. The SST has explained to the parliament that they held two virtual meetings with one imam and had further phone and email contact with the same imam, who then coordinated all contact with the other Islamic organizations. The SST also highlighted that the Islamic organizations had not had any influence on the health-related content of the pamphlet (Sundhedsudvalget 2021b).

However, the vaccine pamphlet was far from the only effort Danish health authorities made in regard to Muslims during Covid-19. The Danish Institute for Human Rights produced a report showing that Covid-19 was disproportionately affecting ethnic minorities. There were several reasons for this, including

them generally living closer together, having jobs with more exposure to people, more often already having worse health, and having poor access to information. However, drawing on quotes from interviews, the report also notes the role of religion, specifically Islam. Some interviewees mentioned that a very small group of Muslims considered that it was Allah's will whether they were sick or not, while others had been in doubt about whether it was allowed in Islam to use alcohol to sterilize hands. Yet it was also mentioned that some imams had been out spreading awareness about Covid-19 (Vikkelsø Slot, Søndergaard, and Zaken 2020, 30–31).

Due to the disproportionate effects on ethnic minorities, the SST and other agencies had a mapping made indicating which information channels ethnic minorities in Denmark were using to find information about Covid-19, to be better equipped to reach this group. Some of the recommendations in the report focused on spreading communication through trusted relations with people or institutions in the local environment. The report specifically mentioned churches and mosques:

Many interviewees also mention that churches and mosques can be seen as gathering places and can be used as partners in getting information out since many meet here, and that both imams and others appear as authorities and role models that people listen to. Some say that some imams have already taken upon themselves a responsibility for communicating knowledge and advice on Covid-19 and that they are important for creating trust in the guidance on behavior, restrictions, and regulations. Other interviewees explain that they themselves have a role in the mosque and give lectures. (Our translation of Realize ApS and DRC Dansk Flygtningehjælp 2020)

The Danish health authorities used very similar methods. For instance, one municipality made an agreement with the chair of the local mosque, asking him to spread knowledge about a test center through WhatsApp (Wettergreen-Paltorp 2021). In another municipality, a mobile test center was placed at two different mosques, with testing taking place inside the mosques (Nilsson and Munch 2020; Ishøj Kommune 2020). A third municipality kept a test center open until 1 AM during Ramadan, knowing that some Muslims would not come during the

day. This was despite the local imam disagreeing and stating that Muslims could get tested during the day (Grønvald 2021). In some mosques, it was also possible to receive vaccinations, and in one case the head of the SST visited two mosques, gave a speech following the Friday sermon, and vaccinated people in connection with the arrangement (Frederiksen and Engelbrecht 2021). The SST also made a poster saying “Happy Ramadan” with some good advice on how to follow Covid-19 guidance during Ramadan, and listing a webpage with further information (Sundhedsstyrelsen 2021). On the webpage, it is mentioned that the advice had been sent to two consulting representatives from religious organizations as well as to a number of NGOs focused on ethnic minorities before it was made public. The website also linked to a video from the SST that directly mentioned Muslims’ Tarawih prayer and Itikaf using the Islamic terms, and encouraged Muslims to carry out these actions at home and only with the people with whom they lived (Sundhedsstyrelsen 2020).

It was not only the Danish agencies that had a focus on religion during the health efforts aimed at Covid-19. Danish politicians decided to close down mosques and churches for a while during the pandemic, and the Danish restrictions in 2020 have been described as some of the most intense restrictions on religious activity in Europe (Kühle 2021; Ferrière 2020). Danish politicians were also aware, however, of the need to consider the population’s religious feelings, which was made most clear in debates leading up to the Christian holidays, particularly Christmas and Easter, where it was discussed whether restrictions on churches should be eased (Riexinger et al. 2021). Danish politicians also acknowledged Islam and essentially contributed to a negotiation concerning how to practice Islam in the context of Covid-19. The Minister of Integration, Mattias Tesfaye, shared the advice from the authorities about how to celebrate Ramadan, and specifically encouraged Muslims to only break their fast with people with whom they lived, to pay charity digitally instead of in cash, and to celebrate Eid with a maximum of ten people (Westersø 2020). The Minister’s communication was generally received negatively by Muslims on social media, who considered it scapegoating, while the SST’s advice (mentioned above) was generally well received (Kühle 2021, 22, 30). Importantly, both communications can be seen as the Danish authorities entering into negotiations with Danish

Muslims, recognizing (and disseminating) certain ideas about what Muslims normally do during Ramadan. Instead of asking Muslims not to carry out their rituals, the authorities suggested alternative means, such as socializing and paying charity digitally, and praying, breaking the fast, and carrying out Itikaf at home. By doing this, the Danish authorities considered the Islamic rules, attempting to find acceptable solutions within the Islamic framework. Thus, they were part of a negotiation about how the Islamic rules could be interpreted in the context of a pandemic.

Conclusion

In this article, we aimed to investigate how the Danish health authorities have used or considered Islam in their efforts and communication.

While the SST's interactions with Islam during the Covid-19 pandemic led to significant public debate, we have demonstrated that the Danish health authorities, as well as other institutions, have been interacting with Islam for many years and in many situations. Through the gathering of these examples, we have highlighted the many different ways that health authorities might interact with Islam. These include partnerships with imams and Islamic organizations, referencing religious rulings in information material, providing advice to Muslims on how to handle religious practices such as Ramadan in a healthy way, and adjusting health regulations to allow Muslims to practice their religion. Further, we have pointed out a number of practical situations in which physicians and other health personnel will have to deal with religion in daily life.

Throughout the article, we have used these examples to discuss and present insights regarding the dynamics that the health authorities have to be aware of when attempting to interact with religion, and the key considerations to have in mind when religion and health interact in society. We have also raised a number of relevant questions for further consideration. It could be relevant to look more deeply into the considerations which the health authorities have already had in connection with these initiatives, by applying to the health authorities for access to their internal information, for example. This could further inform which considerations to keep in mind for future initiatives.

Given that our questions highlight a number of difficulties that can arise out of such efforts, some readers might have considered whether it would not simply be better for the health authorities not to get involved with religion. As we have also tried to highlight, such a stance is also not possible. Religion is a core part of many people's lives and is an important health determinant. For this reason, when dealing both with individual patients and with societal health campaigns, religion will continue to show up as a relevant factor to consider and to include in initiatives. This article has shown that there have already been numerous efforts like that in Denmark, and with the many identified both during the pandemic and following the pandemic, it seems natural to assume that we will only see more examples of Islam being included in health efforts in the future. Muslims have become an integral part of society, and it is necessary to consider their perceptions and practices when planning health campaigns. For this reason, the questions we have raised are not meant to suggest that such initiatives should always be dropped, but instead to help inform such initiatives with important considerations in an attempt to ensure that, ultimately, they are fruitfully contributing to sustainable interactions between health authorities and religion for all involved parties.

The article also shows the need for more research into these interactions to reach this aim. We particularly need more empirical data on people's perceptions of such efforts and of their interactions in that regard with physicians and health authorities.

Finally, we would like to acknowledge that discussing the interaction between health and religion naturally oversimplifies both. However, since the questions surrounding this interaction are both controversial and prevalent, we must continue to address this topic.

Bibliography

- | | |
|--|---|
| <p>Aagaard, Charlotte. 2002. "Politisk nej til særlov om omskæring." Information, November 9, 2002. https://www.information.dk/2002/11/politisk-nej-saerlov-omskaering.</p> | <p>Ahrens, Kevin. 2018. "Naveed er Danmarks eneste hospitalsimam: Jeg går hånd i hånd med døden." DR, June 5, 2018, sec. mit liv. https://www.dr.dk/mitliv/naveeder-danmarks-eneste</p> |
|--|---|

- hospitalsimam-jeg-gaar-haand-i-haand-med-doeden.
- Center for Diabetes - Kbh. 2022. "Gode råd til dig, der har type 2-diabetes og skal holde ramadan | Center for Diabetes – Kbh." 2022. <https://diabetes.kk.dk/om-os/praktisk-information/gode-raad-til-dig-der-har-type-2-diabetes-og-skal-holde-ramadan>.
- Chatters, Linda M. 2000. "Religion and Health: Public Health Research and Practice." *Annual Review of Public Health* 21: 335–67. <https://doi.org/10.1146/annurev.publhealth.21.1.335>.
- Christensen, Henrik Reintoft, Lene Kühle, and Niels Valdemar Vinding. 2020. "Denmark: Christianity and Islam in Prisons – A Case of Secular Professionalisation of Chaplaincy." In *Religion and Prison: An Overview of Contemporary Europe*, edited by Julia Martínez-Ariño and Anne-Laure Zwilling, 113–34. *Boundaries of Religious Freedom: Regulating Religion in Diverse Societies*. Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-36834-0_8.
- Christoffersen, Philip. 2021. "Er Vacciner Halal? Sundhedsstyrelsen Kritiseres for at Begrunde Vacciner Med Henvielse Til Koranen." *Kristeligt Dagblad*, May 24, 2021.
- Dansk Center for Organdonation. 2022. "Islam og Organdonation." 2022. <https://organdonor.dk/sporgsmal-og-svar/tro/islam/>.
- Dansk Selskab for Almen Medicin. 2019. "Klinisk Vejledning for Almen Praksis: Type 2-Diabetes – Opfølgning Og Behandling, Bilag 5. Ramadan Og Etniske Minoriteter." 2019. <https://vejledninger.dsam.dk/type2/?mode=showPage&pageId=140>.
- Diabetesforeningen. 2022. "Ramadan og diabetes." 2022. <https://diabetes.dk/sundhed/kroppen/ramadan-og-diabetes>.
- Ferrière, Alexis Artaud de La. 2020. "Coronavirus: How New Restrictions on Religious Liberty Vary across Europe." *The Conversation*. April 9, 2020. <http://theconversation.com/coronavirus-how-new-restrictions-on-religious-liberty-vary-across-europe-135879>.
- Frederiksen, Selma Hildebrand, and Rasmus Engelbrecht. 2021. "Søren Brostrøm sendt på charmeoffensiv: Ingen mødte op til vaccination i moskeen." *Politiken*. August 27, 2021. <https://politiken.dk/indland/art8343731/Ingen-m%C3%B8dte-op-til-vaccination-i-moskeen>.
- Galloway, Robert D. 2003. "Health Promotion: Causes, Beliefs and Measurements." *Clinical Medicine and Research* 1 (3): 249–58.
- Grønvald, Henrik. 2021. "Nu får de et nyt testtilbud: Fastende Gellerup-beboere bliver inde i dagtimerne." *Jyllands-Posten*, April 26, 2021. <https://jyllands-posten.dk/jpaarhus/aarhus/ECE12930906/saerligt-tilbud-til-fastende-muslimer-bliv-testet-efter-solnedgang/>.
- Hagerup, Annette. 2016. "Ramadanen skal være et oplyst valg." *Sygeplejersken* 2016 (7): 58–59.
- Idler, Ellen L. 2014. *Religion as a Social Determinant of Public Health*. Oxford University Press.
- IKAS, Danish Institute for Quality and Accreditation in Healthcare. 2012. *Accreditation Standards for Hospitals*. 2nd ed. <https://www.ikas.dk/FTP/PDF/D12-10072.pdf>.
- Isaac, Kathleen, Jennifer Hay, and Erica Lubetkin. 2016. "Incorporating Spirituality in Primary Care." *Journal of Religion and Health* 55 (3): 1065–77. <https://doi.org/10.1007/s10943-016-0190-2>.
- Ishøj Kommune. 2020. "Ishøj får besøg af mobilt testcenter | Ishøj Kommune." *Ritzau.dk*. September 2, 2020. <https://via.ritzau.dk/pressemeddelelse/ishoj-far-besog-af-mobilt-testcenter?publisherId=11696264&releaseId=13599177>.
- Jespersen, Linette. 2002. "Somalisk kvinde: Mine døtre skal aldrig omskæres." *BT*, November 14, 2002, sec. Nyheder. <https://www.bt.dk/content/item/640863>.
- Kirn, J. M. 1991. "Religion and the Health Belief Model." *Journal of Religion and Health* 30 (4): 321–29. <https://doi.org/10.1007/BF00986903>.
- Kjølbye, Marie Louise. 2007. "Imamer udsteder fatwa mod pigeomskæring." *Information*, July 26, 2007. <https://www.information.dk/2007/07/imamer-udsteder-fatwa-pigeomskaering>.
- Københavns Kommune. 2022. "Glædelig Ramadan." Facebook. March 18, 2022. <https://www.facebook.com/koebenhavnskommune/posts/344121517754398>.
- Koenig, Harold G., Dana E. King, and Verna Benner Carson. 2012. *Handbook of Religion and Health*. Oxford University Press, USA.
- Kühle, Lene. 2021. "Danish Muslims during COVID-19: Religion and Pandemics in a Postsecular Society." *Tidsskrift for Islamforskning* 15 (2). <https://doi.org/10.7146/tifo.v15i2.125912>.
- Liversage, Anika, and Jesper Petersen. 2020. "Etniske minoritetskvinder og skilsmisse – med fokus på muslimske

- praksisser,” 279.
- Marks, Linda, David J Hunter, and Richard Alderslade. 2011. “Strengthening Public Health Capacity and Services in Europe: A Concept Paper.” Durham University and WHO Regional Office for Europe.
- Minhaj Ul-Quran International Denmark, Muslimernes Fællesråd, Dansk Tyrkisk Islamisk Stiftelse, Dansk Muslimske Union, Dansk Islamisk Center, Den Islamiske Union I Danmark, Dansk Marokkansk Forum, and Danish Health Authority. 2021. “FAQs about Islam and Vaccination against COVID-19.” https://www.sst.dk/-/media/English/Publications/2021/Corona/Pamphlets/FAQ-about-Islam-and-vaccination/FAQ_Islam_and_vaccination-English-accessible.ashx?la=en&hash=9AF410A093FFE6996C53C9838F7D49DA445351F4.
- Næser, Vibeke, Michael Viholt, and Rosanna Cetti, eds. 2013. *Pigeomskæring: oplysning & forebyggelse*. 2nd ed. S.l.: FMP - Foreningen mod Pigeomskæring.
- Nilsson, Kirsten, and Per Munch. 2020. “Coronatest i moskeen i Ishøj: 11 af de hårdest ramte kommuner ligger på Københavns Vestegn.” *Politiken*. September 13, 2020. <https://politiken.dk/indland/art7921158/11-af-de-h%C3%A5rdest-ramte-kommuner-ligger-p%C3%A5-K%C3%B8benhavns-Vestegn>.
- Nørby, Ellen Trane. 2018. “Sundhedsministerens indlæg under 1. behandling af B9 Forslag til folketingsbeslutning om indførelse af 18-årsmindstealder for omskæring af raske børn (borgerforslag).” *Folketinget*. November 23, 2018. <https://www.ft.dk/samling/20181/beslutningsforslag/b9/beh1/forhandling.htm#speak2>.
- Ojah, Rani C. I., and Jo M. Welch. 2012. “Vitamin D and Musculoskeletal Status in Nova Scotian Women Who Wear Concealing Clothing.” *Nutrients* 4 (5): 399–412. <https://doi.org/10.3390/nu4050399>.
- Okkels, Simone. 2014. “Efter tørklæderne følger de lange ærmer.” *Berlingske*, April 5, 2014, sec. Nyheder. <https://www.berlingske.dk/content/item/847663>.
- Pedersen, Helle Lykke. 2003. “Sygepleje til muslimske patienter.” *Sygeplejersken* 2003 (19): 14–23.
- Petersen, Jesper. 2019. “Pop-up Mosques, Social Media Adhan, and the Making of Female and LGBTQ-Inclusive Imams.” *Journal of Muslims in Europe* 8 (2): 178–96. <https://doi.org/10.1163/22117954-12341392>.
- Petersen, Jesper, and Niels Valdemar Vinding. 2020. *Sharia og Samfund: Islamisk Ret, Etik og Praksis i Danmark*. Samfundslitteratur. [https://portal.research.lu.se/portal/en/publications/sharia-og-samfund\(b3b72c38-96f9-4b9b-9abf-a0665b97558d\).html](https://portal.research.lu.se/portal/en/publications/sharia-og-samfund(b3b72c38-96f9-4b9b-9abf-a0665b97558d).html).
- Realize ApS and DRC Dansk Flygtningehjælp. 2020. “COVID-19 Og Etniske Minoriteter Kortlægning Af Informationskanaler Og Medie.” https://drc.ngo/media/gogl4nwp/kortl%C3%A6gning_etniske-minoritetsgrupper-og-information-om-covid-19.pdf.
- Region Nordjylland. 2019. “Amputationer Hos Muslimer.” *Politikker, Retningslinjer Og Instrukser*. January 3, 2019. <https://pri.rn.dk/Sider/13856.aspx>.
- Retsudvalget. 2000. “Alm. Del - Bilag 761: Invitation Til Sundhedsstyrelsens Oplysningsmøde Om Islams Syn På Kvinders Rettigheder Og Kvindelig Omskæring.” *Folketinget*. http://webarkiv.ft.dk/img19991/udvtilag/lib5/19991_15745.HTM.
- Riexinger, Martin, Jakob Egeris Thorsen, Thomas Brandt Fibiger, Jørn Borup, and Marianne Qvortrup Fibiger. 2021. “Globale reaktioner på COVID-19 – religion og trossamfund i en krisetid.” *Religion i Danmark* 2020 10 (1): 131–41.
- Ritzau. 2000. “Appel til muslimske overhoveder.” *Kristeligt Dagblad*, May 1, 2000. <https://www.kristeligt-dagblad.dk/kirke-tro/appel-til-muslimske-overhoveder>.
- . 2002. “Ny forening mod omskæring.” *Kristeligt Dagblad*, August 26, 2002. <https://www.kristeligt-dagblad.dk/kirke-tro/ny-forening-mod-omsk%C3%A6ring>.
- Rosenstock, Irwin M. 1974. “Historical Origins of the Health Belief Model.” *Health Education Monographs* 2 (4): 328–35. <https://doi.org/10.1177/109019817400200403>.
- Schultz-Knudsen, Mikele. 2021. “The Complex Interplay Between National Law and Practised Islam: Investigating Emergent Behaviours in Denmark.” PhD thesis, Copenhagen: University of Copenhagen, Faculty of Law.
- Sloan, Richard P., Emilia Bagiella, Larry VandeCreek, Margot Hover, Carlo Casalone, Trudi Jinpu Hirsch, Yusuf Hasan, Ralph Kreger, and Peter Poulos. 2000. “Should Physicians Prescribe Religious Activities?” *New England Journal of Medicine* 342 (25): 1913–16. <https://doi.org/10.1056/NEJM200006023422519>.

- org/10.1056/NEJM200006223422513.
Statens Serum Institut. 2018. "About SSL." December 10, 2018. <https://en.ssi.dk/about-us>.
- . 2021. "Inflenzavaccination." December 8, 2021. <https://www.ssi.dk/vaccinationer/inflenzavaccination>.
- Steno Diabetes Center Copenhagen. 2020. "Ramadan Og Diabetes." <https://www.sdcc.dk/livet-med-diabetes/Vejledninger/Documents/Diabetes%20og%20Ramadan/ramadanpjece%20dansk.pdf>.
- Sundheds- og Forebyggelsesudvalget. 2014. "Alm. Del - Svar På Spm. 790 Om Ministeren Vil Bede Sundhedsstyrelsen Dokumentere, Hvordan Styrelsen Har Modtaget Rådgivning Fra Mangfoldighedsnetværket." Folketinget. <https://www.ft.dk/samling/20131/almdel/suu/spm/688/svar/1133503/1365289.pdf>.
- Sundhedsstyrelsen. 1999. Forebyggelse af omskæring af piger. København: Sundhedsstyrelsen. https://www.sst.dk/-/media/Udgivelser/1999/forb_omsk_piger/Forebyggelse-af-omskae-ring-af-piger_Sundhedsstyrelsen-1999.ashx.
- . 2011. Vejledning om arbejdsdragt inden for sundheds- og plejesektoren. Kbh. <https://www.sst.dk/-/media/Udgivelser/2011/Publ2011/BOS/Arbejdsdragt/Vejledning-om-arbejdsdragt-inden-for-sundheds--og-plejesektoren.ashx>.
- . 2020. "Ramadan Og COVID-19." Video Fra Sundhedsstyrelsen. April 23, 2020. <https://sst.23video.com/video/62402598/ramadan-og-covid-19>.
- . 2021. "God ramadan - og hold coronasmitten fra døren." April 9, 2021. <https://www.sst.dk/da/nyheder/2021/god-ramadan-og-hold-coronasmitten-fra-doeren>.
- Sundhedsudvalget. 2005. "Alm. Del - Svar På Spm. 207, Fra Indenrigs- Og Sundhedsministeren." Folketinget. <https://www.ft.dk/samling/20042/almdel/suu/spm/207/svar/207791/223288/index.htm>.
- . 2021a. "Alm. Del - Svar På Spm. 1471 Om, Hvordan Ministeren Konkret Har Givet Sundhedsstyrelsen Besked Om, at Styrelsens Pjece: "Spørgsmål Og Svar Om Islam Og Vaccination Mod COVID-19" Var En Fejl, Fra Sundhedsministeren." Folketinget. <https://www.ft.dk/samling/20201/almdel/suu/spm/1471/svar/1808172/2444949.pdf>.
- . 2021b. "Alm. Del - Svar På Spm. 1473 Om, Hvor Mange Møder (Og Med Hvem) Har Sundhedsstyrelsen Afholdt Med Imamer Og Muslimske Organisationer m.Fl. i Forbindelse Med Udarbejdelse Af Pjecen: "Spørgsmål Og Svar Om Islam Og Vaccination Mod COVID-19", Fra Sundhedsministeren." Folketinget. <https://www.ft.dk/samling/20201/almdel/suu/spm/1473/svar/1808175/2444955.pdf>.
- United Nations Population Fund. 2022. "Female Genital Mutilation (FGM) Frequently Asked Questions." United Nations Population Fund. 2022. www.unfpa.org/resources/female-genital-mutilation-fgm-frequently-asked-questions.
- VanderWeele, Tyler J. 2017. "Religion and Health: A Synthesis." In *Spirituality and Religion within the Culture of Medicine: From Evidence to Practice*, edited by J.R. Peteet and M.J. Balboni. New York, NY: Oxford University Press. DOI: 10.1093/med/9780190272432.001.0001.
- Videnscenter for Diabetes. 2021. "Ramadan og diabetes." Videnscenter for Diabetes. April 12, 2021. <http://videnscenterfordiabetes.dk/livet-med-diabetes/ferie-og-hoejtider/ramadan>.
- Vikkelsø Slot, Line, Jeppe Kirkelund Søndergaard, and Sarah Zaken. 2020. *Corona rammer skævt: etnicitet og smitte*. Edited by Nanna Margrethe Krusaa. København: Institut for Menneskerettigheder. Web Archive. 2021. "Inflenzavaccination." October 24, 2021. <https://web.archive.org/web/20211024105907/https://www.ssi.dk/vaccinationer/inflenzavaccination>.
- Westersø, Rikke Struck. 2020. "Minister i bøn til muslimer: Pas på - ramadanen må ikke betyde smitteeksplosion." TV2. April 23, 2020. <https://nyheder.tv2.dk/politik/2020-04-23-minister-i-boen-til-muslimer-pas-paa-ramadanen-maa-ikke-betyde-smitteeksplosion>.
- Wettergreen-Paltorp, Tue. 2021. "Nyt kviktestcenter i Varbergparken." TV SYD. April 16, 2021. <https://www.tvsyd.dk/haderslev/nyt-kviktestcenter-i-varbergparken>.

Olav Elgvin

Temasektion

Regulations in flux: Theology, politics, and halal slaughter in Norway

Nøgleord:

Islam in Norway, halal food, Islamic slaughter, sharia regulations

Abstract When it comes to sharia regulations – or the question of Islamic norms more broadly – there are few areas which are of more direct relevance for the daily life of Muslims than the question of what to eat. For meat to be halal, several Islamic theologians have claimed that animals must be conscious at the time of slaughter. This method of slaughter, however, is not allowed under the laws of Norway, which require animals to be stunned before they can be killed. This creates a dilemma for Muslims who wish to live in accordance with Islamic norms. Is it permissible to eat meat which is not slaughtered according to strict interpretations of Islamic law? Various answers have been given, both in Norway and elsewhere. This article describes for the first time the history of the halal debate among Muslims in Norway. I show that the content of halal regulations in the country has been influenced by theology but also by politics, in various bids for influence and status. The approach of the Islamic Council of Norway, the principal organization dictating halal regulations, has shifted no less than four times: from acceptance of stunning, to skepticism, to acceptance, to skepticism, and finally to renewed acceptance. Theological concerns among Muslims have played a role in this process, but social context and politics have been just as important. The debate over the regulation of halal slaughter may provide a window onto broader debates on how Muslim communities adapt Islamic norms to life in societies in which the ethical norms of non-Muslim majorities are often dominant.

Halal slaughter is a hugely controversial topic among Muslims. What kind of meat is actually *halal*, that is, allowed, for Muslims? The traditional mode of performing Islamic slaughter is by killing with a cut to the throat to a living animal, while invoking the name of Allah. Animals must be healthy, and conscious at the time of slaughter, and the blood must be subsequently drained from the carcass. This method, however, is not allow-

Olav Elgvin is a post-doctoral researcher employed on the Cancode project at Bergen University, and an adjunct associated professor at MF -Norwegian School of Theology, Religion and Society

ed under the laws of Norway (and some other European countries), which require animals to be stunned before their throat can be cut. This creates a dilemma for Muslims who wish to live in accordance with Islamic norms. Is it permissible to eat meat which is not slaughtered according to this interpretation of Islamic law? Various answers have been given, both in Norway and elsewhere (Armanios and Ergene 2018: 125). Some have claimed that Muslims may eat meat from animals that have been slaughtered by Jews and Christians, that is, the people of the book. Others have rejected this claim, but have said that pre-stunning can be accepted as long as the animal does not die when it is stunned, and that the slaughter takes place under an Islamic invocation. Still others have rejected both alternatives, and have maintained that the only meat that is acceptable to eat is from animals which have not been not pre-stunned.

Why do some of these interpretations prevail for specific communities at specific times? This question is of interest not only for the study of halal slaughter in itself, but also for the broader development of Islamic communities and Islamic thought in Europe. When it comes to sharia regulations – or the question of Islamic norms more broadly – there are few areas which are of more direct relevance for the daily life of Muslims than the question of what to eat. Thus, the debate over the regulation of halal slaughter may provide a window onto broader debates on how Muslim communities adapt Islamic norms to life in societies in which the ethical norms of the non-Muslim majorities are often dominant.

This article describes for the first time the history of the *halal debate* among Muslims in Norway: what kind of meat can Norwegian Muslims eat, and how should this meat be provided? I do this by looking at the “interrelated working of religious doctrine, and economic and political factors”, as Yakin, Christians and Dupret have recently called for in a thorough volume on halal debates (2021, 10). Halal regulations in Norway have been influenced by both theology and politics, in the broad sense of the word. The approach of the Islamic Council of Norway has shifted on several occasions: from acceptance of stunning, to skepticism, to renewed acceptance, to skepticism, and again to acceptance. Theological concerns among Muslims have clearly played a role in this process, but politics and power have also mattered. The juridical and political opportunity structures in Norwegian society have laid out the limits for possible approach-

es to Islamic slaughter, but halal regulations have also been influenced by internal power struggles among various actors and factions in the Islamic field in Norway, who have contested each other's interpretations in bids for influence and status.

Islamic slaughter in Norway and the issue of stunning

Is Islamic slaughter an important issue to study for researchers of Islam in Europe? In 2014 I began research for my PhD, which ended up being about the Islamic Council of Norway (often shortened as IRN in Norway and in this article), the main umbrella organization for mosques in the country. As I prepared questions for the initial round of interviews, I had some ideas about what would constitute the most important or controversial issues. I assumed that these would be related to issues which were perceived as contentious in society at large in Norway: the role of women, homosexuality, how to deal with violent extremists, and so on. But during several interviews it emerged that some of the most important internal issues preoccupying the organization had nothing to do with the issues perceived as most pressing in the media. Questions relating to the Islamic holiday calendar and how to determine prayer times had been important. Another prominent issue had been Islamic slaughter or the requirements of halal meat. An interaction from an interview with a prior board member of the IRN about his time in the organization in the early 2000s shows how this could play out:

Me: Ok, tell me about more about your time in the organization. Were there any issues which were controversial, which created discussions, etcetera?

Interviewee: Not that I recall actually. Or, you know, the halal controversy of course, but I'm sure you already know all about that.

Me: Ah, the halal controversy, interesting, please tell me more.

(Interview conducted 16.04.2019)

I had actually never heard about the halal controversy he mentioned before this interview. In the published research on Islam in Norway there was not much to be found about the issue of halal or Islamic slaughter (for some representative examples, see

Bangstad and Linge 2013; Jacobsen 2010; Østberg 2003; Vogt 2008). But this and other interviews made it clear that disagreements about halal food had been one of the most important disagreements in the organization – and perhaps more broadly among Muslims in Norway – in the 2000s and 2010s.

The major issue, it seemed, was the issue of stunning. Was it permissible to eat meat if the animals had been stunned before being killed? In a recent reference work on the history of the Islamic approaches to halal food, Febe Armanios and Bogac Ergene outline three main positions regarding the permissibility of pre-stunning: “1. Permitted with no limitations, if performed by the ‘people of the book’; 2. Permitted with limitations; 3. Not permitted” (Armanios and Ergene 2018: 125).

Pre-stunning did not exist in pre-modern times, so there was no clear answer to be found among the classical jurists. The lenient approach, which has been championed by modern scholars such as Yusuf al-Qaradawi, is based on the long-standing principle in Islamic law that Muslims may buy meat from Jews and Christians, even if the animal has not been slaughtered according to Islamic regulations. In pre-modern times, this appears to have been the dominant approach both theologically and socially in Sunni-dominated areas, but not among Shiite scholars. It has led some scholars, like Florence Bergeaud-Blackler and Francois Gauthier, to claim that the modern preoccupation with halal slaughter is an invented tradition that has more to do with drawing social boundaries than with theology (Bergeaud-Blackler 2017; Gauthier 2021). As Armanios and Ergene note, however, the preoccupation with the correct way of slaughter does not seem to be a novel concern for Muslims. They cite Carsten Niebuhr, a late eighteenth-century traveler to the Middle East, who noted that “Arabians’ had an aversion for hunting wild game because if their prey was killed improperly – that is, not according to halal slaughter prescriptions – their labor would be wasted” (Armanios and Ergene 2018: 397). Furthermore, as they note, most Muslims generally ate very little meat in pre-modern times due to scarcity, so the question was not as pressing as it has become today.

The second approach accepts stunning under some circumstances, but only if one can be certain that stunning does not lead to death. For scholars and groups who advocate this position, it is generally not acceptable to eat the meat slaughtered by “the people of the book” in contemporary times, not least if the

slaughter is not performed according to Islamic regulations. The animal must be slaughtered by a Muslim who invokes the name of God, and the stunning must use a method that minimizes the chance that the animal will die from the stunning. The third approach is the most skeptical, and rejects pre-stunning under all circumstances. The reasoning is not necessarily that pre-stunning can never be allowed, but that it is impossible to be sure that pre-stunning does not lead to immediate death (Armanios and Ergene 2018: 128–29).

For Muslims in many European countries, this is, to a certain degree, a choice. Given that the law allows the performance of ritual slaughter without stunning in countries like the UK, France, and Germany, that seems to be the preference among an increasing number of Muslims in these countries (Armanios and Ergene 2018: 135). In countries like Norway, Sweden, Denmark, and parts of Belgium, however, stunning is not allowed. Ritual slaughter without stunning was banned in Norway in 1929, after a debate in which anti-Semitic arguments were common (Snildal 2014). At the same time, Muslims and Jewish communities are allowed a certain quota for the import of non-stunned halal and kosher meat from abroad, which makes eating meat much more expensive – and rare – than buying locally produced meat. How should the Muslims of Norway deal with this situation?

My interviews with actors in the Islamic Council of Norway revealed a fascinating story: since the early 2000s, their position with regard to the requirements of Islamic slaughter seemed to have been reversed back and forth no less than four times. Why did this happen? This is the question I intend to answer in the rest of the article.

Methodological approach

I will assess this by re-using data from my PhD thesis – a longitudinal, historical study of the Islamic Council of Norway, the central Islamic umbrella organization in the country and the actor that has been most closely involved in regulating halal slaughter. While it addressed a somewhat different set of questions, it contains ample material concerning halal slaughter. Methodologically, the article adopts a form of process tracing: identifying the extent to which certain historical developments

fit with particular theories, perspectives, or social mechanisms (Beach and Pedersen 2013). I use data from written sources, oral interviews, and fieldwork observations. The written sources cover thousands of items, and include contemporaneous newspaper records from the central Norwegian media archive *Atekst/retriever*, all the written statements by the Islamic Council of Norway on their website and on social media since 2000, scholarly literature on Islam in Norway, and the private archive of Prof. Oddbjørn Leirvik, who was instrumental in prompting the creation of the IRN and initiating formal dialogue between it and the Church of Norway. I complemented these written sources with 29 qualitative interviews with key actors in the IRN and external interlocutors which were conducted between 2015 and 2019. The analysis is also informed by fieldwork in various Islamic organizations in Norway, from 2008–2018.

When working with this article in 2021 and 2022, I collected additional material specifically related to the issue of halal slaughter. I conducted a new search through the Norwegian media archives in order to find out more about the history of Islamic slaughter in Norway prior to the 2000s, and halal-relevant material from later years which I might have overlooked in my initial data collection. I surveyed the academic literature on Islam in Norway once again in order to find more about halal slaughter, and found three additional publications: one article on the coverage of halal food in two Norwegian newspapers (Thomas and Selimovic 2015), one blogpost based on a research project on the governance on Islam in Norway (Bangstad 2017), and most significantly, a thorough report on the markets for halal and *schechita* (kosher) meat in Norway, which was only published as an appendix to a larger cross-national report and therefore had been difficult to discover (Lever et al. 2010; Vramo 2010). I then constructed an historical storyline which describes how the approach to halal slaughter has developed and changed in Norway over time. Finally, I attempted to make sense of these changes: What can explain the different stances that the Islamic Council of Norway took on halal slaughter?

The early phase (70s-90s): Uncontroversial accommodation

The story of halal slaughter in Norway seems to begin in the 1970s. The Muslim population in Norway began growing in the

early '70s, following labor migration from Pakistan and other Muslim countries. This influx instigated the first phase of halal slaughter in Norway, wherein accommodation with pre-stunning seems to have been relatively unproblematic. The newspaper sources mention the issue of meat and slaughter twice in the 1970s: in 1974 and 1976 (Jansson 1974; Magnus and Aaserud 1976). Both articles describe slaughterhouses which had begun to cater to Muslims by slaughtering using methods they regarded as halal. The second of these articles goes into some depth on the issue. Most of the 9000 "Muhammedans" in Norway would not eat meat which had not been "blessed", according to the article, which reportedly left many of them "undernourished" (Magnus and Aaserud 1976). The article describes what most of the Muslims in Norway regarded as requirements for meat to be edible: the animal had been slaughtered by a Muslim, who had to invoke the name of Allah. Otherwise, the article points out, the slaughtering process was common to "ordinary" slaughter, with the animal being stunned prior to getting killed.

According to the article, Islamic slaughter was often performed on an ad hoc basis during these years. Muslim butchers would occasionally go to butcheries and conduct the ritual slaughter of sheep, cows, and chickens. The article also notes that there were shops in some of the larger cities where Muslims could buy blessed meat.

Given the scarcity of sources, we cannot know whether these two newspaper articles paint an accurate picture of the social reality among Muslims at the time. Was it the case that most Muslims in Norway only ate meat which had been blessed, or was this more of an ideal which Muslim spokespersons claimed publicly? We cannot know for sure. It is nevertheless reasonable to infer that there was, at the very minimum, a discourse among Muslims regarding the need to avoid eating meat which was not slaughtered according to Islamic rules. This is interesting in itself, given Florence Berneaud-Blackler's assertion that the preoccupation with halal slaughter was largely an invented tradition which only gained steam at a later stage (Bergeaud-Blackler 2017). Even though these Muslims "could" in principle eat regular meat, according to several theological authorities, there were apparently many among them who chose not to do so. But during this period, it also seems as if pre-stunning was not perceived as controversial.

The next milestone came in 1984. According to a newspaper

article from 1987, this was the year when the major association of Norwegian meat farmers decided to institute Islamic slaughter on a regular basis in one of their butcheries (Bisseberg 1987). The initiative reportedly came from one of the employees in the association, who more or less single-handedly created this arrangement, and therefore was “regarded almost like a saint in Muslim circles”, according to the article. In the 1980s, it seems that pre-stunning was no longer regarded as completely uncontroversial. During the late 1970s and 1980s, Islam became increasingly institutionalized in Norway; several mosques had been established employing imams who came from abroad (Vogt 2008). In the article, it is stated that an agreement was established between the Norwegian veterinary authorities and the Muslim “priesthood” which necessitated lengthy negotiations: “It took a whole day to convince the priests that the blood will come out just as quickly even though the animal is stunned” (Bisseberg 1987). The article also mentions that there were discussions about pre-stunning and death. The Muslim representatives demanded that the animal should be able to regain consciousness if it were not killed after being stunned, and by applying a current of 240 volts – the method of stunning at the time – “there is a theoretical possibility for that” (ibid.).

This episode has many interesting aspects. To the best of my knowledge, the agreement between the Muslim imams and the Norwegian veterinary authorities from 1984 represents the first agreement of this kind between Norwegian public authorities and Muslim religious authorities. It is probably also the first time Islamic leaders came together to produce a written standardization of Islamic rules in the Norwegian context which was seen as binding across Islamic groups. The agreement lent religious credentials to the Norwegian way of slaughter, using pre-stunning. But the agreement also implicitly recognized the Muslim imams – the “priesthood” as stated in the article – as de facto authorities who could speak on behalf of Muslims. Furthermore, the fact that prolonged negotiations were necessary also implies that the issue of stunning was not uncomplicated by 1984; stunning was accepted, but it *was* an issue which had to be taken seriously. This once again speaks against the hypothesis that the preoccupation with Islamic slaughter was merely a later invention.

Still, an agreement was reached. In the following 15 years, there is not much information in the media archive about this issue. In the published research on Muslims (and Pakistanis) in

Norway, the issue of halal food also appeared relatively muted. In her thorough treatment of Islam in Norway in the '80s and '90s, Kari Vogt briefly mentions that the Islamic Council of Norway – which was created in 1993 – established a halal committee in the 1990s (Vogt 2008: 220), tasked with coordinating and overseeing the issue of halal meat in Norway. She mentions that some were strict concerning what meat to eat, whereas others had a more relaxed attitude (Vogt 2008: 197). But whereas Vogt describes in depth several conflicts and disagreements related to various theological topics, she does not mention slaughter or stunning as a source of disagreement. All of this indicates that the issue of stunning did not appear to be much contested during most of this period.

Back and forth in the 2000s

In the late 1990s and early 2000s, the first signs emerged that the issue of stunning was becoming controversial, with occasional mentions in the newspaper archive that there were Muslims who were unhappy with pre-stunning. In 1996, it emerged that the police in Western Norway were investigating a network which was illegally slaughtering and selling meat to Muslims (Frafjord 1996). It is not clear from the newspaper coverage what the main motive was, but the article does note that the illegal meat was slaughtered by Muslims so it would comply with Islamic norms. The article also said that not all Muslims in Norway were willing to eat meat from pre-stunned animals (Frafjord 1996). In 2001 there was a mention that the veterinary authorities in the Eastern part of Norway had come across a case of a Muslim who had slaughtered sheep without stunning (Johansen 2001). Yet the instances of illegal slaughter appear to have been rare, as there are not many confirmed cases in the newspaper archive. What these cases do indicate, however, is that at this point there was no unanimous agreement among Muslims in Norway that pre-stunning was acceptable.

Vramo's report on the halal market from 2010 also indicates that doubts about Norwegian halal food were present in the early 2000s. In 2002, the Islamic Council of Norway set up its own brand of halal food together with Gilde, the major association for Norwegian meat farmers. This brand – Alfathi – was to sell sausages, pizzas, and so on (Riaz 2002). According to Vramo's

report, the brand came about as the initiative of a Somali man whose vision was that Alfathi should “produce real and serious halal products which customers could trust” (Vramo 2010: 66). But this process had not been easy, partly because of the difficulty of finding a slaughtering method that the various “Muslim groups/communities could agree upon and which the Food Safety Authority would validate”. The Food Safety Authority was not interested in dialogue, which made the whole project difficult, and may have lessened trust among the Muslim interlocutors that their concerns were being addressed. The initiator of Alfathi therefore “spent long evenings with different Imams in Norway in order to explain, create and convince them that Alfathi halal was trustworthy” (Vramo 2010: 66).

Interestingly, though, there are no traces of this uncertainty regarding the Norwegian method of stunning and slaughter in the official information from the Islamic Council of Norway. When mentioning the theological issue of stunning and halal slaughter on the IRN website in 2003, there were only two theological documents which were referenced: a classic work by Yusuf al-Qaradawi, and a report in Norwegian written by the Norwegian convert and academic Nora Eggen for the Islamic Information Society (Al-Qaradawi 2013; Eggen 2000). Both of these works hailed from a post-Islamist Wasatiyya tradition, which had a lenient view of halal slaughter and stunning. The more restrictive perspectives on stunning, which apparently could also be found among the mosques, were not referenced on the IRN website.

An important backdrop to all this was that the Islamic Council of Norway had until this point been heavily dominated by a couple of mosques which were connected to Islamist movements – the Muslim Brotherhood in the Middle East and the Jameat Islami in Pakistan (Elgvin 2020:140–202). In the Norwegian context, these mosques developed in a markedly post-Islamist direction, emphasizing dialogue and soft stances. The largest group of Muslims in Norway, the Sufi-oriented Pakistani Barelwi, did not have a strong presence in the leadership of the Council.

In 2007, however, signs emerged that the dominance of the post-Islamists was not as firm as it had been. The summer months of 2007 would be the first time that actors in the Barelwi mosques began to challenge the primacy of the post-Islamists in the public sphere. During the spring of 2007, uncertainty was beginning to spread among some Muslims in Norway concern-

ing whether the halal-marked chicken they bought was indeed halal. The reason was that the largest supplier of halal and non-halal chicken in Norway – Nortura – had changed its method of stunning fowl. Previously, it had relied on electric stunning but, increasingly, it had begun to stun chickens with gas. Some were concerned that the chicken would die directly from the stunning and would thereby not be halal for consumption.

Uneasiness about this issue among some Muslims was first reported in March, in the rural-oriented newspaper *Nationen*, which frequently writes about issues of interest for farmers (Brandvol 2007). In June, the newspaper *Aftenposten* reported that the Islamic Council of Norway had asked the Norwegian food safety authorities to investigate the slaughtering of chickens, in order to verify how many died after being stunned with gas. The food safety authorities promptly turned this request down, saying that their sole concern was animal welfare, not religious issues; if chickens indeed died from stunning it was not their concern (Engström 2007). Then, at the end of July, chaos erupted within the Muslim communities. The newspaper VG reported that the Islamic Council of Norway now wanted to boycott all Norwegian chicken. Apparently, an SMS was circulating and widely shared in several Muslim communities:

JOINT DECLARATION FROM ULEMA/IMAMS IN NORWAY!!

After a systematic and thorough investigation, all the Ulema and Imams in Norway have concluded that chickens which are being sold in Norway or on the border to Sweden, ARE NOT HALAL!!

Buying and selling of these is not allowed according to Islamic law, even though it reads HALAL on them. All Muslims are encouraged to avoid eating these.

Sign: - THE ISLAMIC COUNCIL OF NORWAY
- AHLE-SUNNAT IMAM COUNCIL
- JAMIAT ULAMA-E NORWAY

For more information you may contact those mentioned above. PS! Send this to all the Muslims you know

(Kirknes and Widerøe 2007)

In VG's article, the representative who articulated this demand was Ghulam Sarwar, who was the administrative leader of the Barelwi Ahl-e-Sunnat mosque and did not sit on the IRN board.

The only problem, it would soon emerge, was that it was actually not the case that “all the ulema/imams” in Norway had agreed to this, and it was unclear whether this was something that the board of the Islamic Council of Norway really wanted. *Aftenposten* reported two days later that there were several important mosques that had not signed the declaration, including the Deobandi or post-Islamist Islamic Cultural Centre – which had been important in the IRN – and Idara Minhaj ul-Quran, an important Barelwi/Sufi mosque (Riaz 2007, 2007). According to sources I spoke to in 2018 and 2019, neither had the Bosnian imams nor the Rabita mosque. This meant that most of the mosques which were dominant in the IRN at the time were against the declaration. Nevertheless, at the time, the IRN did not claim that they were against it, so the issue was left ambiguous.

Furthermore, the imam network which had signed the boycott declaration was actually not formally connected to the IRN. For a long time, the IRN had an imam committee, where the imams in the member mosques could meet to discuss theological issues. But a different imam council existed in Norway alongside this committee, one which mostly stayed out of the media spotlight. It was called the *Ahle-sunnat Imam Council* at the time and convened imams from mosques in the Barelwi tradition. It is reportedly a council whose members meet to discuss issues of common interest between themselves. For many years they mostly stayed out of the spotlight, until they changed their name to *Norges imam råd* (“the Norwegian Imam Council”) in 2018, and created a public Facebook page in 2019 (Norges Imam Råd 2019). The halal controversy in 2007 was the first instance when the council took a clear public stance on a contested issue.

This controversy caused substantial insecurity among Norwegian Muslims: Was it permissible to eat Norwegian halal chicken, or not? This question created problems for several Muslim restaurants that relied on halal chicken for their business. It was a provocation for Nortura, which up until then had cooperated well with the IRN and now risked losing many customers. It also created a headache for the IRN’s board. By associating themselves with the declaration, they were actually empowering a network of imams who were operating outside the confines of the IRN. Furthermore, the drastic move of boycotting all halal chicken in Norway had happened without the approval of several of the most important mosques.

What had happened? When I conducted interviews regard-

ing this issue in 2018 and 2019, there was much confusion among my interviewees concerning what had actually transpired, and it appeared that the involvement of some committed individuals during the summer months had been crucial. Although there was considerable internal disagreement and confusion on the IRN's board, the organization did not officially retract their support for the chicken boycott. In November, for example, *Aftenposten* wrote a new article on the issue, in which the journalist stated that the “leader of the IRN, together with 25 imams, has signed a declaration that the chicken in Norway and Sweden are not slaughtered in an Islamic way. A minority of imams have not signed the declaration. They think it is ok to eat chicken” (Riaz 2007). This makes what the IRN actually thought about the declaration somewhat uncertain – a perception of ambiguity that seems to have been shared by key actors inside the IRN. About one year later, in September 2008, the IRN finally announced that it had reached an agreement with the chicken producer Nortura (IRN 2008b) in which the IRN essentially accepted the slaughter method some of the mosques had rejected since the previous summer. Nortura would still use gas to stun the chickens before killing them. According to an article from *Aftenposten*, what had convinced the IRN to accept this was Nortura's promising to employ more people in their slaughterhouses to shorten the waiting period between the stunning and the slaughter (Riaz 2008).

Within the course of one year, then, the organization had publicly backed a rather dramatic statement against Norwegian halal chicken, before retreating and accepting once again the old way of doing things. This back and forth movement seemed to be partly related to genuine theological concerns but it also had a lot to do with power relations within the organization and the Islamic field in Norway more generally. The Barelwi mosques, which were not the most powerful within the Islamic Council of Norway, had attempted to make their voices heard. In the end, however, the post-Islamist mosques dominated the official position regarding halal meat.

Halal food as a field of symbolic power in the 2010s

It the early 2010s, halal slaughter would become a subject which would generate even greater controversy in the Islamic field in

Norway. The IRN once again shifted its emphasis in a more skeptical direction, even though it continued to condone stunning. New people joined the leadership of the IRN in 2010 and 2011, and they had new ideas about how the organization should be run. Whereas the IRN had long sought to reach many of their goals through external dialogue and soft means, the organization increasingly sought a more independent profile. It also strived to empower the Muslim community from within, rather than relying on external recognition (Elgvin 2020: 291–322).

One of their most important projects was a large initiative on the certification of halal meat. The IRN attempted to become a body with the sole right to declare various undertakings halal – both meat products and the businesses which sold them. In the late 2000s, the IRN had largely outsourced the halal business to an external company, which was involved both in certification and the distribution of halal meat (interviews with actors in the IRN, April and October 2018; Sleipnes 2010). The IRN's new leadership wanted to do things differently and one of the actors on the new board set in motion numerous projects relating to halal. The first thing the organization did, he said in our interview, was to contact the imams in almost all of the member mosques to conduct a review of the theological legitimacy of the Norwegian method of halal slaughtering:

In 2012, for the first time, we wrote a theological and technical document which was a *halal-standard* for Norway. It wasn't just the IRN saying "this is ok"; it was an elaborate document which we had worked with internally for a long time. I had discussed it with the imams in Norway, I had involved imams abroad, we had looked at fatwas, we had considered that mechanical slaughter and stunning was a challenge. But we reached a compromise, based on the rules of exception [from the traditional theological requirements] the imams could agree to.

(Interview with actor in the IRN, 30.11.2018)

I was not able to procure the full and complete document from the IRN, but the Internet Archive had saved the first part of it from the IRN's website (Mushtaq 2012). The essence of it was not very different from what the IRN had previously agreed to: namely, to accept stunning before slaughter, as long as the animal did not die from the stunning procedure itself. The diffe-

rence seems to be that this document was more extensive in its regulation of the slaughtering process and was more comprehensive than the statement the IRN had made earlier. Theologically, it seems to have had a more restrictive starting point, even though it arrived at the same conclusion as before. Instead of saying that stunning animals before killing them was not problematic, this document said that it was not ideal, but could still be acceptable given the societal circumstances in Norway.

Another difference was that the document seemed to be more strongly accepted by a larger group of mosques, particularly among the Barelwis. As previously discussed, the IRN was put in a difficult position in 2007 when a group of mosques and imams boycotted chicken meat more or less on their own initiative, without the full involvement of the IRN organization. But this time, the IRN – where Barelwis now had leadership roles – managed to get Barelwis, Deobandis, Somalis, and Arab post-Islamists on board with the halal approach they were promoting.

After they had secured the backing of the mosques, the IRN embarked on an ambitious project to secure complete control over halal certification in Norway. As has been discussed by some scholars of Islam in Europe, controlling the right to pronounce something halal or not confers great symbolic power. The person who can say that something is halal is effectively asserting a claim to speak for Islam. In France, for example, there are several different bodies, all of which compete for the right to certify meat as halal (Arslan and Adraoui 2013, Ch. 10). There is a similar situation in other countries, such as Poland and Denmark, where researchers have recently described a competition over the right to pronounce meat as halal (Fischer 2022, Pędziwiatr 2021). When they claimed the right to certify halal, the IRN was also laying claim to symbolic power.

After the new halal standard had been approved, the IRN made provisions for certifying businesses or restaurants as halal in exchange for a fee which, it was said, would cover the costs associated with certifying that the enterprise was indeed halal. For example, did the kitchen serve anything non-halal on the same plates, even though only halal meat was used for the halal dishes? At the beginning of the process, the IRN employed a fairly harsh tactic: if a business did not want to be certified because they did not want to pay the certification fee, the IRN might publish a piece on their website or on Facebook which said that this or that restaurant was *not* halal. When a restaurant

or business chose to become halal-certified, on the other hand, the IRN would often publicize this, perhaps with a statement to the effect that “the Muslim consumer can now safely enjoy the good food that is served by this restaurant” (Mushtaq 2013).

Quite understandably, perhaps, this hard-nosed approach created friction and resistance. Several business owners thought that it should suffice that they only used halal-certified meat on their premises, and had difficulty understanding why they needed to pay a fee to the IRN for the IRN to ensure that they did what they were already doing. The argument from the IRN’s side, on the other hand, was that the Muslim consumer had no way of knowing this. Yes, the individual Muslim restaurant owner could have a clear conscience, but how could the Muslim consumer actually know who conformed to the halal requirements and who did not? By creating a system of certification, they were enabling the consumers to make informed and safe choices: they would *know* that the business in question was halal.

After the initial period of resistance, the IRN succeeded in its endeavor. Increasing numbers of businesses, stores, and restaurants owned by Muslims came to the IRN for certification. This began to generate a substantial source of revenue for the IRN, allowing it to employ two full-time employees – who worked exclusively with halal certification and halal agreements – and to relocate to new and more representative premises in 2016. The IRN had succeeded in becoming the *de facto* certifier of halal in Norway, a feat that gave it no small amount of symbolic power among Muslims.

Renewed complications – late 2010s and 2020s

In the late 2010s the IRN would once again quietly reverse its course on halal meat, before yet another U-turn in the early 2020s. The background was that the IRN experienced a split and a public fall from grace in 2018 (I have covered this at length elsewhere, see Elgvin 2020). During the 2010s deep conflicts developed within the organization. One faction advocated a dialogue path, with an emphasis on soft rhetoric and external outreach, while another advocated a community path, which aimed at strengthening the internal solidarity of Muslim communities. After a prolonged conflict, the advocates of the commu-

nity path won the power struggle, and the proponents of the dialogue path broke out and created a competing organization. The remaining IRN organization subsequently lost public sympathy and, with it, its public funding. As a result, its main partner in the halal project, the meat manufacturer Nortura, also broke off relations.

This was a dramatic development for the organization, as it had built much of its economic and symbolic power during the 2010s on the halal project. What should it do now? The next stage in the halal business mostly happened below the radar, but was still significant. When the halal certification agreement crumbled, the IRN quietly began another undertaking. It set up a daughter company which began importing non-stunned halal meat from abroad, selling it under the brand name Nawal (Proff 2020). Presumably, this was done because the organization wanted a new source of income. Nawal wrote on each of its products that it was “slaughtered by hand without stunning” (Matpunkt 2020). On some of its postings on social media, it used the slogan “No doubt, only enjoyment” (Nawal 2020). From a legal point of view, this is not controversial. Norway allows a certain quota of imported kosher and halal meat each year, and the IRN has the same right as other actors to import and sell meat under this quota. But by engaging in this undertaking, and associating halal meat slaughtered in Norway with the word “doubt”, IRN arguably began to undercut the theological agreement on halal slaughter it had so painstakingly worked out in 2012, indirectly sowing doubt in the minds of Norwegian Muslims as to whether it was Islamically defensible to buy meat from Norwegian halal producers.

But a couple of years later, the IRN had once again changed course, renewing its project of halal certification using meat slaughtered in Norway. It emerged in 2021 that the organization had resumed its dealings with several Norwegian slaughterhouses and were again certifying stunned meat as halal (Capar 2021). Once more the organization seemed to have come a full circle back to its original position.

Conclusion: Understanding the patterns

The overall pattern in the approach of the Islamic Council of Norway – the main body in charge of halal certification in

Norway – has thus been as follows: during the first years, it accepted stunning before slaughter without much ado. Then it made a dramatic and public turnaround in 2006, and said that Norwegian chicken that was sold as halal was actually not halal to consume. Two years later, in 2008, it reversed course and said that the chicken was halal after all. In 2012 the organization put in place more stringent controls on the certification of halal meat, but continued to accept stunning. In 2018 the organization quietly changed course again, implying in their messaging that stunned halal meat was maybe not to be trusted, and in 2020 there was the final change to date when the organization made a renewed commitment to halal meat with stunning.

How can we make sense of these shifting stances? The first thing to note is that the way the Islamic Council of Norway has produced sharia-compliant regulations in the halal field is clearly impacted by juridical and political opportunity structures in Norwegian society. Stunning has simply been illegal. A quota system for importing non-stunned meat from abroad was there as an option, but the quota was so small that the meat imported would become both expensive and rare. Halal meat without stunning can thus be thought of as “sour grapes”, using Jon Elster’s framing (Elster 2016): it was unavailable, and the IRN therefore claimed that it was in any case not *that* important.

At the same time, theology has mattered. One of the underlying reasons that stunning has at times been controversial has to do with important debates in Islamic theology. From the early stages of the Islamic presence in Norway in the 1970s, there seems to have been a preoccupation among Muslims with buying meat that was “blessed”, as it was phrased in a newspaper article from the time. This religious concern does not seem to be only an invented tradition, or only a way of differentiating between Muslims and non-Muslims. Religious ideas about right and wrong clearly came into the picture.

But theology cannot in itself explain the variation one can see in the stances of the IRN. The level of religious concern among Norwegian Muslims, or among key actors in the IRN, probably did not change a lot between 2006 and 2008, or between 2018 and 2020. What rather seems to be at play are internal power dynamics in the Islamic field. When Barelwi actors challenged the stunning of chickens in 2006, it happened at a time when they were not in power in the organization. When Barelwi imams publicly accepted stunning in 2012, they were

closer to power in the Islamic Council of Norway and probably stood to gain more from a halal certification scheme taking place on their watch. The two rapid changes in the stance of the IRN in 2018 and 2020 also do not seem to have a lot to do with theology; rather, they seem to be related to the financial interests of the organization, with its adopting the stance on each occasion that could provide it with a sorely needed source of income. Yet the controversy and repeated U-turns detailed in this article constitute the field of halal regulations as one of complexity and considerable importance to Muslims and Muslim organizations. Understanding the processes that underlie such negotiations may, therefore, help us to understand wider processes of change in Islamic norms in Europe.

Funding

Work for this article has been partly funded through the Can-code project, TMS grant TMS2020STGo1.

Bibliography

- Armanios, Febe, and Boğaç A. Ergene. 2018. *Halal Food: A History*. Oxford University Press.
- Arslan, Leyla, and Mohamed-Ali Adraoui. 2013. *L'Islam en France pour les Nuls. Actu*.
- Bangstad, Sindre. 2017. "Going under the Radar: Halal Controversies in Norway." *Religion: Going Public*. Retrieved May 2, 2022 (<https://religiongoingpublic.com/archive/2017/going-under-the-radar-halal-controversies-in-norway>).
- Bangstad, Sindre, and Marius Linge. 2013. "IslamNet – Puritansk salafisme i Norge." *Kirke Og Kultur* 117(03):254–72.
- Beach, Derek, and Rasmus Brun Pedersen. 2013. *Process-Tracing Methods: Foundations and Guidelines*. University of Michigan Press.
- Bergeaud-Blackler, Florence. 2017. *Le Marché Halal ou l'invention d'une Tradition*. Le Seuil.
- Bisseberg, Aslaug. 1987. "Lam på islamsk i Hallingdal." *Aftenposten*, October 27.
- Brandvol, Ivar. 2007. "Strid om avlivingsmetode for kylling." *Nationen*, March 16.
- Capar, Robin-Ivan. 2021. "Islamic Council of Norway Certifies Several Slaughterhouses." *Norway Today*, July 26.
- Elgvin, Olav. 2020. "Between a Rock and a Hard Place : The Islamic Council of Norway and the Challenge of Representing Islam in Europe." University of Bergen, Bergen, Norway.
- Elster, Jon. *Sour grapes*. Cambridge university press, 2016
- Engström, Josefin. 2007. "- Dør på feil vis." *Aftenposten*, September 6.
- Frafjord, Ståle. 1996. "Slakter ulovlig for muslimer." *VG*, March

- 19.
- Fischer, Johan. "Material Muslim Authority: Danish Debates about Religious Markets." *Journal of Muslims in Europe* 11.1 (2022): 106-123.
- Gauthier, François. 2021. "The Halalisation of Islam." *Sociology of Islam* 1(aop):1-21.
- Jacobsen, Christine. 2010. *Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway*. Brill.
- Jansson, Terje. 1974. "Bønn for broilere." *VG*, November 3.
- Johansen, Knut. 2001. "Advarer mot ulovlig halal-slakting." *Moss Avis*, January 11.
- Kirknes, Hanne, and Rolf Widerøe. 2007. "Muslimer vil ha kylling-BOIKOTT - Mener de ikke er slaktet på ekte halal-vis." *VG*, July 22.
- Lever, John, Maria Puig De La Bellacasa, Mara Miele, and Marc Higgin. 2010. *From the Slaughterhouse to the Consumer: Transparency and Information in the Distribution of Halal and Kosher Meat*. Wales: Dialrel.
- Magnus, Jon, and Ivar Aaserud. 1976. "Velsignet saueslakt." *VG*, October 21.
- Matpunkt. 2020. "Kylling naturell - curry cut 16+ biter u/skinn, singelfryst, ca.1kg." *Matpunkt™ Halalmat levert på døra*. Retrieved May 31, 2020 (<https://matpunkt.no/produkt/kjott-og-kylling/kylling-1/curry-cut-16-biter-over-1kg-2>).
- Mushtaq, Irfan. 2012. "Halalkjøtt og halalslakting i Norge - Muslimposten." *Www.Irn.No*. Retrieved September 29, 2019 (<https://web.archive.org/web/20121231204719/http://www.irn.no/siste-nytt-om-halalmat/entry/halalkjott-og-halalslakting-i-norge>).
- Mushtaq, Irfan. 2013. "Villedende bruk av Halalmerking." *Www.Irn.No*. Retrieved September 29, 2019 (<https://web.archive.org/web/20160612080309/http://www.irn.no/entry/villedende-bruk-av-halalmerking>).
- Peđziwiatr, Konrad. "Halal Certification as a Source of Intra- and Inter-group Tensions among Muslims in Poland." *Rethinking Halal*. Brill, 2021. 241-264.
- Nawal. 2020. "Nawal posting 24.01.2020." Retrieved May 31, 2020 (https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1331564160380297&id=1046681272201922).
- Norges Imam Råd. 2019. "Norges Imam Råd | Facebook." Retrieved May 13, 2020 (https://www.facebook.com/NorgesImamRad/?ref=py_c).
- Østberg, Sissel. 2003. *Muslim i Norge: Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*. Universitetsforlaget
- Proff. 2020. "Norwegian M Import AS - Oslo - roller og kunngjøringer." Retrieved May 31, 2020 (<https://www.proff.no/roller/norwegian-m-import-as/oslo/kj%C3%B8tt-og-vilt-engros/IF8SJ7D1oOV/>).
- Riaz, Wasim. 2002. "Urnorske Gilde på muslimsk markedsjakt." *Aftenposten*, November 8.
- Sleipnes, Per A. 2010. "Skjeggerød blir storprodusent av halal-produkter." *Kjøttbransjen*, March, 10.
- Snildal, Andreas. 2014. "An Anti-Semitic Slaughter Law?: The Origins of the Norwegian Prohibition of Jewish Religious Slaughter c. 1890-1930."
- Thomas, Paul, and Amina Selimovic. 2015. "Sharia on a Plate? A Critical Discourse Analysis of Halal Food in Two Norwegian Newspapers." *Journal of Islamic Marketing*.
- Vogt, Kari. 2008. *Islam på norsk: moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Cappelen damm.
- Vramo, Lill Margrethe. 2010. *The Norwegian Market for Halal and Schechita Meat Products*.
- Yakin, Ayang Utriza, Louis-Léon Christians, and Baudouin Dupret. "Rethinking Halal: Critical Perspective on Halal Markets and Certification." *Rethinking Halal*. Brill, 2021. 1-22.

Michael Marlow

Open section

Sihr (Sorcery) in Sweden: The Potential Dark Side of Rites of Passage

Key words: demonic possession, exorcism, Islamic healing, *jinn*, *ruqya*, *sihr*, sorcery.

Abstract This article describes the principles of *sihr* (sorcery) from an Islamic perspective, starting with discussion of how to become a sorcerer and how to perform sorcery with the help of satanic djinns and amulets. Then, *ruqya*, practices for countering sorcery with the aid of the Qur'an and Sunna, are exemplified in detail. Next, the article analyzes how these practices can be interpreted by means of ritual studies models and identifies the four components that are essential for a successful cure. Finally, the concepts of the sorcerer as a "counter-Muslim" and "the (negative) Other" are discussed.

The rise of the Islamic orthodox reformism movement from the mid-eighteenth century (followed by fundamentalist Salafi movements) resulted in an increase in internal criticism of Sufi and Islamic folk practices (e.g., the use of amulets, adoration of Muslim saints, and most of the ecstatic rituals). In its footsteps, theologians such as al Wahhab and the medieval ibn Taymiyah have escalated in importance as authoritative sources, complementing the Qur'an and the Sunna in defining contemporary orthodox Sunni Islam (Sirriyeh 1999). Analogous to the surge in performance of the Roman Catholic practice of exorcism during the Christian Reformation period in Germany (Roper 2001), this reform movement has revitalized the use of *ruqya* in the Muslim world to illustrate the efficacy of one's theological standpoints in contrast to the Muslim Other.

Despite the significant increase in the Muslim population of Europe in recent decades, only a few scholarly works have ap-

Michael Marlow, PhD-student at Åbo Akademi, Finland. He currently conducts fieldwork on the practices related to countering djinn possession, sorcery, evil eye and magic among West African *marabouts* and Salafi *raqis* in Stockholm, Sweden.

peared on *ruqya* and *sihr* in Europe.¹ Even more striking is the fact that, with the exceptions of Khedimellah (2007), Muslim Eneborg (2012), Oparin (2020), and Suhr (2019), no detailed academic descriptions of the actual performance of *ruqya* in Europe have been published. In addressing this lacuna, the primary aim of this article is to describe, from the perspective of my informants, (1) how one becomes a *sahir* (“sorcerer”); (2) how a *sahir* performs *sihr*; and (3) how to counter *sihr* ritually with *ruqya*. A secondary aim is (4) to analyze the conclusions which may be drawn if the informants’ reports of the concepts of *sihr* and *ruqya* are interpreted as narratives of ritual attacks intended to lower a societal members’ status, that is, a negative rite of passage.²

The material on which this study is based primarily consists of interviews exploring my two informants’ practical experiences of *ruqya* and *sihr*.³ This is augmented by the theological sources for their knowledge about *sihr* – the Qur’an, the hadiths, and the medieval Sunni authority Ibn Taymiyah – which both often quote. Neither of my two informants is active on the Internet.

As part of my field work, I interviewed and followed three *raqis* (performers of *ruqya*) and three *marabouts* (West African Sufi healers) in Stockholm. The two informants who are the focus of this article have been given the pseudonyms “Didan” and “Abdul.”⁴ Didan is a professional *raqi* with 17 years of full-time experience of the practice. Abdul is one of the main North

1 Published studies on *ruqya* in Europe include those on Bangladeshi Muslims in east London (Dein, Alexander and Napier, 2008; Eneborg, 2012); on Muslims in France (Khedimellah, 2007); on Muslims in the Netherlands (Hoffer, 1992); on Central Asian Muslims in Russia (Oparin, 2020); on Somali Muslims in Finland (Mölsä, Hjelde and Tiilikainen, 2010); on Muslims in Denmark (Suhr 2019) and on Somali Muslims in Sweden (Johnsdotter et al., 2011). Unpublished PhD studies on *ruqya* include Bououne (2005) and Cherak (2007).

2 In this article, the general descriptions of rite of passage rituals, liminality, and *communitas* are based

upon Turner’s work (1995).

3 According to my informants’ descriptions, *sihr* is closer to Evans-Pritchard’s (1976) concept of “sorcery” than to “witchcraft”. “Witchcraft” better corresponds to their concepts of *ayn* (the evil eye) and *hasad* (envy), both of which originate from inherent negative emanations and not from ritual practices or the use of djinns; furthermore, *sihr* is also a male practice while *ayn* and *hasad* are most often found among females. This statement differs from the findings of Rosander (1991, 230, 237), whose female Moroccan informants claim that *sihr* (which in her case studies more often involves the use

of curses and poison than the manipulations of djinns) only afflicts men but, like *ayn* and *hasad*, is performed by evil females. However, in the context of, for instance, my earlier fieldwork among West African Sufi *marabouts*, *sihr* better translates as esoteric knowledge (Marlow 2013, 191). With this in mind, it is important to understand that Didan’s and Abdul’s views are just two voices among several that document how *sihr* and other Islamic matters are perceived among contemporary Swedish Muslims.

4 An important reason not to disclose their real names is that several of the practices they describe are prohibited by law in Sweden.

African liaisons for *ruqya* (outside the mosques) in Stockholm. He is a shop owner and not a *raqi* himself. Nevertheless, he has had about 30 years of experience in assisting various *raqis* with their *ruqya*. Abdul explained that he became more religious when he moved to Sweden than he had been in his youth. I had known Abdul for five years before he introduced me to Didan. Didan has only lived in Sweden for a few years and supports himself mainly as a *raqi*. Both are practicing Sunni Muslims of North-West African Arabic descent.⁵

Didan, my main informant, classifies the afflictions of humans as physical, psychological, those caused by djinns,⁶ and those caused by *sih*r. He explains that *ruqya* translates as recitations – in this case, of the Qur'an, extracts from certain hadiths, and of *dua* (supplications). I have described Didan's explanations of why djinns sometimes voluntarily possess people out of love or revenge, and how he counters this with *ruqya*, in an earlier article (Marlow 2023), while this article examines *sih*r, the category of human afflictions involving involuntary possession by djinns.

In ritual studies, a common analytical (functionalistic) approach to sorcery is to view it from the ritual actors' perspectives. The (positive) effects of sorcery as a ritual might be seen (either from the clients' or the sorcerers' perspectives) as a means of achieving positive social transformation, catharsis, empowerment, or other forms of increased agency for the actors; however, the analysis of sorcery in this article is from the alternative perspective of the (ritually non-active) victim. From the victim's perspective (based upon my informants' indirect descriptions), an attack of sorcery could be perceived as an external, sinister attempt to transform the victim's existing social state into a much worse one in a negative rite of passage.

5 Didan's training as a *raqi* is further explained in Marlow 2023.

6 The use of Arabic terms in this paper reflects how Abdul translated them into Swedish during the interviews. For instance, djinn (s.), djinns (pl.) and the Qur'an were used according to the Swedish pronunciations. However, *shayatin*, *sih*r, *sahir*, Iblis, etc., were most often not translated into Swedish at all.

How to become a *sahir*, according to Abdul

Abdul explained to me that the *sahir* (who is always male in my informants' descriptions) performs his *sih*r with the help of assisting *shayatin* (the "satanic" djinns). According to my informants, the djinns are organized, like humans, in tribes, and have either a religion (like Islam, Judaism etc.) or are followers of Iblis (Satan). If a Muslim would like to become a *sahir* and retain

dedicated *shayatin* in his service, he must make a (Doctor Faustus-like) pact with one of the tribal lords of the *shayatin*, according to Abdul, who continued by asserting that the reason why someone might wish to become a *sahir* is because he worships money or power more than God. Indeed, before he can acquire the powers of *sahir*, he first has to become a *kafir* (someone who denies God). Abdul stressed that, by becoming a *kafir* – and serving both Iblis (Satan) and the tribal lord of the *shayatin* – the *sahir* exposes himself to great personal danger and is unable to return to the divine protection of Islam.

Next, Abdul related that the *shayatin* try to verify the *sahir*'s commitment thoroughly in order to be assured that he is not just testing their capabilities. For example, they might ask him to tear out pages from the Qur'an and place them in, or under, the soles of his shoes to desecrate them. Often, they will demand that he live in isolation for several days, sometimes up to forty, in the wilderness, a graveyard, or an unclean place like a dump, without performing *wudu* (cleansing with water after exposing oneself to ritual impurity, e.g., going to the bathroom).

They then request offerings as payment for their services, according to Abdul, usually in the form of a black animal. Here, he stressed, it is of the utmost importance that the *sahir* does not utter God's name (i.e., by saying the *Basmala* formula) when slaughtering the animal; instead, he should say the name of the tribal lord of the *shayatin* with whom he intends to make the pact. Otherwise, the *shayatin* will not be able to consume the offering. Abdul explained that, although the sacrifice is part of a partnership between the *sahir* and the tribal lord, the *sahir* is not allowed to consume any of it.

After the sacrifice, Abdul claimed, the tribal lord of the *shayatin* appears before the *sahir*. If he is not convinced that the potential *sahir* is fully committed and has become a *kafir*, he will frighten him by taking on the shape of a fearsome monster. This usually scares the potential *sahir* into taking the final step. If the tribal lord is assured of the sincerity of the pact, however, he will take on the shape of an ordinary man and they then draw up a contract on paper stipulating which *sahir* the *sahir* will be able to perform. After the contract is signed, the *sahir* receives four to six servants from among the weaker *shayatin*. The tribal lord also instructs the *sahir* in how to command his new servants and which *talasim* (satanic incantations) should be used when performing different kinds of *sahir*.

Abdul clarified that a strong *shaytan* – a *marid* (a rebel against God) or an *ifrit*⁷ – is usually included in the deal to make sure that the weaker *shayatin* always obey the orders of the *sahir*. He explained that the most powerful category of *shayatin* is the *marid*. They are very stubborn and seldom surrender to the *raqi*. They do not care if they are hurt during the *ruqya* and are even willing to die for Iblis. In Abdul's experience, one can recognize them early in the process of *ruqya* from their habit of cursing and exclaiming that Iblis is greater than God. An *ifrit* is also a very strong djinn, although they are slightly weaker than a *marid*. Miming how a Muslim worships God, Abdul explained that if all the *shayatin* revolt against him, the *sahir* can perform *dua* and *sujud* (prostration) to the tribal lord of the *shayatin*; the tribal lord will then punish the disobedient *shayatin* in person in order to honor the pact.

The different kinds of *sih*r and how they work

When the informants use the term *sih*r, it may refer both to the action (sorcery) and to the medium (the charm or poison). The most common reasons for performing *sih*r, in Didan's experience, are love, hatred, and to separate a husband and wife – that is, to disturb social relations. He further explained that the usual media used in *sih*r are either poison (in the victim's food or beverages) or a written instruction (an order from the *sahir* to the *shayatin*) that is either buried in the ground, thrown into the sea, hung in a tree, or hidden on a mountain top or other remote location. The common trait of all these media is that the *sahir* can inflict harm on a victim independent of time and space.

Didan states that in Sweden, *sih*r is less common than possession by djinn. In secular countries like Sweden and France, he claimed, people not only tend to believe less in God but also less in Iblis. This general disbelief makes them less inclined to request the services of a *sahir* than in more religious countries, both Islamic and Christian.⁸ He reports that, unlike possession by djinns who are enamored of their victims, which are most often women, *sih*r affects both genders equally.⁹

The following account is based upon Didan's description of how a *sahir* might practice *sih*r. The easiest way for a *sahir* to harm by means of *sih*r is first to poison the intended victim. For

7 In the Qur'an (27: 39), the *ifrit* is mentioned as a strong djinn.

8 However, among Bangladeshi Muslims in East London, it seems to be the other way around. *Sih*r was diagnosed in 68% of cases by the *raqi* in the study carried out by Muslim Eneborg (2012, 9). This contradicts the earlier study by Dein et al. (2008, 50, n.5), where *sih*r is a less commonly used explanation than djinn possession.

9 This is also the case in East London (Muslim Eneborg 2012, 10).

instance, if a spurned wife asks the *sahir* to perform love-related or hate-related *sih*r against her husband, he will first ask her if she has access to the kitchen. If she does, he will prepare *sih*r in the form of food, which is the most efficient medium; if not, he will make liquid *sih*r – which could be sprayed on his food, on his plate, or in his glass.

The *sih*r (medium) is prepared from unclean substances, like menstrual blood, feces, urine, or refuse, although what makes the *sih*r potent is that the *sahir* reads *talasim* over it. Thereafter, the wife will mix it in her husband's favorite food. If she does not cook for him, she can spray the liquid *sih*r medium on his plate or his food before he eats. The purpose of using the poisonous medium is to lower the victim's resistance to the attacks of the *shayatin* that come later.

What happens next depends upon whether or not the husband is a practicing Muslim. If he is not, Didan explained, he will have a low level of divine protection and the *shayatin* can enter and possess him as soon as he begins to feel ill due to ingesting the *sih*r medium. However, if he is a practicing Muslim, Didan claimed, he is under the protection of Islam. Therefore, the *shayatin* will not be able to enter immediately.¹⁰ The tactical purpose of the *sih*r medium is to make him weak, not only in body but, first and foremost, in belief. If he starts to neglect his daily prayers and does not read the Qur'an because he feels ill, the level of his divine protection will be lowered. Only then, Didan stated, will the *shayatin* be able to enter him. An alternative tactic, according to Didan, is for the *shayatin* to stay close to him and try to tempt him to commit sins – such as watching improper movies, flirting with women, or smoking – by utilizing the satanic tactic of *waswasa* (evil whispering). Didan here made a comparison with a thief who observes the front door of someone's home every day; the day the resident forgets to lock the door, the thief is able to enter without effort.

The most common symptoms of *sih*r, according to Didan, are sudden, inexplicable pains or outbursts of anger, or if the feet or hands are extremely hot in the winter or cold in the summer.¹¹ Furthermore, he also claimed that if one cannot stop thinking about another person (with whom one has not previously been in love), this is a symptom of love *sih*r.

10 Rosander's (1991, 230) female Moroccan informants claims, similarly, that "the morally strong person has a protective shield that keeps evil out."

11 Didan's description of abnormal body temperature follows the North-West African tradition inspired by the sanguine and phlegmatic humors of galenic medicine (Greenwood 1981, 224, 226).

How Didan cures afflictions caused by *sihr*

Didan stated that if one is struck by *sihr* and cannot detect and destroy the *sihr* medium, a *ruqya* is needed to cast out the possessing *shayatin*. The analytical stages of a *ruqya* against *sihr* are mostly the same as those deployed in cases of possession by djinns: (1) Didan is first engaged by the victim's kin and friends, and he prepares himself by increasing his *iman* (faith). (2) He scans the victim's room in order to detect and then remove all non-Islamic artifacts. (3) He interviews the victim and the attending kin and friends to find out if they have observed any well-known symptoms of possession or *sihr*. (4) He runs a test with some Qur'anic verses to see how the djinns react. (5) The *ruqya* begins and he narrows down his selection of verses, continuously repeating those that show the best effect. (6) He also attacks the djinns with blessed water in a plastic garden sprayer.¹² (7) The djinns appear and talk to Didan. (8) The djinns either die or leave the body. On rare occasions it may also be necessary to physically strike the body part where the *shayatin* dwell with a small stick (*siwak*) to convince them to leave the possessed body. (9) He closes the non-religious and immoral opening (where the djinns once entered) of the victim after the djinns have been evicted (Marlow 2023, 9-13).

Didan explained that the choice of procedure differs significantly depending upon whether the *sihr* has been digested or not. Instead of spraying the blessed water on the hands, feet, or face of the possessed victim (stage 6 in the description above), he will spray it directly at the perceived source of the *sihr*, the stomach. Olive oil that has been sanctified with Qur'anic verses might also be rubbed on the affected belly.

Another remedy used by Didan in connection with *sihr* that has been ingested is *esiffra*. In *esiffra*, extreme quantities of sanctified water are imbibed in order to make the client vomit up the *sihr*. It is believed that the longer the *sihr* has been in the stomach, the more firmly it is lodged, and the longer the cure will take to dissolve it. Based upon Didan's experience, if it is discovered at an early stage, one or two sessions of *esiffra* are usually enough to remove it. If the *sihr* cannot be expelled in this fashion, he uses a purgative potion made from blessed water and leaves from a senna bush from Mecca in order to achieve the desired result. Didan claimed that this liquid is recommended as a laxative in the Sunna.

12 This is an example of a modern innovation. Other *raqi* traditionally sprinkle water from a glass or bottle and sometimes spray the sanctified water from their mouths.

Didan related that the *shayatin*, like some humans, often only pretend to be strong but are in fact weak. Those *shayatin* will surrender much more quickly than the stronger ones. Usually, Didan stated, the weaker *shayatin* have been forced to possess the victim by a *sahir* but when *sih*r is involved the *sahir* often places a strong *shaytan* outside the body as a guard to prevent the weak ones escaping by threatening to kill them if they disobey their *sahir*. Should that happen, Didan informs them that if they do not leave the body voluntarily, they will die. If the *shayatin* leave voluntarily, there might be a chance for them to escape, and they will not be going against God's will, according to Didan. Sometimes, he said, they succeed in escaping, but sometimes they are killed by the guarding *shaytan* when trying.

An average session of *ruqya* performed by Didan can vary between one and seven hours depending upon whether or not the possessed individual loses consciousness when struggling with the djinns – a not uncommon outcome if *sih*r is involved. Then the *raqi* has to wait until the victim has regained consciousness. Didan claimed that when *sih*r is involved it is often also the case that the whole family is afflicted.

Didan's last resort – Qur'anic injections

If there are no other methods available, Didan will make a *sih*r antidote that is injected with a syringe into the bloodstream of the possessed victim. He did not disclose the exact ingredients of the antidote beyond saying that Qur'anic verses are read over it. This modern method was invented by Didan's principal teacher, who was educated both as a physician and a *raqi* in his and Didan's native country in North-West Africa. It was inspired by a hadith found in Bukhari "The Prophet replied, 'Satan circulates in the human being as blood circulates in the body'..." (33: 254).

According to Didan, this antidote is also used in some hospitals in his native country and it immediately kills the *shayatin* when injected. He pointed out that its advantage is that even physicians who are not skilled in *ruqya* can use it with success, while stressing that the remedy always comes from the Qur'an and not from the human performer. Didan used it himself in his native country to cure his sister. One injection was enough to liberate her from years of trouble with possessing djinns, he stated.

Didan has used this method once in Sweden at one of the

major hospitals in Stockholm.¹³ In this case, the friends of a Swedish-Iraqi man contacted him. He told me that the man was so violent that he was detained by the police and later placed in a psychiatric ward. After the man's friends had persuaded the psychiatrist in charge, Didan was allowed to perform *ruqya* inside the ward. The psychiatrist was present at the first occasion, when Didan performed *ruqya* for an hour, and Didan claimed that the psychiatrist was so impressed with the improvement after only one session that he allowed him to continue to visit the patient regularly. Once, when Didan was alone with the patient, he gave him an injection with the *ruqya* antidote without anybody noticing. Thereafter, according to Didan, the man became so calm and friendly that a few days later he was released and has since returned to Iraq. According to what Didan has been told by the Iraqi man's friends, his condition is still stable.

An account of cooperation between a *raqi* and a Muslim djinn and why Christian priests can perform exorcism and miracles

Didan stated that a *raqi* with good intentions can use Muslim djinns to help him perform *ruqya*; he disapproves of the practice, however, because it may lower one's degree of *tawhid* (which he defines as undivided confidence in God). "It is a door that should be closed...because it is sufficient in connection with *ruqya* to use the Qur'an and the Sunna." Nevertheless, he explained that some *raqi*, who are not *sahir*, do collaborate with Muslim djinns in order to see where the *shayatin* are hiding and how they react to the *ruqya*. A djinn is also able to listen to communication taking place between the (distant) *sahir* and his *shayatin* during the *ruqya*; although, if the *sahir* fears that the location of the *sahr* medium is revealed, he will try to relocate it.

Abdul stated that he has also been present several times when other *raqi* have cooperated with Muslim djinns, most recently when a *raqi* from Morocco visited Sweden and teamed up with a local Libyan *raqi* who was (voluntarily) possessed by a Muslim djinn. The Moroccan *raqi* recited the Qur'an and, helped by his djinn during the *ruqya*, the Libyan *raqi* reported on the *shayatin*.

¹³ Didan mentioned the name of the hospital to me.

In most cases, ninety percent, they said that *sahr* was involved. It was like a general practitioner: he can tell

you what kind of sickness it is, but he is not a specialist. He does not give you the proper medicine. They could tell you if it was *sihr*, what kind of djinn it was – Muslim, Christian, or Jewish – but they could not cure you. However, what they told you [their diagnosis] was correct. (Interview with Abdul)

Didan reported that he has also encountered this Libyan *raqi* in Stockholm. On that occasion, the victim suffering from *sihr* was a North-West African man. When they arrived together at the victim's home, the Libyan asked Didan to wait outside, as he wanted to try to treat him based on information he had received in advance from his djinn partner. Didan did not know then that the Libyan cooperated with a djinn, so he allowed him to enter alone. However, although the Libyan *raqi* was very self-confident, he did not manage to oust the *shayatin*. Later, Didan performed his regular practice of *ruqya* on the possessed man and the *shayatin* were cast out.

Similarly, according to my informants, Christian exorcism can be successful in casting out *shayatin*, but it is related to *sihr*, in that Iblis appoints *shayatin* to assist Christian priests in conducting the exorcisms. It is the priest's *shayatin* who make their fellow *shayatin* leave the bodies of the possessed victims. Sometimes the *shayatin* can even perform minor miracles for their priest, such as when people in wheelchairs suddenly regain the ability to walk; however, the healing does not last.¹⁴ Iblis helps the priests because he wants to trick them into believing that they possess special powers instead of attributing all healing to God. The difference between the *sihr* of a *sahir* and this form of *sihr* is that the priest is not aware of the source of his healing abilities. Unlike the *sahir*, the priest acts in good faith. Although the priest may start to suspect the cause of his healing abilities, it may be too late because of the corrupting effect of fame and power.

14 Ibn Taymiyah (n.d., 62), one of the main theological sources of the neo-orthodox or Salafi-oriented Islamic movement (to which my informants belong, see Marlow 2023, 4), explains this phenomenon as follows: "When the family of the possessed would come to him seeking a cure, he would send a message to his demon companion and they would leave the possessed persons, as a result, the Shayk would be given many dirhams for his services."

Talismans and *sihr*

My informants observed that all talismans – including *hertz* (amulets) and *djadwal* (an esoteric numerical table with Islamic symbolism) – are based upon *talasim* from Iblis, describing, for instance, a *djadwal* as a coded instruction to the *shayatin* from a *sahir*. They claimed that even if a Sufi Islamic healer (like a *ma-*

rabout from West or North Africa, or a *pir* from Pakistan or India) shows the clients that the *djadwal* consists of Qur'anic references, their hidden *talasim* will counter the Qur'anic references and transform them into *sihr*.¹⁵ According to them, the performers of this version of *sihr* pretend to be Muslims but if one watches them closely, they do not, for instance, perform *wudu* before entering a mosque.

I asked them if they would consider a *djadwal* that solely consisted of a verse from the Qur'an and nothing else to be *sihr*? They both expressed doubt regarding the existence of any *djadwal* or *hertz* based solely upon the Qur'an without any added names of *shayatin* or other kind of *talasim*; however, even if there were such a thing, they say it would still be useless and dangerous. Although the intent may be good, the consequence of wearing an amulet would be that the owner's allegiance would be divided between the amulet and God.

According to Didan's earlier descriptions, he has to check that there are no *hertz* or *djadwal* in the house of the possessed individual before he performs a *ruqya*. For instance, if the victim is in possession of something that they have received from someone else, it has to be removed in case it is a *hertz*. Didan explained that *ruqya* will always succeed when the possessed has *tawhid*,¹⁶ but if they insist upon keeping something that might be a *hertz*, the outcome may be jeopardized. Either the *ruqya* will not work as well (because it will be countered or diluted by the *hertz*) or the *shayatin* possessing the individual will be able to return (because the *hertz* maintains a metaphysical entrance into the victim).

Becoming a *sahir* viewed as a negative rite of passage

The following discussion is based upon the notion of becoming a *sahir*, from a description by Abdul (see How to become a *sahir* according to Abdul), whereby it appears that the *sahir* attempts to enter into a liminal state by means of the symbolic use of filth and pollution. This description is quite close to the theory formulated by Mary Douglas (1996) wherein filth and pollution – that is, chaotic disorder (danger) – serve as symbols for matter that is outside the structural classifications of societal order (purity). Like *sihr*, disorder is both destructive of the social or-

15 As a comparison, Ibn Taymiyah (n.d., 98) states, "Most of what is recited by those preparing amulets and talismans have *Shirk* in them, even though they may recite some Qur'anic verses along with it in order to hide their statements of *Shirk*."

16 In scholarly literature, *Tawhid* is defined as a unity of a pure body and soul. Rituals of purification, for example, consists of a holistic cleansing of both the body and the soul to reach this state (Dieste 2013, 31-32).

der and has the potential to generate vast amoral power. The ultimate corporeal symbols of liminality are the waste products of the human body, such as urine, feces, hair, blood, and spittle. When the *sahir* is described as drinking his urine and eating his feces during his initiation, it can be interpreted as a way of ritually transforming his body by ingesting marginal, corporeal waste products, thereby raising his overall density of liminality.

When he is transformed into a *sahir*, the former Muslim is voluntarily separated from Muslim society to enter into the marginal stage by desecrating the Qur'an, the Sunna, and himself as a civilized person. The *sahir* turns into a "counter-Muslim" when he becomes a *kafir*. The notion that Iblis' followers behave like "counter-Muslims" is also present in the Sunna: for instance, in the suggestion that such a person eats and drinks with his left instead of his right hand (Muslim 23: 5008).

Seen as a rite of passage, the procedure that transforms a person into a *sahir* entails his leaving the divine protection of Islam (the former societal structure) forever in order to become a follower of Iblis (in a reintegration into a new societal structure that is extremely dangerous for his soul). Yet I would like to suggest an alternative interpretation: the *sahir* permanently resides in a liminal state, never to enter the stage of *communitas* or reintegrate into society. This particular interpretation is much closer to my informants' dichotomous worldview,¹⁷ namely, that there is only one ideal structure (Islam), which is opposed by an inferior anti-structure (Iblis). One can question whether it is possible for a human to remain eternally in a liminal state. Nevertheless, if one leaves it, one ceases to be a *sahir* proper, according to the notion of a *sahir* described above.

Counter-negative rites of passage when reversing the effects of *sahr*

Based upon my informant's descriptions, four components are necessary for a successful cure: (1) *the social illness component*, that is, the victim's kin and friends engage a *raqi* because they suspect *sahr*; (2) *a willingness to engage in communitas* in that kin and friends care about the victim and want to help actively with their (social) recovery; (3) *the performance of a counter-negative rite of passage* as the *raqi* neutralizes the destructive discourse of the *sahir* and Iblis (anti-structure) with the restoring

¹⁷ This worldview is also evident in Butler (2011).

discourse of Islam (the ideal structure); and (4) *evidence of success* exhibited by a consensus among the victim's kin and friends that the cure has succeeded and that the victim is reintegrated back into society.

The first component, a socially acknowledged cause for changes in the victim's behavior, is of course essential in order to choose a culturally appropriate cure. "Ritual praxis fulfills its social task only when all participants believe in its necessity and/or appropriateness" (Wulf 2008, 405). To be able to counter the effects of *sihhr*, it must first be apparent to the victim's kin and friends why the victim has changed and become liminal. To reverse the effects of a negative rite of passage like *sihhr*, they have to bring the victim out of the liminal state and reintegrate them into society.

The second component, the care and social support of kin and friends, can be viewed as similar to the way in which they might help someone drowning. Rather than watching the victim's struggles to survive the threat of drowning from a safe distance, they can decide to take action as a group and engage in helping the victim. Out of solidarity, they choose to join the victim in the liminal state (which can be perceived as introducing the ritual element of *communitas*) to stop the ritual effect of separation and the possibly lethal psychosomatic effects of *nocebo*. Driver further develops the analysis of rituals to counter social alienation and divert feelings of hostility beyond one's own society:

The stimulation of energies hostile to an adversary is often accompanied by a rise in feelings of friendship toward members of one's own performance group... [R]itual often provides space and freedom for loving aggression within a group, while at the same time lifting up visions and symbols of universal love. (Driver 1998, 155)

The third component is to bring in (meta-) performative Islamic symbols to counter the anti-structure that the *sihhr* is causing (Rappaport 2008, 124-126). Predicated on the informants' notion that there is only one structure (God's) and that the competing structure is an unstable and dangerous anti-structure (Iblis), the key to countering the structural threat is to heal it with recitations (*ruqya*) of the divine word (the Qur'an). In Islam, Iblis does not have the power to command people against their

will. Instead, he uses persuasion to tempt them to disassociate themselves from God's ideal structure through their own actions. His preferred tactic in the Qur'an is discursive: the tempting whisperings, or *waswasa*, in the ears of potential transgressors (cf., the Qur'an 7: 20, 7: 200, 8: 11, 20: 120, 41: 36). The *raqi* counters the negative possession of *sihr* by explaining to the *shayatin* that they do not have any real base (structure) from which to succeed with their destructive mission; their leader, Iblis (the anti-structure), has already lost, and the proof is to be found in the divine performative language of the Qur'an (Maarouf 2007, 122; Suhr 2019, 154-155).

The fourth component is to find clear proof that the afflicted person is no longer a victim of *sihr* and has become a member of society once more. This means that the person is again both socially predictable in his behavior and fully responsible for his actions.

The binary somatic evidence of a successful *ruqya* against *sihr*

A salient function of rites of passage is to counteract vagueness and ambiguity in initiates' states. Rites of passage are binary in nature. Either one is ill/well, liminal/reintegrated, single/married, and so on (Rappaport 2008, 89). According to my informants' descriptions, binary evidence for the cessation of the effect of the *sihr* is perceived by those participating's senses (heard, seen, or felt in the body):

(A) *auditory evidence*: the possessing *shayatin* appear during the *ruqya*, and they clearly verbally agree to leave the body of the victim so that the people attending the *ruqya* can hear it. This is where the ritual aspects of performance and performative utterances dominate the cure. The successful reintegration is often confirmed, according to my informants, by the *raqi*'s reading a shorter version of the *ruqya* to demonstrate that no *shayatin* are left in the body. This can also be interpreted as the victim's accepting the successful outcome of the ritual (Rappaport 2008, 120-124).

(B) *visible evidence*: the *sihr* medium is found and destroyed with those present as witnesses. With the visible destruction of the *sihr* medium, the victim automatically enters the stage of reintegration. If it is in the form of a written instruction, the *sihr*

medium can be burned. If it has been swallowed, it can be removed from the victim's body by means of the methods described above, either by vomiting as a result of *esiffra* or with the assistance of the laxative senna bush potion.

(C) *somatic evidence*: the *sihr* medium is removed from or neutralized in the victim's body so that the person can feel the *sihr* leaving the body. This is also performed by either making the victim vomit or using the laxative potion. The Qur'anic injection will most likely have the same effect for the victim, from feeling both the needle of the syringe and the antidote flowing into their bloodstream and neutralizing the *sihr*. This is by far the most convincing evidence for the afflicted individual that the threat of the *sihr* is over. A self-embodied experience is hard to dismiss.

For the experiencing person, the utterance in the bodily medium is evident and undeniable... To reject a self-embodied communication amounts to rejecting one's own body... In such rituals, anyone who doubts can find physical evidence for casting doubt on one's doubt.

(Thomas 2008, 338)

There is a difference between one's body as objectively observed by others and as experienced by oneself, as it is lived. "We experience actions done to our bodies as done to our very selves" (McGuire 1990, 285). When one's body becomes severely ill (i.e., unpredictable and uncontrollable), it becomes alienated from one's self-image and transforms into something "Other" (ibid., 287).

Similarly, the notion of *sihr* (the digested medium and the subsequent possession), as an intrusion of foreign matter into one's body, resembles Kristeva's psychoanalytical concept of the "abject."¹⁸ As the dichotomous counterpart of one's self-image, the abject becomes foreign, horrifying, and repulsive. If swallowed, the natural reaction of one's mind and body is to try to regurgitate it to counter its defiling influence (Kristeva 1982, 1-3). An abject could be seen as an intrusion of the (negative) Other into one's perceived Self (one's "lived" body). To convince an afflicted "lived" body that it is restored from an external assault, the *raqi* utilizes "the somatic component of ways of knowing" (McGuire 1990, 286). If the abject is physically removed, like the *sihr* medium in my informants' descriptions, the victim's self-image is restored and the ritually originating invasion by the (negative) Other is repelled.

18 The concept of the abject is inspired by Douglas' (1966) theories of pollution.

A concluding reflection: The notion that *sahir* represents the (negative) Other

Based upon the descriptions given by my (North-West African Arabic) informants, one possible conclusion is that the *sahir* is a fictive picture of the (negative) Other; in other words, they are what I have termed the “counter-Muslim.” The *sahir* might be a necessary element in constructing a Muslim group identity, a social projection to characterize the exact opposite of the informants’ version of a “We.” The Other as a person’s opposite becomes even more convincing if it can be proven that it partners with Shaytan (the title of Iblis after his fall), the evil adversary (Butler 2011, 159, 163-165).

However, based upon my earlier fieldwork among West African *marabouts* (Islamic Sufi healers) in Sweden, there is some truth to my informants’ descriptions of the practice of *sihir* (Marlow 2013 & 2015). The three *marabouts* I have interviewed reported that they conduct their esoteric work, which they label *sihir*, mainly with the help of assisting (non-Muslim) djinns. To manage these djinns, they often perform blood sacrifices (where they neither recite the *Basmala* nor participate in the subsequent meal), and they usually command the djinns by designing a *khatim* (better known as a *djadwal* in the Arabic world), a talisman, or some other form of written instruction, mainly based upon numerology, Qur’anic quotes, and the names of prophets, angels, and djinns. According to my *marabout* informants, a *khatim* is an instruction for the djinns to execute the commands of the designer, and if its design is correct, these agents are compelled to fulfill its orders (Marlow 2015, 486).

Nevertheless, not everything in my informants’ description of the Other corresponds to reality. For instance, none of the *marabouts* are unclean when performing *sihir*. On the contrary, they have much higher requirements for cleanliness than the *raqi*. They always perform a new session of *wudu*, and sometimes also fast and say *dhikr* for several days before they initiate their work. Nor would they ever call themselves sorcerers, instead referring to themselves as pious Muslims. Their argument is that they only carry out their work with the help of God and the Qur’an; the success of their *sihir* (which for them does not mean sorcery but rather esoteric, higher Islamic knowledge) is predicated on God’s permission (*ibid.*).

These contrasting perspectives of the practices of the (Mus-

lim) Other as either incorrect, sorcery, or blasphemy reflect how the evaluation of particular ritual practices can strategically be used as markers of group identity (in this case, within Islam) and to exclude competing factions (Hüsken 2007, 360). The *marabouts'* counter-polemic view of the ritual practices of my North-West African Arabic informants (and their neo-orthodox Salafi-inspirational sources) is simply that “their religious knowledge is at a less potent [and more exoteric] level” than that of the *marabouts*. Yet the *marabouts* have their own concept of what characterizes a sorcerer. For them, a sorcerer is a non-Muslim practitioner of the traditional African arts of sorcery: indeed, the historical or sometimes neighboring Other (Marlow 2013, 197-198).

References:

- The Bukhari collection of hadith, translated by Muhsin Khan. Accessed April 20 2021. http://www.searchtruth.com/hadith_books.php
- Butler, Jean. 2011. Reading Satan, Remembering the Other. *Numen*, 58: 157-187.
- Dein, Simon, Malcolm Alexander, and A. David Napier. 2008. Jinn, Psychiatry and Contested Notions of Misfortune Among East London Bangladeshis. *Trans-cultural Psychiatry* 45(1): 31-55.
- Dieste, Josep Lluís Mateo. 2013. *Health and Ritual in Morocco: Conceptions of the Body and Healing Practices*. Leiden: Brill.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Driver, Tom F. 1998. *Liberating Rites: Understanding the Transformative Power of Ritual*. Boulder: Westview Press.
- Evans-Pritchard, E.E. 1976. *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Greenwood, Bernard. 1981. Cold or Spirits? Choice and Ambiguity in Morocco's Pluralistic Medical System. *Social Science & Medicine. Part B: Medical Anthropology*, 15 (3): 219-235.
- Hüsken, Ute. 2007. Ritual Dynamics and Ritual Failure. In *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*. edited by Ute Hüsken. Leiden: Brill.
- Khedimellah, Moussa. Une version de la *ruqiya* de rite prophétique en France: Le cas d'Abdellah, imâm guérisseur en Lorraine. In Constant Hamès (ed.), *Coran et talismans: Textes et pratiques magiques en milieu musulman*. (Paris: Éditions Karthala 2007), pp. 385-407.
- Kristeva, Julia. 1982. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. New York: Columbia University Press.
- Maarouf, Mohammad. 2007. *Jinn Eviction as a Discourse of Power: A Multidisciplinary Approach to Moroccan Magical Beliefs and*

- Practices*. Leiden: Brill.
- Marlow, Michael. 2013. Social interaktion med djinner enligt västafrikanska mandinko i Stockholm. *Chaos*, 60 (II): 189-210.
- Marlow, Michael. 2015. "It is like Mathematics"! – How to Influence the Universe with a Khatim (Islamic Seal). *Anthropos*, 110: 477-488.
- Marlow, Michael. 2023. How Possessing, Lovesick and Avenging Jinns are Exorcised in Contemporary Sweden. *Journals of Muslims in Europe*, 12: 1 – 18.
- McGuire, Meredith B. 1990. Religion and the Body: Rematerializing the Human Body in the Social Sciences of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29 (3): 283-296.
- The Muslim collection of hadith, translated by Muhsin Khan. Accessed April 20 2021. http://www.searchtruth.com/hadith_books.php
- Muslim Eneborg, Yusuf. 2012. Ruqya Shariya: Observing the Rise of a New Faith Healing Tradition Amongst Muslims in East London. *Mental Health, Religion & Culture*, iFirst: 1-17.
- Oparin, Dmitriy. 2020. Possession and exorcism in the Muslim migrant context. *Ethnicities*, 20 (4): 731-751.
- The Qur'an*, translated by Muhsin Khan. Accessed April 20 2021. <http://www.quran.com>
- Rappaport, Roy. 2008. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roper, Lyndal. 2001. 'Magic and the theology of the body: Exorcism in sixteenth-century Augsburg', in Brian P. Levack ed. *New Perspectives on Witchcraft, Magic and Demonology*, Vol. 1: *Demonology, Religion, and Witchcraft*.
- Rosander, Eva Evers. 1991. *Women in a Borderland: managing Muslim Identity where Morocco meets Spain*. Stockholm: Stockholm Studies in Social Anthropology 26.
- Sirriyeh, Elizabeth. 1999. *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*. Richmond: Curzon Sufi Series.
- Suhr, Christian. 2019. *Descending with angels. Islamic exorcism and psychiatry: a film monograph*. Manchester: Manchester University Press.
- Ibn Taymiyah, Ahmad [1263-1328 CE]. No date. *Essay on the Jinn (Demons)*. Translated by Abu Ameenah Bilal Philips. International Islamic Publishing House. Accessed April 20 2021. <http://www.kalamullah.com/essay-on-jinn.html>
- Thomas, Günther. 2008. Communication. In Jens Kreinath, Jan Snoek, and Michael Stausberg, eds. *Theorizing Rituals: Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts*. Leiden: Brill.
- Turner, Victor. 1995. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine de Gruyter.
- Wulf, Christoph. 2008. Praxis, in Jens Kreinath, Jan Snoek, and Michael Stausberg, eds. *Theorizing Rituals: Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts*. Leiden: Brill.

Jeppe Schmidt

Temasektion: Essay

Blinde vinkler – om mænd, ære og social kontrol

”Jeg er en æreløs hund – en fucking æreløs hund, ja.”

Nawras slår armene ud og smiler, mens han forsikrer mig om, at det jo bare er noget, han siger blandt de venner, der kender til fortiden og relationen til forældrene. Jeg har sat Nawras i stævne til en samtale om mænd, ære og livet med social kontrol. Det er min opfattelse, at netop mænds udfordringer og erfaringer med æresrelaterede konflikter udgør en blind vinkel i det socialfaglige og akademiske arbejde på området. Nawras’ fortælling vidner om de særlige konfliktpunkter og forståelser af ære, der er på spil, når mænd bliver ofre i kampene mellem egne og familiens divergerende forestillinger om ”det gode liv”.

Under kaffen udfolder Nawras sin fortælling om en irakisk middelklassefamilie, der i forbindelse med Golfkrigen i starten af 1990’erne må flygte til Danmark og begynde livet på ny. Uden hverken sprog, netværk eller arbejde i landet bosætter forældrene og de to unge sønner sig i en forstad til København. I Nawras’ gengivelse af familiens historie, er der ikke bare tale om en geografisk rejse, men i høj grad også en mental rejse, hvor islam og forestillingerne om irakisk kultur og en religiøs identitet indtager en central rolle i forældrens nye liv som indvandrere i den københavnske boligblok. Morens optagethed af religion, social status og tradition er også begyndelsen på den grundlæggende splittelse, der kommer til at præge relationen mellem ham og forældrene.

Nawras’ historie og stemme repræsenterer en ofte overset gruppe af mænd, brødre og sønner, der bliver ofre for familiens forventninger, begrænsninger og traditionelle livsanskuelser.

Essays udgivet af Scandinavian Journal of Islamic Studies er ikke fagfællebedømt.

Jeppe Schmidt er uddannet antropolog fra Aarhus Universitet, og ansat som specialkonsulent i Østjyllands Politi, hvor han arbejder med vold i nære relationer og æresrelaterede forbrydelser

Som Mohammad Idriss skriver, bør vi i højere grad udforske og anerkende denne gruppes viktimisering og legitimitet som særskilte ofre i æresrelaterede konflikter (Idriss 2019). Som mange andre mænd har Nawras befundet sig i krydspresset mellem forældrenes værdier, forventninger og forestillinger om det gode liv på den ene side, og en friere fortolkning af det af religiøse liv og maskuline idealer på den anden side:

I mine teenageår opstod der en meget rigid forestilling om, hvilken slags mand jeg skulle være. Jeg skulle holde mig hjemme, koncentrere mig om min skole, få en høj videregående uddannelse og finde mig en god muslimsk pige, som jeg kunne stifte familie med. Alt, hvad jeg i øvrigt gjorde og tænkte om mit liv, var en afvigelse – i de år ville min mor ofte gennemrode mine ting, åbne min post eller ringe rundt i nabolaget for at kontrollere, hvem jeg var sammen med ... Hun underkendte, og underkender sådan set stadigvæk, alle min valg i livet.

I vores samtaler ser Nawras tilbage på en ungdom og et voksenliv, hvor moren ser hans livsvalg og drømme som afgrænsede faser. Han fortæller, at hun aldrig viger fra ideen om, at han om sider vil finde tilbage på den sti, som familien og traditionen forventer, at han skal betræde: ”Det er faser, som jeg nok kommer over, og hun opfatter det sådan, at hun ikke udfylder sin religiøse pligt, hvis hun ikke fortsætter med at presse mig til at blive den muslim og mand, som de opfatter som den rigtige.” Morens kontrolstrategier og pres mod Nawras er til dels drevet af ønsket om at opnå et godt omdømme udadtil, hvor både uddannelse og giftemål er vigtige parametre, hvorved sønnerne kan akkumulere ære og dermed højne familiens sociale status i boligområdet. Af citatet kan man dog også udlede en anden central drivkraft hos moren, nemlig en kosmisk dimension, der handler om en grundlæggende følelse af at synde. Ved at hun som mor ikke formår at præge sin søn til at indgå et ægteskab med en acceptabel muslimsk kvinde, oplever hun, at hun ikke lever op til sine egne religiøse forpligtigelser over for sin gud.

Det er med afsæt i Nawras’ og andre mænds fortællinger, at jeg vil forsøge at fremhæve en af de blinde vinkler, der findes i det socialfaglige og akademiske arbejde med æresrelaterede konflikter og negativ social kontrol. Som en tidligere del af den nationale sikkerhedskonsulentordning og aktuelt som speciel-

¹ Den nationale sikkerhedskonsulentordning er organiseret under Styrelsen for International Rekruttering og Integration (SIRI). Landets sikkerhedskonsulenter har til opgave at understøtte og vejlede kommunale fagpersoner og borgere i forbindelse med æresrelaterede konflikter og vold.

konsulent hos Dansk Politi, er den min oplevelse, at vi i tilrettelæggelsen af myndighedernes indsatser over for æresrelaterede konflikter, mangler både viden og blik for mænds udsathed, roller og dilemmaer. Netop dette manglende blik for mændenes særlige udsathed og behov udgør en blind vinkel i den måde, vi forsøger at håndtere og forebygge æresrelaterede konflikter. Flere nordiske studier peger på, at mænd har forskelligartede roller i forbindelse med æresrelateret vold, tvangsægteskab og negativ social kontrol (Schlytter & Rexvid 2016; Bredal 2011; Jensen & Liversage 2017). Mænd og drenge er således ofte fanget i komplekse sociale konstellationer, hvor de kan have forskellige roller som potentielle udøvere af vold eller ofre for vold – ofte begge dele på samme tid.

Hvis vi skal undgå blinde vinkler i arbejde med at håndtere og forebygge æresrelaterede problemstillinger, mener jeg, at vi bør dyrke en mere nuanceret forståelse af de forskellige maskuline perspektiver, der kan være til stede i forbindelse med æresrelaterede konflikter. Som en rapport om dobbeltliv udgivet af Etnisk Ung i 2014 konkluderer, har mænd generelt en højere grad af frihed og handlerum i kollektivistiske familier. Dette udelukker dog ikke, at mange mænd og unge drenge kan være mindst lige så pressede og tynget af familiens forventninger og ønsker til deres fremtid som kvinder og unge piger. Af internationale studier fremgår det, at mænd også er udsatte i forhold til mere alvorlig vold og æresdrab (Idriss 2019; Oberwittler & Kasselt 2011). I Tyskland har man ved at gennemgå medieomtaler og tidligere retssager fundet, at 43 procent af 109 ofre for æresdrab i perioden 1996-2005 var mænd (ibid. 2011).

Et udtalt fokus på mænds udsathed og offerpositioner i æresrelaterede konflikter skal naturligvis ikke læses som et forsøg på at negligere kvinders rolle som ofre for denne type konflikter. Et videnskabeligt og socialfagligt fokus på mænds perspektiver skal derimod fremme en forståelse for de ligheder, men også forskelle, der er på den måde, som mandelige og kvindelige familiemedlemmer bliver ofre for familiens kontrol og vold. På den måde styrker vi vores muligheder for at identificere både mandelige og kvindelige ofre for æresrelaterede konflikter.

Desuden vil et øget fokus på mænd bidrage til et mere nuanceret blik på begrebet ære. I mange offentlige hjælpesystemer har vi en snæver forståelsen af æresbegrebet med et udtalt fo-

kus på, hvordan familier forsøger at undgå tab af ære og omdømme ved at fastholde kontrollen over kvinders seksualitet og intime forhold. Ved at undersøge og forstå mænds udsathed og dilemmaer i familierne tilfører vi vigtige nuancer til denne forståelse af begrebet ære, så det bliver mere synligt, at æresbegrebet ikke blot handler om at undgå tab af ære – det handler også om akkumulering af ære gennem andres anerkendelse af ens seje (Ermers 2017). Ligesom Nawras oplever unge mænd også social kontrol, udskamning og voldelige repressalier, når de ikke formår at leve op til familiens forventninger om prestigefyldte jobtitler, vellykkede ægteskaber og et familieliv, der bidrager til at øge familiens sociale status og omdømme.

Den gode søn

Altså min mor var meget optaget af, at jeg som en 16-årig ung mand ikke skulle falde for fristelser eller ”synder”, som hun ville sige det. Der var ligesom en meget stærk forestilling om den gode anstændige muslimske familie, som var drivende for den kontrol, min mor udøvede over mig – og alle kan jo være enige om, at familieliv og uddannelse er godt, så det er svært at anfægte, men det er bare en meget firkantet ide om, hvad den gode arabiske eller muslimske mand så lige er.

Sådan fortæller Nawras om de kampe, der blev udkæmpet i barndomshjemmet. Nawras var ikke den perfekte søn, der efterkom familiens ønsker i relation til uddannelse og parforhold. Tværtimod var Nawras søgende i sin maskulinitet og identitet som mand, og som han beskriver det, så var det anledningen til, at han igennem flere år blev udsat for psykisk vold og kontrol fra sin mor.

Netop psykisk vold optræder som et særligt kendetegn for de mandelige ofre. I et nyligt forskningsprojekt har den britiske forsker Lis Bates kortlagt forskellige karakteristika for æresrelaterede vold udøvet mod 66 forskellige mandelige ofre (Bates 2019). Bates' undersøgelser viser, at 76 procent af de adspurgte mænd var udsat for psykisk vold, og at 59 procent af mændene var udsat for fysisk vold. Bates' undersøgelse når frem til et mønster, hvor 79 procent af mændene var udsat for vold begået af flere udøvere på samme tid, og at der primært er tale om familiemedlemmer eller svigerfamilie. Bates beskriver blandt andet,

hvordan et mandelige offer udsættes for vedvarende trusler og psykisk vold i form af sms'er og telefonopkald, hvor mødre og søstre truer med at begå selvmord som en konsekvens af sønnens beslutning om at vende familien ryggen ved at indgå i det forkerte ægteskab. Foruden den psykiske vold fremsætter Bates flere eksempler på fysiske overfald, hvor flere gerningspersoner udsætter mænd for grov fysisk vold (ibid., 50-51). Med afsæt i Bates' tal kan man konstatere, at mænd er særligt sårbare for psykisk vold, og at der i de tilfælde, hvor fysisk vold udøves, er større sandsynlighed for, at flere udøvere er involverede (Bates 2019). Bates' undersøgelse viser som anden international forskningslitteratur, at der er betydeligt flere mandlige ofre for æresrelateret vold end først antaget. Hun udpeger særlige områder, hvor mænd i er risiko for at blive ofte i æresrelaterede konflikter, blandt andet områder som mænds kønsidentitet og ægteskabsvalg samt social kontrol og kollektivt pres i relation til uddannelse, forsørgelse og beskyttelse af familiens ære.

I Nawras' fortælling fylder netop forventningspresset og familiens daglige kontrolstrategier alt i de år, hvor han er hjemmeboende. Det modsatrettede forventningspres fra familien og det danske samfund bevirkede, at Nawras levede et dobbeltliv, hvor løgne og fortielser blev en del af ungdomsårene. ”Jeg løj om alt derhjemme, hvem jeg sås med, og hvad jeg interesserede mig for”, fortæller Nawras og fortsætter:

Det er meget belastende på en måde, som har sat spor i mig – man er på overarbejde for at passe ind i majoritetssamfundet og i familien, hvor forventningerne er høje og forestillingerne om det gode muslimske liv fastlåste, så det er, som om man ikke kan finde hvile nogen steder, hverken derhjemme eller derude på gaden.

Den samme hvileløse situation og komplekse relation mellem forældre og sønner, som Nawras beskriver her, udfolder den norske sociolog Anja Bredal i sit studie af unge minoritetsmænds hverdagsvilkår og liv i familien (Bredal 2011). Bredal fremhæver den kompleksitet, der ofte kendetegner unge mænds hverdag, og beskriver en række kontrolformer, forventninger og begrænsninger, som unge mænd pålægges af deres familier. Bredal trækker særligt to konfliktpunkter frem: mænds dobbeltrolle som både udøvere og ofre for kontrol, samt mænds ufrihed i forbindelse med ægteskab. Hun viser, hvordan unge mænd indtager en rolle, som dem, der forventes at håndhæve familiens

normer og eventuelle sanktioner mod kvindelige familiemedlemmer. Forventningerne til ”den gode søn” kan altså handle om, at man som søn og bror i en familie har ansvaret for at kontrollere og sanktionere over for søstre, der eksempelvis har seksuelle eller intime relationer uden for ægteskabet. Forvaltningen af denne rolle er forskelligartet, og Bredal beskriver, hvordan mænd i nogen grad presses og trues med social eksklusion, hvis de ikke udøver vold mod de søstre, der træder uden for familiens normer og kodeks for god opførsel. Ligeledes beskriver hun situationer, hvor unge mænd har forsøgt at beskytte deres søster mod forældrenes meget voldsomme reaktioner ved at irrettesætte og advare hende præventivt (Bredal 2011, 69).

Foruden de mange dilemmaer, der knytter sig til rollen som bror, beskriver Bredal en række udfordringer i relation til ægteskabet og mænds forventninger og ønsker til familieliv. Med afsæt i kvalitative studier omhandlende pakistanske og arabiske familier viser Bredal, hvordan mænds handlerum og autonomi er begrænset i forbindelse med valg af ægtefælle. Vi bliver blandt andet præsenteret for den norsk-pakistanske Salman (Bredal 2011, 58-60). 30-årige Salman står over for et arrangeret ægteskab med en kusine fra Pakistan. Han opfatter i denne situation sig selv som et offer for det pres, som moren har lagt på ham, og adspurgt om mulige konsekvenser ved at modsætte sig forældres gifteplaner forklarer Salman, at han frygter den sociale isolation, der vil følge med et oprør mod forældrene; ”du bliver ikke-eksisterende i familiens øjne, og muligheden for at finde en anden pakistansk pige bliver jo også meget vanskeligt”, forklarer Salman i samtalen med Bredal. Bredal beskriver, hvordan Salman indordner sig i denne situation, hvor han af omsorg og loyalitet over for familien følger dem i deres ønsker til valg af ægtefælle.

Hvor Salman vælger en tilpasningsstrategi, går en Nawras en anden vej med et oprør mod forældregenerationens værdier. Begge veje kommer dog med omkostninger i form af enten tabt frihed eller fremmedgørelsen. Der er altså en lang række forskellige måder at håndtere familiens pres, men fællesnævneren i de forskellige konfliktområder er en forventning om, at sønnen skal tage ansvar for familiens velfærd og ære og på den måde indordne sig i fællesskabet – om dette så omhandler afstraffelse og kontrol af søstre eller at indgå i et arrangeret ægteskab på bekostning af individuelle drømme og ønsker til ægteskabet.

Nye perspektiver på mænd og ære

I landets kommuner og hos dansk politi har vi, siden drabet på Ghazala Khan i 2005, i stigende grad tilgået ære som et motiv for vold og konflikt i etniske minoritetsfamilier. I dag er æresrelaterede konflikter og ”æreskultur” en naturlig del af mange myndigheders ordforråd. Der er dog efter min mening flere faldgrubber ved den brede anvendelse af begrebet ære. Særligt forbinder vi ofte ære med en bestemt kulturel logik, der hviler på vores forestilling om en række sammenhængende ideer om køn, seksualitet og familierelationer. På den måde bliver æresbegrebet i mange tilfælde knyttet til en statisk og deterministisk kulturforståelse.

Det er min erfaring, at familiers anvendelse af ære og tilskrivningen af betydning til ære som begreb er langt mere fragmenteret og dynamisk, end vi umiddelbart tror. Som det eksempelvis er tilfældet i Nawras’ familie, er familiens værdier, religiøsitet og sociale status under kraftig påvirkning af mødet med den nye sociale virkelighed i det boligområde, som familien ankom til. Æresrelaterede konflikter skal ses som begivenheder, der formes i samspil mellem problemkomplekser som kultur, etnicitet, migration og sociale omstændigheder – og der vil derfor ofte være tale om komplekse og flertydige sager.

Diskussionen om anvendelsen og forståelsen af æresbegrebet pågår også i den danske forskningslitteratur (se bl.a. Daneskiold-samsøe m.fl. 2019; Galal & Liebmann 2020). Jeg mener godt, at vi kan bruge ordet ære, men opmærksomheden på, at æresbegrebet konstrueres forskelligt i de sociale sammenhænge, hvori æresrelaterede konflikter udspiller sig, skal skærpes. Som jeg løbende har tydeliggjort her i essyet, er det desuden relevant, at vi kigger på æresrelaterede konflikter som mere og andet end mænds vold mod kvinder – med et blik for mænds perspektiver og offerpositioner får vi nemlig tilført vigtige nuancer og variationer i vores forståelse af æresbegrebet.

Tilbage i mødet med Nawras er diktafonen slukket, og jeg forstår, at den kløft, der tog form mellem ham og forældrene i 1990’ernes København, stadigvæk fylder rummet mellem dem. Kun glimtvis kan de mødes i en samtale, en indforståethed eller et blik, og bag smil og jokes om æreløse hunde sidder Nawras tilbage med en smertelig bevidsthed om, at deres grundlæggende samhørighed og forældrenes accept af hans livsvalg måske udebliver.

Fortællinger som denne understreger, hvordan mænd kan blive ofre i konflikter om familiens ære og forældrenes høje forventninger til deres sønner. Det er derfor vigtigt, at vi undersøger mændenes livssituation og behov, så vi kan blive klogere på, hvilke sammenfald og forskelle der er i de problemstillinger, både mænd og kvinder møder i forbindelse med æresrelaterede konflikter. Overordnet set er kvinder mere udsat i forbindelse med æresrelateret vold (Bates 2019), og som tidligere nævnt, er ærindet med essayet her ikke at underkende de kvindelige ofre. Formålet er derimod at fremhæve, hvorfor mandlige ofre i forbindelse med æresrelateret vold (såvel som i andre former for vold i nære relationer) ligeledes fortjener at blive anerkendt som legitime ofre.

I diskussionen om mandlige ofre taler Bates om et ”empirisk videnshul” (ibid.). Ligesom Bates mener jeg, at vi med bedre og mere empirisk funderet viden om mænds udsathed kan tilføje nuancer til vores forståelse af æresrelaterede konflikter som helhed og undgå de blinde vinkler, der kan opstå i vores arbejde med de borgere, der er udsat for vold og konflikt. Vi får med andre ord bedre muligheder for at genkende konflikterne og derfra iværksætte de rette indsatser for at forebygge, at både mænd og kvinder udsættes for vold i forskellige former.

Foruden de vigtige nuancer, som mændenes perspektiver tilfører det socialfaglige arbejde, bidrager perspektivet som sagt også med flere lag til den gængse forståelse af æresbegrebet. Mænds ære bliver ofte forstået som noget aktivt og dynamisk, der kan akkumuleres gennem handlinger; eksempelvis ved aktiv deltagelse i bestemte sociale og religiøse sammenhænge, valg af beskæftigelse, uddannelse og ægtefælle og endeligt ved at håndhæve familiens værdier og æreskodeks. Mændenes perspektiver fremhæver på den måde en akkumulerende æresforståelse og dermed også en forskelligartethed i betydningen af ære.

I det socialfaglige arbejde med æresrelaterede konflikter er det min erfaring, at anvendelsen af ære som begreb ofte er kompleks og flertydig i de familier, hvor konflikterne udspiller sig. Vi skal derfor have blik for eventuelle variationer, improvisationer og flertydighed, når vi forholder os til de mænd og kvinder, der søger hjælp til at håndtere deres situation. Med de mandlige ofre i fokus får vi ikke bare et nyt blik for de gråzoner, der kan være i samspillet mellem at være offer og udøver, men også for de mange betydninger og variationer, der er indlejret i begrebet ære.

Litteratur

- Bates, Lis (2020). "Male Victims of Honour-Based Violence and Abuse in England: Who Does What to Whom – and Why?", i *Men, Masculinities and Honour-Based Abuse*. 1. udgave. Routledge, 2020. 44–59.
- Bredal, Anja (2011). *Mellom makt og avmakt: om unge menn, tvangsekteskap, vold og kontroll*. Oslo: Institutt for samfunnsforskning.
- Danneskiold-Samsøe, Sofie et al. (2019). *Æresrelateret social kontrol: teori og praksis i socialt arbejde*. 1. udgave. 1. oplag. Kbh: Akademisk Forlag.
- Dietrich Oberwittler, og Julia Kasselt (2011). "Ehrenmorde in Deutschland, 1996-2005: eine Untersuchung auf der Basis von Prozessakten", Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Strafrecht. Köln.
- Ermers, Robert (2017). *Honor Related Violence: a New Social Psychological Perspective*. London: Routledge.
- Idriss, Mohammad Mazher (2019). "The forgotten voices", i *Men, Masculinities and Honour-based Abuse*. London. Routledge.
- Jensen, Tina. og Annika Liversage (2007). *Fædre, sønner, ægtemænd: om maskulinitet og manderoller blandt etniske minoritetsmænd*. Det Nationale Forskningscenter for Velfærd. København.
- Paulsen Galal, Lise og Liebmann, Louise (2020). *Magt Og (m) ulighed - Forhandlinger Af Konformitet, Autoritet Og Mobilitet Blandt Etniske Minoritetsborgere i Danmark*. Danmark
- Schlytter, Astrid, and Devin Rexvid (2016). *Mäns heder: att vara både offer och förövare*. Lund.

Ikkemuslimsk islam i retssagen mellem Sherin Khankan og Naser Khader

I efteråret 2017 havde jeg netop afsluttet 11-måneders etnografisk feltarbejde i Mariam Moskeen, hvor jeg blandt andet havde observeret, hvordan Khankan grundlagde Skandinaviens første moske med kvindelige imamer, der holder fredagsprædiken og leder den efterfølgende bøn (*salat al-jumu'ah*). Sideløbende med feltstudiet observerede jeg, hvordan Khankan i danske medier på den ene side blev præsenteret som feminist med fokus på menneskerettigheder og på den anden side som islamist, der blandt andet ønskede at introducere stening. Disse to personer er ikke forenelige, og jeg var forundret over, hvordan de kunne eksistere side om side.

Indledningsvist er det vigtigt at slå fast, at den Khankan, jeg observerede i 2016-17, ikke var islamist. Det er ganske enkelt uforeneligt med islamistiske standpunkter at være kvindelig imam, at gå ind for LGBTQ-vielser,¹ at ønske afskaffelse af kønsopdeling under fredagsbønnen² og at foretage religiøse vielser mellem muslimske kvinder og ikkemuslimske mænd. Diskrepansen mellem Khankans handlinger og holdninger på den ene side og den islamistiske identitet, hun bliver tillagt, på den anden side er med andre ord paradoksal, for hvordan kan en kvindelig imam mistænkes for at være islamist?

Desværre kan jeg ikke besvare dette spørgsmål fyldestgørende, men jeg vil i dette essay forsøge at stille spørgsmålet tydeligt og redegøre for de observationer, jeg har gjort mig. Hertil har jeg udvalgt retssagen mellem Khankan og Naser Khader, Marcus Knuth og Martin Henriksen som case til at belyse ovenfor beskrevne dobbeltpersonafænomener. Retssagen er velegnet, fordi den er rig på materiale, hvor de to personer kolliderer. Dermed

Jesper Petersen er postdoc på forskningsprojektet "Producing Sharia in Context" på Københavns Universitet.

Essays udgivet af Scandinavian Journal of Islamic Studies er ikke fagfællebedømt.

1 Khankan foretager ikke LGBTQ-vielser, men hun argumenterede på de interne linjer for, at hun selv, som imam for Mariam Moskeen, skulle foretage dem. Der var imidlertid flertal for af taktiske årsager ikke at indføre LGBTQ-vielser i moskeen, selvom flertallet i bestyrelsen gik ind for dem (Petersen 2022, 114-42).

2 Khankan (Khankan 2015) annoncerede den 5. marts 2015, at hun ville åbne en moske uden kønsopdeling. Senere på måneden måtte hun imidlertid bøje sig for flertallet i moskeen, som ønskede, at fredagsbønnen udelukkende skulle være for kvinder (Petersen 2022, 112-3).

er det muligt at vise, hvordan den ene persona udgør Khankans selvidentifikation, mens den anden udgør ikkemuslimers produktion af hendes identitet.

Essayet er baseret på data fra min ph.d.-afhandling, feltobservationer fra møderne i landsretten og højesteret og arkivmateriale fra Infomedia og Mediestream. Det er ikke et forsøg på at give et fyldestgørende overblik over sagen – det er den alt for omfangsrig til. I stedet anvender jeg brudstykker af sagen til at tydeliggøre, hvordan ikkemuslimer producerer islam og muslimsk identitet, og i slutningen af artiklen argumenterer jeg for, at studiet af ikkemuslimsk islam er et overset forskningsfelt i både dansk og international islamforskning (Petersen & Ackfeldt forthcoming; Petersen 2022, 15-17).

Jeg skal i øvrigt bemærke, at jeg på intet tidspunkt har involveret mig som part i den offentlige debat, men jeg har ved forskellige lejligheder skrevet debatindlæg, hvor jeg går i rette med Khader, Knuth, Henriksen og andres forståelse af sharia og tilgang til islam (Petersen 2018a, 2018b, 2019).³ Jeg har ikke været involveret i sagen i landsretten, men jeg har assisteret med at finde relevante kildetekster, inden sagen kom for højesteret.

Indledningsvist – inden jeg kommer til retssagen – vil jeg illustrere dobbeltpersonafænomenet gennem tre eksempler hentet i danske medier.

De to personaer

Islamismeanklagerne mod Danmarks første kvindelige imam fremsat af Khader, Knuth og Henriksen medførte en række spektakulære og aldeles bizarre situationer i danske medier. Den 15. december 2017 sad to professorer i studiet på DR2 Deadline med alvorlig mine og vurderede, at Khankan ikke var islamist. For mig – og sikkert mange andre som kendte sagens indhold – virkede scenen i Deadline som skrevet af John Cleese og gruppen omkring Monthly Python. Dog uden den forløsning, der normalt kommer i Cleeses sketches, når situationens alvor punkteres – det trick, som også kendes fra H.C. Andersens *Kejserens nye klæder*, hvor et barn siger det højt, som er åbenlyst for enhver. Situationen i TV-studiet var højspændt, men der var ingen Cleese-karakter eller lille dreng, som trådte frem og påpegede, at diskussionen handlede om, hvorvidt en kvindelig imam, der foretager interreligiøse vielser, holder fredagsprædiken og leder fredagsbøn var radikal islamist.⁴

3 Jeg har sendt dette essay til Naser Khader, Marcus Knuth, Martin Henriksen, Søren Espersen, Sherin Khankan og Khaterah Parwani for kommentarer. Kun Khankan vendte tilbage med kommentarer. Disse har dog kun givet anledning til en mindre rettelse i forhold til Exitcirkelns grundlæggelse og virke.

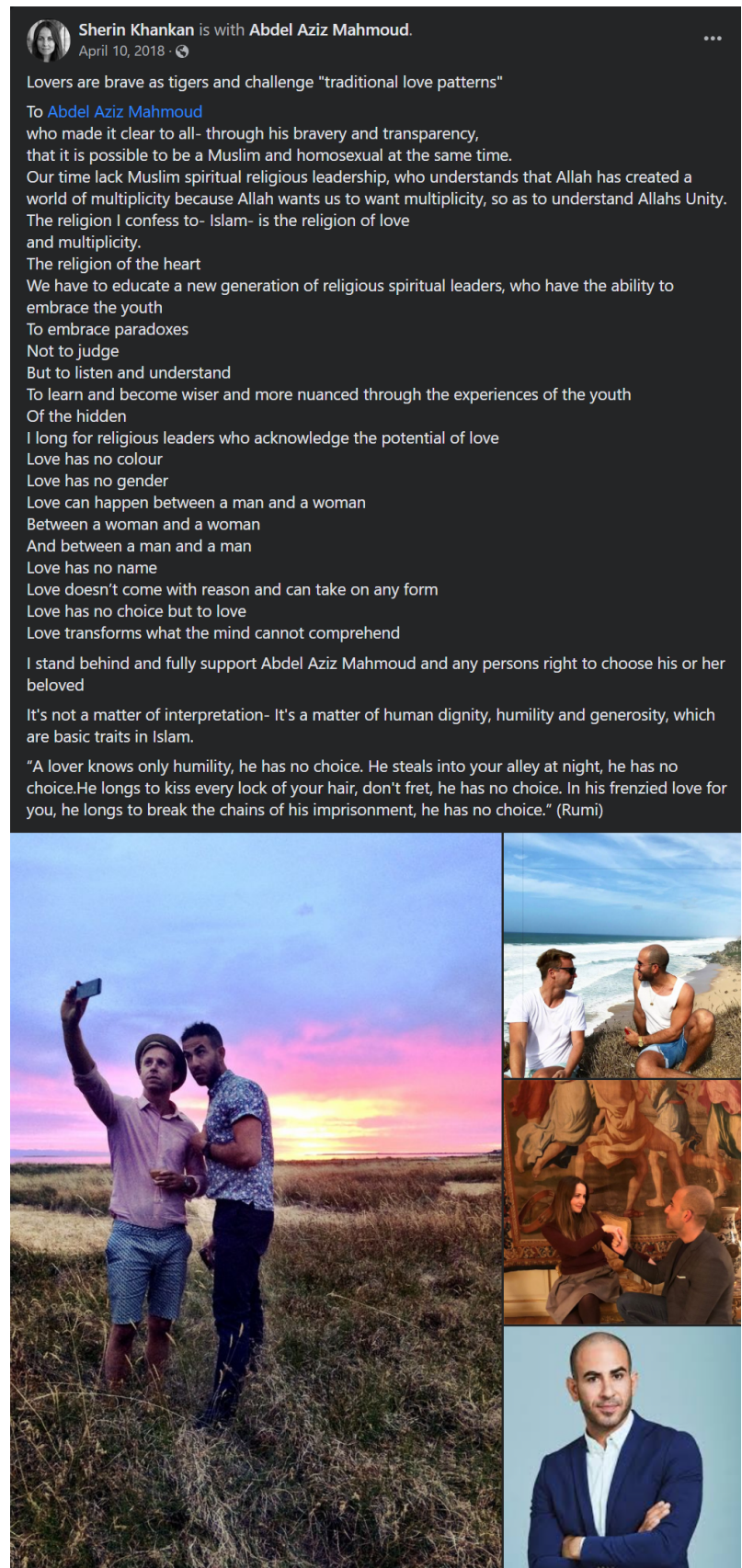
4 Jeg har ikke inkluderet LGBTQ-vielser her, eftersom Khankans standpunkt ikke var offentligt kendt på daværende tidspunkt. Det var dog velkendt i mindre kredse uden for offentligheden.

Det fascinerende ved scenen i DR2 Deadline var, at intet pegede i retningen af, at Khankan skulle være islamist – faktisk var det helt åbenlyst, at det ikke kunne være tilfældet – men alligevel kunne der skabes en situation, hvor dette spørgsmål blev taget alvorligt. Jeg inddrager ikke Cleese og Andersen i analysen for at latterliggøre nogen, men jeg mener, at deres tilgang til tider kan indfange værdifulde perspektiver gennem skabelsen af en distancerende fremmedgørelse (*Entfremdung*), sådan at man ikke lader sig rive med. Spørgsmålet er nemlig ikke, om Khankan var islamist i 2017 – spørgsmålet er, hvordan det er muligt at stille sådan et spørgsmål og samtidig blive taget alvorligt. Hvorfor har Cleese-karakteren og den lille drengs stemme ikke den samme effekt i danske medier som på BBC og i eventyrene? Svaret må være, at det ikke var åbenlyst for enhver, og det er interessant.

Tre måneder senere, da Khankan den 26. marts 2018 forlod Élyséepalæet, hvor hun havde drukket te med præsident Emmanuel Macron, blev hun mødt af en journalist fra DR, som ville vide, hvad Khankan tænkte om, at hun “som dansk imam modtager en invitation til at tale med en præsident?” Khankan havde ti dage forinden stævnet Khader, Henriksen og Knuth for injurier, fordi de havde kaldt hende islamist, og i interviewet italesætter hun uforeneligheden mellem den persona, der netop har besøgt Macron, og den islamist-persona, hun ofte er blevet tillagt i Danmark (se eksempelvis Henriksen 2016; Jensen 2017; Nissen 2017; Sennels 2016; Tavakoli 2017). Hun siger blandt andet, at “det er også bare paradoksalt, at jeg her i Frankrig bliver set som en repræsentant for progressiv islam, hvor i Danmark skal jeg lidt kæmpe for det modsatte.”⁵ De to narrativer kolliderer grundet situationen, hvor Khankan er på vej ud fra sit møde med Macron, der bygger på hendes identitet som progressiv muslim, mens islamistpersonaen aktualiseres med tilstedeværelsen af en dansk journalist. Her tydeliggøres det, at dobbelt-personafænomenet er forankret i den danske kontekst. Khankan er mig bekendt ikke mistænkt for at være islamist andre steder end i Danmark.

Senere på året – den 11. september 2018 – spredtes nyheden i danske medier om, at Københavns Byret havde besluttet, at Khankans sag imod Khader, Knuth og Henriksen skulle starte i landsretten. Khankan havde dagen forinden været på Hven for at holde tale til Abdel Aziz Mahmouds og Andreas Gylling Æbeløs bryllup, hvilket BT som den eneste avis havde fået øje

5 Interview på DR.dk: <https://www.dr.dk/nyheder/udland/video-dansk-imam-efter-kaffe-med-macron-i-frankrig-er-jeg-progressiv> (besøgt 9. december 2021).



Figur 1: Sherin Khankans Facebook-opdatering den 10. april 2018, da hun blev inviteret til Abdel Aziz-Mahmouds og Andreas Gyllings bryllup.

på. De bragte derfor en artikel med overskriften “Kvindelig imam beskyldt for at forsvare piskeslag: Nu hylder hun kendt homopar” (Hansen 2018). På Facebook erklærede Khankan allerede den 10. april 2018, da hun fik invitationen til at tale ved brylluppet, at “I stand behind and fully support Abdel Aziz Mahmoud and any persons right to choose his or her beloved. It’s not a matter of interpretation – it’s a matter of human dignity, humility and generosity, which are basic traits in Islam” (se figur 1). Da hun havde holdt talen, lagde hun billeder og endnu en støtteerklæring på Facebook den 10. september 2018, hvor hun tilføjer: “BEMÆRK: Jeg har ikke foretaget en vielse af parret. Jeg



Figur 2: Khankans Facebook-opdatering den 10. september 2018, hvor hun holder tale ved brylluppet, mens hun samtidig respekterer beslutningen i Mariam Moskeen om, at den ikke faciliterer LGBTQ-vielser.

deltog som gæst til brylluppet og holdt en tale om kærlighedens veje” (se figur 2). Tilføjelsen skyldes, at gruppen bag Mariam Moskeen havde besluttet, at moskeen ikke ville facilitere LGBTQ-ægteskaber. Khankans tale til brylluppet udgjorde således et kompromis; hun gik ind for LGBTQ-ægteskaber, men faciliterede ikke indgåelse heraf, eftersom hun repræsenterede Mariam Moskeen udadtil (se note 1). Khankans erklæring om, at LGBTQ-ægteskab er i overensstemmelse med hendes islam, ændrede dog ikke Khaders, Knuths og Henriksens standpunkt om, at hun var islamist (de fastholdt og genfremsatte blandt andet påstanden om at Khankan var islamist under retssagen i landsretten den 25. og 26. maj 2020).

Baggrund for retssagerne kort fortalt

Khankan grundlagde i 2014 Exitcirklen, som hjælper kvinder ud af psykisk og fysisk voldelige forhold. Exitcirklen er i dag en landsdækkende organisation, der tilbyder terapigrupper, kognitiv terapi, juridisk assistance og lignende services til både mænd og kvinder, der har brug for hjælp til at frigøre sig fra forskellige former for undertrykkelse såsom psykisk og fysisk vold. Foreningen er finansieret med både private og offentlige midler, og i 2017 sendte Khankan og Khaterah Parwani en ansøgning om 680.000 kr. til satspuljemidlerne på vegne af Exitcirklen.

Da Naser Khader, der på daværende tidspunkt var konservativt folketingsmedlem, blev opmærksom på Khankan og Parwanis ansøgning, gik han sammen med Knuth (V)⁶ og Henriksen (DF)⁷ om at skrive en e-mail til Josephine Fock (ALT), Sofie Carsten-Nielsen (RV) og Holger K. Nielsen (SF), hvori de opfordrede til en fælles beslutning om en omfordeling af satspuljen, sådan at Exitcirklen ikke ville modtage støtte:

Kære Josphine, Sofie og Holger

Det er med stor beklagelse, at vi har erfaret, at en andel af satspuljemidlerne planlægges at uddeles til organisationen Exitcirklen. Det er vores overbevisning, at hvis ordførerne var klar over, hvilke personer, der står bag organisationen, og dermed til at modtage midlerne, så ville I se anderledes på sagen. Bag organisationen Exitcirklen står de kontroversielle muslimske debattører, Sherin Khankan og Khaterah Parwani.

6 Knuth skiftede senere parti til Konservative.

7 Henriksen har senere meldt sig ud af Dansk Folkeparti.

[sektion om Parwani]

Sherin Khankan kendes måske af nogle som imamen fra kvindemoskeen, som ikke ville tillade adgang for mænd og dermed fastholder kønsadskillelsen i muslimsk religiøs forkyndelse. Khankan udtalte i 2015, at kristendommen er en “überreligion”, som i kraft af Grundloven er hævet over andre religioner, og i 2016, at vi skal gøre op med kristendommens “overherredømme”. Grundloven er i øvrigt udemokratisk ifølge Khankan. Khankan er også kendt for ikke at ville afvise sharialov, som hun mener er foreneligt med dansk lovgivning, ligesom hun i [2002]⁸ nægtede at stemme for en resolution mod sharia og de heraf følgende steninge i Nigeria, herunder steningen af Amina Lawal.⁹ Sherin Khankan har i 2011 forsvaret piskeslagsstraffen for utroskab, hvor hun argumenterer for, at straffen kun gælder, “hvis den, der begår utroskab, insisterer på at gentage sin handling”, og at piskeslagene skal tolkes som en forebyggende straf.

Satspuljemidlerne er tiltænkt organisationer og initiativer, hvor formålet er at hjælpe udsatte på social- og sundhedsområdet. Satspuljemidlerne skal ikke gå til projektmagere, som er gode til at skrive ansøgninger, men har ingen dokumenteret erfaring på området. Desuden må vi ikke legitimere ekstreme politiske og religiøse overbevisninger gennem støttemidler.

Har ordførerne tillid til en organisation, som drives af så kontroversielle figurer?

Mener ordførerne, at satspuljemidlerne skal støtte bestemte politiske dagsordener frem for andre?

Vi vil meget gerne støtte gode initiativer, men mener, at det vil give bagslag at uddele offentlige støtte kroner til politisk kontroversielle organisationer.

Med venlig hilsen

Marcus Knuth, Martin Henriksen, Naser Khader¹⁰

8 Khader, Knuth og Henriksen skriver 2001, men afstemningen var i 2002.

9 Amina Lawal blev ikke stenet, eftersom hun vandt sin appelsag (Sørensen 2003).

10 Citeret uden hyperlinks fra Østre Landsrets Dom i sag BS-31714/2018-OLR. E-mailen indeholder hyperlinks til artikler som dokumentation for de fremsatte påstande.

E-mailen blev lækket til Radio24Syv, og herefter udspillede sig en debat i efteråret 2017, hvor Khader, Knuth og Henriksen gentog og uddybede e-mailens påstand – blandt andet med anklage om at Khankan var islamist. Dermed var der dannet grundlag for, at Khankan kunne føre en injuriersag imod de tre folketingspolitikere.

I det efterfølgende fokuserer jeg indledningsvis på anklager-

ne om, at Khankan går ind for stening. Denne sag går helt tilbage til en afstemning på det Radikale Venstres landsmøde i 2002. Herefter fokuserer jeg på sharia (for en gennemgang af de øvrige anklager mod Khankan, se Petersen 2022, 239-50).

Radikale Venstres landsmøde 2002

I år 2000 blev Khader opstillet til folketinget for Radikale Venstre. Det var næsten samtidigt med, at Khankan, som ligeledes var medlem af det Radikale Venstre, gjorde sin entre i danske medier. I sommeren 2001 arbejdede hun som facer for Amnesty International (Henriksen 2001), og i august grundlagde hun Forum for Kritiske Muslimer. Dette blev starten på et parløb mellem Khankan og Khader i dansk politik. Khader deltog på den stiftende generalforsamling den 12. august 2001 og skrev efterfølgende i Ekstra Bladet under rubrikken "Hurra for kritiske muslimer", at "søndag blev en forening for kritiske muslimer stiftet i Danmark. Det er et rigtig godt initiativ ...". (Khader 2001). En måned senere den 12. september 2001 – dagen efter al-Qaidas koordinerede angreb på den amerikanske østkyst – offentliggjorde Khankan sammen med Henrik Plaschke foreningens manifest i Politiken. Tilingen medførte, at Khankan hurtigt blev en vigtig stemme i den offentlige debat.

Den 14. januar 2002 gjorde Khankan for første gang sit standpunkt om, at hun ønskede kvindelige imamer i Danmark (Khankan 2002b), gældende offentligt – et standpunkt, hun senere fremsatte som en blandt flere målsætninger med sin aktivisme (se fx Khankan 2006, 2011, 2015). Det oprindelige argument for kvindelige imamer var delvist baseret på Khankans speciale om sufisme og islamisk aktivisme i Syrien (Khankan 2002a), som hun indleverede på Københavns Universitet i august 2002, hvorefter hun fik titlen religionssociolog med bifag i filosofi.

I mellemtiden var Khankan desuden blevet opstillet som folketingskandidat for Radikale Venstre. Hendes politiske karriere blev dog kort, da hun på landsmødet i september 2002 stemte imod en resolution, der fordømte sharialov med reference til en steningsdom afsagt i Nigeria. Weekendavisen fortalte dengang, at

Sherin Khankan tager hjertens gerne den dybeste afstand

fra stenings-domme i Iran og Nigeria og allehånde uhyrligheder, som begås i islams eller shariaens navn. Men hun vil ikke tage afstand fra sharia, fordi hun mener, sharia er kernen i hendes religiøse overbevisning, som hun for øvrigt mener er fuldt forenelig med demokrati og menneskerettigheder. Derfor stemte hun imod en resolution imod sharia på De Radikales Landsmøde. (Bramming 2002)

Sharia dækker som bekendt en lang række emner såsom etik, troslære og ritualer, men med afkoloniseringen i det 20. århundrede har nogle muslimske lande udarbejdet kodificeret lovgivning med inspiration fra den islamisk-juridiske tradition. Der er dog en stærk tendens i den danske offentlighed til at reducere sharia in toto til lovgivning.¹¹ Dette efterlader meget lidt plads til sharia som kernen i muslimers tro. Khader var i 2002 bekendt med denne problemstilling:

Lad mig endnu engang understrege: jeg kunne da aldrig støtte en resolution, der gør det umuligt for min mor at faste, bede og bære tørklæde. Resolutionen på det radikale landsmøde var ikke et nej til Sharia som tro. Den var ikke et nej til islam som religion. Resolutionen hed "Nej til Sharia-lovgivning"... Vi både kan og skal skelne mellem Sharia som tro og som lovgivning. (Khader 2002b)

11 Her er det vigtigt at være opmærksom på den sproglige udfordring (Petersen & Vinding 2020, 17-29) eller det, Wael Hallaq (2009, 1) kalder *the prison of language* – altså at jura ikke betyder jura, sådan som dette begreb forstås på dansk og andre europæiske sprog. Islamisk jura er en oversættelse af det arabiske begreb *fiqh*, som betyder indsigt, og det har – ligesom andre begreber relateret til sharia – en noget anden betydning end danske, juridiske begreber. Der er her tale om en oversættelsesvanskelighed, som formentlig ligger til grund for mange misforståelser, og som derfor typisk adresseres på første eller en af de første sider i lærebøger om sharia (Hallaq 2009, 1ff.; Petersen & Vinding 2020, 17ff.; Vikør 2005, 1ff.).

12 Kursiven optræder i originalen.

Khader måtte – ligesom Khankan – svare på ganske megen kritik og gentagne gange redegøre for sit standpunkt, og det er gennemgående, at han foretager ovennævnte skelnen mellem sharia som tro og sharia-lovgivning. Eksempelvis i sit svar på en kronik af Malene Grøndahl og Carsten Fenger-Grøn (2002) i Information: "Overskriften på resolutionen hed, betegnende nok, ikke 'Nej til Sharia' – i så fald kunne jeg til dels acceptere kronikørernes protester. Overskriften hed 'nej til Sharia-lovgivning', og det er en ganske anden sag" (Khader 2002a). Ligeledes skrev Khader i en kronik i Politiken sammen med Hanna Zia-deh at,

Resolutionen var ikke et nej til islam som religion. Den var ikke et "Nej til Sharia". Den var et "Nej til sharia lovgivning" som samfundssystem... Men hvad er så forskellen på sharia som personlig tro og som lovgivning? Sharia stammer fra det arabiske ord for "vej". Sharia

er ikke, som mange tror, en samling af love og forskrifter... Sharia kan som metode derfor godt danne grundlag for ens personlige overbevisning, uden at man af den grund går ind for at indføre sharialovgivning som udgangspunkt for en stats forfatning. (Khader & Ziadeh 2002)¹²

Mens Khader mente, at det Radikale Venstre skulle fordømme sharialovgivning, så mente Khankan, at man skulle anvende den samme fremgangsmetode, som hun kendte fra Amnesty International, hvor man formulerer sig neutralt. Den 27. september kunne Berlingske fortælle, at Radikale Venstres hovedbestyrelsen i København og Frederiksberg på Khankans anmodning havde vedtaget en alternativ udtalelse, som ikke nævner sharia med et eneste ord. Her står der blandt andet, at hovedbestyrelsen

... tager skarpt afstand fra enhver form for grusomme og umenneskelige straffe, uanset deres begrundelse og juridiske ophav. Verdslige love, der er blevet til efter demokratiske principper og som respekterer de universelle menneskerettigheder, er den eneste acceptable form for lovgivning i et samfund. (Thobo-Carlsen 2002)

Det interessante ved ovenstående diskussion er, at den tydeligt viser, at Khader var fuldt ud bevidst om, at Khankan var imod stening, hvilket står i stærk kontrast til Khaders senere anklager imod Khankan om, at hun gik ind for stening. Han mente endda, at sharia kunne danne grundlag for ens personlige overbevisning, uden at man af den grund går ind for at indføre sharialovgivning. Diskussionen under og umiddelbart efter det Radikale Venstres landsmøde handlede om, hvordan man skulle fordømme stening – ikke om, hvorvidt man skulle fordømme stening. Desuden viser diskussionen, at Khader på et tidspunkt har været bevidst om forskellen på den rolle, sharia spiller som grundlag for muslimsk tro og som grundlag for nogle staters lovgivning (også kaldet islamisk lov).

Diskussionen i 2002 taget i betragtning kan det virke paradoksalt, at Khader sammen med Knuth og Henriksen skriver i deres e-mail, at “Khankan er også kendt for ikke at ville afvise sharialov, som hun mener er foreneligt med dansk lovgivning, ligesom hun i [2002]¹³ nægtede at stemme for en resolution mod sharia og de heraf følgende stening i Nigeria, herunder steningen af Amina Lawal”. Khader er fuldt ud bekendt med, at

¹³ Khader, Knuth og Henriksen skriver 2001, men afstemningen var i 2002.

¹⁴ Begge dele er indeholdt i sharia.

Khankan var imod stening, og han er bekendt med, at Khankan – ligesom alle andre muslimer, der enten blot tror på Gud eller beder en bøn¹⁴ – handler i henhold til sharia, hvilket han betegner “sharia som tro”. Forklaringen på Khaders reevaluering af fortiden skal formentlig findes i, at han med tiden reviderede sin definition af sharia.

Suspendering af dømmekraft

Da debatten om e-mailen kørte i efteråret 2017 udviste Khaders støtter i Folketinget og i den offentlige debat en slående loyalitet over for ham. Khader var for dem *eksperten*. Dette til trods for, at Khader kun fire måneder forinden var blevet taget i så omfattende plagiat, at People’s Press tilbagekaldte hans seneste bog, *Hjertet Bløder* (Baatrup & Kristensen 2017). Desuden er det opsigtsvækkende, hvor mange sammenstød og konflikter Khader har haft med forskere (Petersen & Vinding 2020, 192-94) – herunder konflikter om netop definitionen af sharia.

I 2011 havde Khader ændret sin definition af sharia. Han mente nu, at der kun var én sharia uden rum for fortolkning, og han underkendte på den baggrund blandt andet Jørgen S. Nielsens forklaring om, at sharia varierer med fortolkning (Ritzau 2011). Khaders standpunkt er ikke kun i strid med helt basal viden inden for islamiske studier – nemlig at sharia både historisk og i dag udlægges på mange forskellige måder – det er også i strid med hans tidligere skelnen mellem sharia som lovgivning og sharia som tro.

Til trods for den offentligt tilgængelige viden om Khader valgte nogle folketingspolitikere og offentlige debattører at suspendere deres egen dømmekraft og stole blindt på Khader. Det er eksempelvis tydeligt i en diskussion mellem Parwani og Søren Espersen (DF)¹⁵ i TV-programmet *Vi ses hos Clement* den 8. oktober 2017:

Kjersgaard: Før man sender sådan en mail – før man trykker på send-knappen – hvad gør man så, for at sikre sig, at det er rigtigt?

Espersen: Så går man til den ekspert, man stoler på, og vi stoler fuldt og fast på Naser Khader, som jeg har kendt i 20 år som en ærlig og god mand.

Kjersgaard: Og her tænker du, at han er ekspert i

¹⁵ Søren Espersen har senere skiftet parti til Danmarksdemokraterne.

[hvad]?

Espersen: Han er ekspert på det her område. Han kan Koranen forfra og bagfra.

Parwani: Det kan jeg ikke.

Espersen: Men det kan han, og [han] kender miljøerne indefra, og der er det klart, at der læner vi os som politikere op ad en ekspert. Han er *eksperten*, og vi stoler fuldt og fast på ham.

Kjersgaard: Så har I gennemtjekket det basale argument om, at Parwani og Khankan er ... [Espersen afbryder].

Espersen: Det behøver vi ikke gennemtjekke, Clement, for det har Naser Khader gjort. Vi stoler på, at det, han siger, det er rigtigt: At Khaterah og Sherin Khankan ændrer holdning efter forgodtbefindende [og] taler med to tunger. Det fortalte han mig i aftes [under åbningsdebatten i Folketinget], og det stoler jeg på.

Kjersgaard: Parwani?

Parwani: Altså jeg synes, at det er magtmisbrug. Det er præcist det der, jeg har kæmpet [imod] de sidste 15 år. Det er, at en mellemøstlig mand går ind og skaber en bazarsladder – et rygtesamfund. Jeg har aldrig drukket en kop kaffe med Naser Khader, jeg kender ham ikke, [og] han kender intet til mig. Jeg har haft et kæreste-forhold de sidste ni år. Jeg har ikke ændret holdning eller talt med to tunger. Min kæreste har både – hvad hedder det – ahmediyya-rødder og jødiske rødder. [Parwani vender sig mod Espersen]. Ved du, hvor meget det kræver for en kvinde med min baggrund at kæmpe den kamp? Det er både tværreligiøst, tværetnisk [og] tværkulturelt. Det kan du aldrig nogensinde sætte dig ind i ... Det, jeg kræver, det er, [at] når vi kvinder går i fronten for minoriteter [og] kæmper imod nogle stærke kræfter, når jeg bliver spyttet på på gaden, når jeg bliver kaldt en luder [og] bliver truet på mit eget liv, så forventer jeg, at du har min ryg.

Parwani fremfører sit ni år lange kæresteforhold til en ikkemuslimsk mand som dokumentation for, at hun bestemt ikke kan anses for at være islamist,¹⁶ men Espersen nægter at forholde sig til, hvad hun siger. Han henviser igennem hele interviewet til Khaders vurdering af Parwani og Khankan og fastholder, at de taler med to tunger. Parwani påpeger sidst i interviewet, at

16 Pointen er her, at det er uforeneligt med islamistiske standpunkter, at Parwani som muslimsk kvinde indleder et forhold til en ikkemuslimsk mand.

Espersen suspenderer de demokratiske spilleregler, når hverken han eller Khader vil indgå i diskussionen om anklagerne, som de fremsætter imod hende og Khankan:

Når magten kommer med en anklage mod befolkningen, så skal man sørge for den demokratiske proces, hvor jeg får lov til at stå over for Naser Khader. Altså alle journalister har jagtet Naser Khader – det er find Holger mand! Der er jo ikke nogen, der har kunnet få fat på manden.

Khader nægtede fortsat at debattere med Khankan og Parwani, og han underbyggede på intet tidspunkt sine anklager. Det var imidlertid ikke alle politikere og debattører, der suspendede deres dømmekraft og stolede blindt på Khader. Knuth havde eksempelvis sin egen analyse, som i høj grad byggede på, at han stillede Khankan til ansvar for sin egen definition af sharia.

Knuth

I et interview med Clement Kjersgaard den 3. december 2017 i TV-programmet *Vi ses hos Clement*, forklarede Knuth, at “vi [har] jo fået et brev – mig og Naser Khader og Henriksen fra hendes [Khankans] advokat – hvor hun siger: ja, hun støtter fortsat sharia men – nu kan jeg ikke huske – men ikke som lovgivning. Problemet er bare, at sharia er jo lovgivning”. Det er interessant at bemærke, hvordan Knuth – ligesom mange andre ikkemuslimske politikere og debattører – insisterer på, at hans forståelse af sharia er mere korrekt end muslimers egen forståelse. Desuden afviger Knuths afvisning af en opdeling mellem sharia som lov og sharia som tro tydelig fra Khaders standpunkt i 2002.

Kjersgaard italesætter straks distinktionen mellem Khankans sharia og Knuths sharia: “Det vil sige, at din læsning af, hvad der er og ikke er sharia; din læsning af, hvordan man definerer det ... skal afgøre, om en aktivist kan få penge fra den danske stat?” Her til gentager Knuth blot sit standpunkt om, at hans forståelse af sharia er korrekt, og at den i øvrigt afspejles i Den Danske Ordbogs definition af ordet.¹⁷ Han forklarer desuden, at hvis han skulle skrive denne mail i dag, så ville han “have fokuseret ene og alene på sharia, fordi det er det sprængende punkt”.

Knuth blev ligesom Khader sagt imod af forskere – mig selv inklusive (Petersen 2019c). Da Berlingske konfronterede Knuth med Thomas Hoffmanns forklaring om, at sharia kan opdeles i

17 Heri har Knuth ret. Den Danske Ordbogs opslag om sharia er mangelfuldt i en sådan grad, at det må siges at være misvisende. Jeg har kontaktet Den Danske Ordbog vedrørende denne problemstilling, og opslaget er blevet rettet til. Disse rettelser er imidlertid utilstrækkelige.

sharialovgivning og sharia som begreb (svarende til Khaders sharialovgivning og sharia som tro), og at Khankan udelukkende går ind for sidstnævnte, fastholdt han, at hans forståelse af sharia er korrekt, mens Khankan og Hoffmann ifølge ham tager fejl:

Så det er sådan set lige meget for dig, hvor meget hun lægger afstand til det, og hvad den her professor siger?

Jamen, det er lige så selvmodsigende, som hvis jeg siger, at jeg går ind for dødsstraf, bare ingen kommer til skade, og at dødsstraf er et åndeligt begreb. Sharia betyder klokkeklart, at lovgivningen kommer fra Koranen, og længere er den ikke. (Rohde & Borre 2019)

Det interessante er her, at Knuth producerer sin egen islam og træder ind i en teologisk diskussion, hvor han optræder som *ikkemuslimsk islamisk autoritet* (Petersen 2022, 16). Knuth underkender Khankans teologiske standpunkt og fremfører sit eget som værende den eneste korrekte fortolkning. Dette til trods for, at han ikke er muslim.

Det er et almindeligt fænomen i dansk politik og danske medier, at ikkemuslimer producerer islam, som de mener er mere objektiv og sand end muslimers islam. Jeg har derfor foreslået produktioner af islam blandt ikkemuslimer som et nyt forskningsobjekt inden for islamiske studier (Petersen & Ackfeldt forthcoming; Petersen 2022, 15-17). Det er en vigtig pointe, eftersom magtasymmetrien mellem minoritet og majoritet medfører, at muslimer har yderst vanskeligt ved at definere sig selv og islam. I denne case formår Knuth – grundet hans magtposition – at producere Khankans identitet og definere hendes og alle andre muslimers sharia, mens de muslimske stemmer fortrænges.

Knuths forståelse af sharia er så udbredt blandt politikere, debattører og generelt i den danske offentlighed, at den måske endda kan beskrives som almen viden i befolkningen. Med andre ord er denne forståelse af sharia sand for rigtig mange mennesker. Det vil sige, at når Knuth i Berlinske spørger, “Kan vi give statsstøtte til en kvindelig imam, der promoverer indførslen af sharia i Danmark?”, så er det et meningsfuldt spørgsmål for rigtig mange mennesker, ligesom Debatten-udsendelsen på DR2 om, hvorvidt Khankan er islamist, blev opfattet som meningsfuld og relevant af Deadlines redaktion og formentlig også af programmets seere. Derfor er det nødvendigt at forske i ikkemuslimsk islam.

18 Retsmøderne fandt sted den 25. og 26. maj 2020. Indholdet i dette afsnit er struktureret i forhold til indhold og præsenteres således ikke i kronologisk orden.

Landsretten¹⁸

Dynamikkerne i et retslokale er ganske anderledes end i den offentlige debat. De juridiske specialister i form af dommere og advokater diskuterer på en meget struktureret måde orienteret mod lovtekster og juridiske principper. Advokaterne varetager hver især deres klienters interesser, hvilket blandt andet ses i, at Khaders advokat citerede kendte debattører såsom Jaleh Tavakoli og Helle Merete Brix som støtte for sin vurdering af, at Khankan var islamist, mens Khankans advokat henviser til de to professorer, der på DR2 Deadline vurderede, at hun ikke var islamist. Det vil sige, at for at varetage deres klienters interesser vælger advokaterne kilder på baggrund af deres konklusioner.

Landsretten skulle imidlertid ikke tage stilling til, om Khankan var islamist; den skulle afgøre, om Khader, Knuth og Henriksen måtte kalde hende islamist. Advokaterne for de tre daværende folketingsmedlemmer har til opgave at opnå en frifindelse af deres klienter, hvilket skaber en interessant diskrepans mellem den offentlige debat og retslokalet. Knuth havde eksempelvis i den offentlige debat stået fast på sit standpunkt og sagt, at han ville forsvare det i retten, men hans advokat argumenterede for, at hans udtalelser var dækket af grundlovens § 57, som siger: "For sine ytringer i Folketinget kan intet af dets medlemmer uden Folketingets samtykke drages til ansvar uden for samme." Advokaten tilføjede desuden, at sagen var forældet, eftersom der var gået mere end seks måneder fra Knuths gerning til stævningen. Denne fremgangsmåde står i skærende kontrast til Knuths udmelding om, at han ville stå ved sine ord i retten. Det skal dog bemærkes, at selvom Knuths advokat argumenterede for, at sagen skulle afvises, så fastholdt Knuth sit standpunkt, da han vidnede. Her gentog han blandt andet sin påstand om, at man – uanset hvad Khankan mener – ikke kan skelne mellem sharialovgivning og sharia. Baggrunden for dette standpunkt var på den ene side, at "jeg har erfaring med sharia og er ekspert gennem min erfaring", men også at "det er Naser Khader, der fortalte mig om Khankan ... jeg stoler fuldt ud på ham" – det vil sige en kombination af en selvudnævnelse til ekspert på sharia og en suspendering af dømmekraft ligesom Espersen.

Khankans persona og den persona, Khankan var tillagt som islamist, kolliderede tydeligt i retslokalet. Da Khankan blev afhørt af sin egen advokat, forklarede hun indledningsvis, at der er forskel på sharia i form af en nationalstats lovgivning og den

19 Der er også teologiske standpunkter, som Khankans position ikke er forenelig med, men pointen er her, at Khankans opdeling af sharia kan siges at være normativ i en europæisk kontekst. Normen udfordres af eksempelvis islamister og salafister, som mener, at der kun er én sharia. Således kan Khader, Knuth og Henriksen siges at indtage eller støtte et teologisk standpunkt, når de fremsætter deres påstande om, at der kun er én sharia.

sharia, der ligger til grund for tro, og at det er sidstnævnte, hun mener, er forenelig med danske værdier og demokratiske idealer. Som beskrevet ovenfor er denne udlægning helt i overensstemmelse med både teologiske standpunkter¹⁹ og forskeres skelnen (Hallaq 2009; Petersen & Vinding 2020; Vikør 2005). Herefter fulgte en kort oversigt over den anerkendelse, Khankan har fået for sit arbejde for kvinders rettigheder, og de mange priser, hun har modtaget – heriblandt en Global Hope Award for bekæmpelse af ekstremisme og radikalisering. Med hensyn til sidstnævnte er det interessant at bemærke, at under de afsluttende bemærkninger (replik og duplik) affejede Henriksens advokat den danske og internationale anerkendelse af Khankans arbejde med, at hun er velset blandt politisk korrekte mangfoldighedsprædikanter i Danmark, mens internationale organisationer såsom FN “i nogen grad er styret af mellemøstlige kræfter”.

Under en af pauserne gik jeg frem til anklagebænken for at hilse på Henriksen, som jeg ønskede at interviewe til min ph.d.-afhandling om islamisk feminisme. Henriksen virkede overrasket over emnet og spurgte mig, om sådan et fænomen virkelig eksisterede. Det interessante ved denne situation er, at en af mine nøgleinformanter netop var Khankan, som han kategoriserede som islamist.²⁰ Sådanne situationer er fulde af paradokser, og jeg kan endnu ikke forklare fænomenet, men jeg mener, at svaret skal findes i studiet af ikkemuslimsk islam.

Under Henriksens afhøring protesterede Khankans advokat og sagde, at “Henriksen citerer Koranen og lægger ordene i munden på min klient”. Denne protest afspejler et almindeligt fænomen i den offentlige debat, hvor ikkemuslimer grundet den asymmetriske magtrelation mellem majoritet og minoritet kan producere både muslimers islam og identitet. Henriksen producerer netop – ligesom Khader, Knuth, Espersen, Tavakoli, Brix og mange andre – islamistpersonaen Khankan selv, og det er måske forklaringen på, at han ikke kan få øje på Khankans feministiske aktivisme.

20 Jeg skal for en god ordens skyld bemærke, at forskere såsom Saba Mahmood (2012) og Anabel Inge (2017) har vist, at mange islamister og salafi-muslimer selv opfatter deres religiøse praksis som frigørende.

Afsluttende refleksioner

Retssagen mellem Khankan og Khader, Knuth og Henriksen fortsatte, som var manuskriptet skrevet af Cleese, uden at situationens alvor nogensinde blev punkteret. Det er imidlertid ikke

et usædvanligt fænomen i danske medier. Lignende manuskripter udspiller sig med jævne mellemrum i danske medier, hvor det stadig betragtes som almen viden, at sharia er en barbarisk lov, og at der kun findes én udlægning. Derfor må muslimer, der deltager i den offentlige debat, forholde sig til ikkemuslimers produktion af islamisk ortodoksi og muslimske identitet.

I retten måtte Khankan svare på spørgsmål som fx, om Koranen er fejlfri og perfekt, og svaret "ja" blev af forsvarsadvokaterne tolket, som at hun bekræfter Khaders, Knuths og Henriksens ikkemuslimske islamisk-teologiske standpunkt. Ligeledes måtte hun forholde sig til Khaders påstand om, at der kun er én sharia, og at man ikke kan vælge dele af sharia til og fra – eller sharia a la carte, som han udtrykte det. Igen og igen spurgte Khaders, Knuths og Henriksens advokater Khankan, om hun kunne forstå, hvorfor offentligheden bliver forvirret, når hun taler om sharia, hvilket Khankan konsekvent svarede nej til. Det vil sige, at hun – ligesom mange andre muslimer – blev stillet til regnskab for doktriner inden for ikkemuslimsk islam og den måde, hvorpå hun er blevet portrætteret af journalister, debattører og politikere.

Jeg mener, at ikkemuslimsk islam er et overset og negligeret forskningsområde, og at der er brug for en teoretisering og empirisk udforskning af fænomenet (Petersen & Ackfeldt forthcoming; Petersen 2022, 15-17). Ligeledes kan det være en strategisk god beslutning for journalister – ligesom Kjersgaard i det ovenstående interview med Knuth – at lave en tydeligere skelnen mellem muslimers identitet og den identitet, de tillægges af ikke-muslimer, og mellem muslimsk islam og ikkemuslimsk islam.

Khankan tabte både retssagen i landsretten og i højesteret. Det er vigtigt for mig at understrege, at dette essay ikke er en kommentar til domstolens håndtering af retssagen.

Litteratur

- Baatrup, Kasper & Kristoffer Ø. Kristensen. 2017. "Folkeoplysning eller forførelse? Naser Khader i ny sag om plagiat". I *Jyllands-Posten*, 6. maj.
- Bowen, John R. 2016. *On British Islam: Religion, Law, and Everyday Practice in Shari'a Councils*. Princeton: Princeton University Press.
- Bramming, Pernille. 2002. "GYS". I *Weekendavisen*, 4. oktober.
- Giese, Ditte. 2016. "Opgør med Islams Patriarkat". I *Politiken*, 11. februar, 2. sektion.
- Grøndahl, Malene & Carsten Fenger-Grøn. 2002. "Det sprængfarlige s-ord". I *Information*, 24. september.
- Hallaq, Wael B. 2009. *Sharia: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge

- University Press.
- Hammer, Juliane. 2012. *American Muslim Women, Religious Authority, and Activism: More Than a Prayer*. Austin: University of Texas Press.
- Hansen, Christian. 2018. "Kvindelig Imam Beskyldt for at Forsvare Piskeslag: Nu Hylder Hun Kendt Homo-par". I *B.T.*, 11. september.
- Henriksen, Martin. 2016. "Nye Borgerliges Naive Tilgang Risikerer at Svække Kampen mod Islamismen." I *Fyns Amts Avis*, 14. september.
- Henriksen, Morten. 2001. "Menneskerettigheder Rykker på Gaden". I *Politiken*, 11. august, sektion 1.
- Inge, Anabel. 2017. *The Making of a Salafi Muslim Woman*. New York: Oxford University Press.
- Jensen, Pernille Friis. 2019. "Om Moskées og Medborgerskab: Moskées Rolle for Aktivt medborgerskab som Oplevet af Muslimske Kvinder i Danmark". I *Tidsskrift for Islamforskning* 13(2): 9-37.
- Jensen, Uwe Max. 2017. "I Har Gjort Domkirken til en Røverkule." I *Jyllands-Posten*, 3. marts.
- Khader, Naser. 2001. "Hurra for kritiske muslimer". I *Ekstra Bladet*, 25. august.
- . 2002a. "Sprængfarlig Uvidenhed". I *Information*, 25. september.
- . 2002b. "Vi Er imod Sharia-Lovgivning". I *Weekendavisen*, 11. oktober.
- Khader, Naser & Hanna Michal Ziadeh. 2002. "Sharia". I *Politiken*, 3. oktober.
- Khankan, Sherin. 2002a. *Islamisk aktivisme i Syrien: Den islamiske vækkelse i Abu Nur Moskeen i Damaskus belyst gennem stormuftien af Syrien Sheikh Ahmad Kuftaros prædikener samt dens kvindelige deltageres udlægninger*. Speciale på Københavns Universitet.
- . 2002b. "Kvindelige Imamer Ønskes". I *Kristeligt Dagblad*, 14. januar.
- . 2006. *Islam og Forsoning – En Offentlig Sag*. København: Lindhart og Ringhof.
- . 2011. "Gud Skal Ikke Lukkes Inde i Folkekirken". I *Information*, 22. december.
- . 2015. "Vi Har Brug for Kvindelige Imamer". I *Politiken*, 5. marts.
- Lane, Oliver & Chris Tomlinson. 2016. "Denmark Will Build Secret Women's Only Mosques To Protect Worshippers From Radical Islamists". I *Breitbart*, 13. februar.
- Mahmood, Saba. 2012. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Nissen, Camilla Winther. 2017. "Spiller Sherin Khankan Blot for Galleriet?" I *Berlingske*, 21. december.
- Otterbeck, Jonas. 2010. *Samtidsislam: Unga Muslimer i Malmö och Köpenhamn*. Stockholm: Carlssons Bokförlag.
- . 2014. "Ritualization among Young Adult Muslims in Malmö and Copenhagen". I *Ethnic and Racial Studies* 34(7): 1168-85.
- . 2016. "Experiencing Islam: Narratives about Faith by Young Adult Muslims in Malmö and Copenhagen". In Nathal M. Dessing, Nadia Jeldtoft, Jørgen S. Nielsen & Linda Woodhead (eds.): *Everyday lived Islam in Europe*. London: Routledge.
- Petersen, Jesper. 2018a. "Højrefløjens Sludder Ødelægger den Vigtige Debat om Islam". *Politiken*, 15. oktober.
- . 2018b. "Islamistteologen fra Dansk Folkeparti". *Jyllands-Posten*, 5. oktober.
- . 2019a. "Media and the Female Imam". I *Religions* 10(3): 159-172.
- . 2019b. "Pop-up Mosques, Social Media Adhan, and the Making of Female and lgbtq-Inclusive Imams". I *Journal of Muslims in Europe* 8(2): 178-196.
- . 2019c. "Sharia Er Ikke en Lovtekst fra Middelalderen". I *Berlingske*, 15. marts.
- . 2021. "Som ph.d.-studerende lærte jeg hurtigt, at det kunne have store konsekvenser, hvis min forskning kom frem til de forkerte resultater". I *Politiken*, 14. juni.
- . 2022. *The Making of a Mosque with Female Imams: Serendipities in the Production of Danish Islams*. Leiden: Brill.
- Petersen, Jesper & Anders Ackfeldt. Forthcoming. "The case for studying non-Muslim Islams". I *Theory and method in the study of religion*.
- Petersen, Jesper & Niels Valdemar Vinding. 2020. *Sharia og Samfund: Islamisk Ret, Etik og Praksis i Danmark*. Frederiksberg: Forlaget Samfundslitteratur.
- Ritzau. 2011. "Professor: Sharia og Demokrati Kan Forenes". I *Ritzaus Bureau*, 26. oktober.
- Rohde, Thomas Søgaard & Martin Borre. 2019. "Marcus Knuths Strid med Kvindelig Imam Bunder i Det, Han Oplevede i Afghanistan". I *Berlingske*, 6. marts.
- Schmidt, Garbi. 2007. *Muslim i Danmark – Muslim i Verden: En Analyse af Muslimske Ungdomsforeninger og Muslimske Identitet i Årene op til Muhammad-Krisen*. Uppsala: Swedish Science Press.
- Sennels, Nicolai. 2016. "Pisk og Sharia: Så ekstrem er den kvindelige imam Sherin Khankan." I *Ekstra Bladet* –

- Nationen*, 3. september.
- Sørensen, Allan. 2003. "Amina Lawal Undgår Stening". I *Kristeligt Dagblad*, 26. september.
- Tavakoli, Jaleh. 2017. "Vesten Bliver Angrebet af Islamisk Terror, og Vi Betaler Penge for Muslimers Udenomssnak." I *Jyllands-Posten* – Blog, 2. oktober.
- Thobo-Carlsen, Jesper. 2002. "Kha-der Beklager Sharia-Kompromis". I *Berlingske*, 27. september.
- Udlændige-, Integrations- og Boligministeriet. 2016. «Tal og fakta på udlændigeområdet 2015. (https://www.nyidanmark.dk/-/media/Files/US/Tal-og-statistik/Tal-og-fakta/tal_og_fakta_2015.pdf?la=da&hash=3E56FFB1E986E1CBB3936704DC61A4-68C1E3F1D) (besøgt 9. august 2022).
- Vikør, Knut S. 2005. *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*. London: Hurst & Company.

Hvorfor læse klassikerne?

Anmeldelse af Claus A. Andersens *Falsafa. Ibn Rushd, filosofien og islam* (Forlaget Vandkunsten, 2022)

”Derfor læser vi klassisk litteratur” (“Lihada naqr’a al-’adab al-klasiki”, 2020) er – med slet skjult reference til Italo Calvinos “Why read the classics?” (1986) – overskriften på et essay af den marokkanske professor og litteraturkritiker Abdelfattah Kilito. Her sætter Kilito fokus på det mærkværdige faktum, at vi, på trods af at vi sjældent læser klassikerne, opfører os, som om vi har læst dem, og med overbevisning udlægger deres betydning.

Vi kender klassikerne fra uddrag i tekstbøger, som læses i klasseværelset. Klassikere rejser på tværs af sprog. Vi kender deres oversættere. De rejser på tværs af tid og kan være svære at afkode. Vi kender derfor deres kommentatorer. Vi forstår den klassiske litteratur i lyset af det, der kommer efter, i sidste ende vores egen tid. Vi spejler os i den, reagerer imod den, og vores læsninger afslører derfor også vores egen position og historie.

Så hvordan kan vi læse en arabisk filosof som Ibn Rushd i dag? For Kilito er den største respekt, vi kan vise vores forfædre og formødre, ikke at glemme dem. Vi skal samtale med dem, men gøre det med respekt for den rejse, deres værker har taget på tværs af tid, sprog og kulturer, og som de ikke længere kan løsrives fra.

Vi kender i dag Ibn Rushd (1126-1198) som filosof, retslærd og læge, som den store Aristoteles-kommentator, rationalisten, som blev glemt i den arabiske verden, men som fik enorm betydning for den latinske skolastik. I den europæiske idehistorie er han dog ofte blevet reduceret til en, der blot forbandt skolastikken med antikken, mens hans rationalisme i det 20. århundredes arabiske tænkning er blevet fremhævet som en mulig vej til en revitalisering af den arabiske filosofi og religionskritik, bl.a. af den marokkanske filosof Mohamed Abed al-Jabri i trebindsværket *Kritik af den arabiske fornuft* (*Naqd al-’aql al-’arabi*, 1984, 1986, 1990). Ibn Rushd lægger i dag navn til priser, bl.a.

The Ibn Rushd Fund for Freedom of Thought, og han hyldes som en modig fritænder, et eksempel til efterfølgelse.

Men hvem var Ibn Rushd, og hvad kan vi lære af at læse hans værker i dag?

Ligesom den antikke græske litteratur blev kendt af latinske skolastikere via arabiske oversættelser ledsaget af en arabisk kommentartradition, har receptionen af Ibn Rushd i den latinske skolastik ikke været uden betydning for, hvordan Ibn Rushd læses i den arabiske verden i dag, og nogle af hans værker har vi i dag kun overleveret via latinske oversættelser.

Claus A. Andersens adgang til Ibn Rushd og hans samtid er først og fremmest via latinske oversættelser, men også tyske, engelske og danske. Det er selvfølgelig ikke uden betydning, at arabiske primærkilder og den arabiske reception af Ibn Rushd ikke er med. Men vores idehistorie lever som sagt i høj grad gennem oversættelser og kommentartraditioner, og hvert perspektiv har derfor sin værdi. Som Andersen rigtigt pointerer, er det ikke mange forundt at beherske alle de sprog, som er en del af vores idehistorie. Andersens udlægning af Ibn Rushd skal derfor ikke stå alene, men han leverer i *Falsafa. Ibn Rushd, filosofien og islam* en tekstnær analyse og grundig kontekstualisering af Ibn Rushds liv og værk, som er til at blive klog af.

En farlig tænder?

Falsafa. Ibn Rushd, filosofien og islam er et forsøg på at læse den europæiske og den arabiske filosofihistorie som nogle, der griber ind i hinanden, og hvor religiøse doktriner, filosofiske teorier og politiske ideologier konfronteres, diskuteres og påvirkes af hinanden. Filosofihistorien er i høj grad en polemikhistorie – en historie om teser, antiteser og synteser. Men er det snarere den righoldige debat end de skarpskårne positioner, vi kan lære noget af?

Var Ibn Rushd den modige antitese til al-Ghazalis (1058-1111) filosofikritik? Hvordan var hans relation til al-Farabi (870-950) og Ibn Sina (980-1037), de filosoffer, som al-Ghazali særligt kritiserede? Var han kætter og provokatør uden respekt for religiøse dogmer? Og hvordan forholdt almohadekalifatet sig til filosofiske studier af forholdet mellem tro og videnskab? Det er nogle af de store spørgsmål, som *Falsafa. Ibn Rushd, filosofien og islam* forsøger at give svar på.

Fremstillingen af Ibn Rushd som en modig fritæinker skal ses i lyset af den katolske kirkes femte Laterankoncil under Leo 10., som i 1513 forbød læren om det overindividuelle intellekt (som udelukker den individuelle sjæls udødelighed), og Leo 10.'s pavelige bulle, som fordømte læren om verdens evighed (som udelukker skaberguden) og læren om den dobbelte sandhed (at der skulle være en sandhed for filosoferne og en anden for teologerne). Fordømmelserne vidner om Ibn Rushds store betydning for det kristne Europas intellektuelle kultur og for den skolastiske universitetsfilosofi i den sene middelalder og renæssance. Men den giver samtidig et meget ensidigt billede af ham som kompromisløs aristoteliker og filosofisk provokatør uden respekt for sit samfunds religiøse dogmer.

Det er gennem en analyse af særligt Ibn Rushds fatwa *Den afgørende afhandling eller bestemmelsen af forholdet mellem den religiøse lov og filosofien (Kitab al-maqal wa taqrir ma bayn al-shari'ah wa al-hikmah min al-ittisal)*, hvor vi møder Ibn Rushd som både aristotelisk filosof og retslærd i almohadernes Córdoba, at Andersen forsøger at nuancere forståelsen af Ibn Rushd som en farlig tænker. Som vi skal se i det følgende, er der en række paralleller mellem på den ene side al-Ghazalis filosofikritik og Ibn Rushds gendrivelse heraf og på den anden striden mellem den katolske kirke og den aristoteliske universitetsfilosofi i Europa.

Almohaderne, filosofien og magten

Ibn Rushd levede under almohadecalifatet, som herskede i Andalusien og Nordvestafrika ca. 1130-1269. Almohadecalifatet blev grundlagt af den karismatiske politisk-religiøse leder Ibn Tumart (død 1130), hvis religiøse vækkelsesprojekt og rigoristiske religionsopfattelse var baseret på forestillingen om Guds enhed (*tawhid*, heraf *al-muwahhidun*, enhedsbekenderne, på dansk almohaderne), og på, at mennesket ad fornuftens vej kan indse både Guds eksistens og hans enhed.

Om almohadecalifatet var et godt miljø for filosofiske studier, er der ikke et entydigt svar på, ligesom Ibn Rushds forhold til samfundets magtelite var ambivalent. Vi ved, at al-Ghazali var almohadernes yndlingstænker, at Ibn Rushd tilhørte eliten, langt hen ad vejen stod ved samfundets religiøse dogmer og det meste af tiden nød kaliffernes gunst. Ibn Rushd er derfor ikke

den diametrale modsætning til al-Ghazali. Han knyttede an til al-Ghazalis tænkning, kommenterede hans værker, men endte med at være uenig med ham på en række væsentlige punkter omkring forholdet mellem tro og videnskab.

Ibn Rushd stammede fra en familie af retslærde. Han studerede islamisk ret (*fiqh*), medicin og i et vist omfang filosofi. Mens vi kender navnene på hans *fiqh*-lærere og hans lærere i medicin, ved vi næsten ingenting om omstændighederne for hans filosofistudier. Formentlig er han blevet introduceret til filosofien via sine medicinstudier. Han mente i hvert fald – ligesom den senantikke græske læge Galen – at der var en indre sammenhæng mellem lægevidenskaben og filosofien, og at filosofien, forstået som metodisk sandhedssøgen, var en nødvendig forudsætning for lægevidenskaben. Ibn Rushd havde derudover en relation til den ældre filosof Ibn Tufayl (død 1185), men der har snarere været tale om et mentorforhold end et lærer-elev-forhold.

Ibn Rushd gik i sin fars og sin farfars fodspor, og efter at have været dommer (*qadi*) i Sevilla fra og med 1169 beklædte han fra 1180 og frem dommerembedet i Córdoba, det vigtigste i Andalusien. I 1182 nåede han endnu længere op i magthierarkiet, da han som efterfølger til Ibn Tufayl blev udnævnt som livlæge for kaliffen Abu Ya'qub Yusuf frem til dennes død i 1184.

Den vidende og filosofiinteresserede kalif blev formentlig årsagen til, at Ibn Rushd skrev sine Aristoteles-kommentarer. Abu Ya'qub Yusuf ønskede efter sigende Aristoteles udlagt, da han selv havde svært ved at læse teksterne. Oprindeligt spurgte kaliffen Ibn Tufayl, men da denne takkede nej pga. sin høje alder og andre gøremål, påtog Ibn Rushd sig opgaven.

Efter Abu Ya'qub Yusufs død kom Ibn Rushd i vanskeligheder. I 1197 blev han i en prædiken i moskeen i Córdoba og i en række smædedigte beskyldt for ikke at være virkelig religiøs, og samme år udstedte kaliffen Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur et dekret, som forbød filosofiske studier i almohadecalifatet. Ibn Rushd blev forvist til Lucena (i nærheden af Córdoba) for snart efter at blive benådet af kaliffen. Et år senere, i 1198, døde han i Marrakesh.

De fordømte teser

Sammentænkningen af tro og videnskab har, som Andersen grundigt redegør for, været et omstridt spørgsmål, ikke kun

under almohaderne, men også i det kristne Europa og under abbasiderne i Øst.

På Ibn Rushds tid var Bagdad et intellektuelt og kulturelt centrum og havde været det, siden abbasiderne, som kom til magten i 749, grundlagde Bagdad som kalifatets nye hovedstad i 762. Bagdad blev rammen om en blomstrende lærdomskultur, hvor græske værker i stor stil blev oversat til arabisk, og som lærde strømmede til for at studere alt fra teologi og filosofi til medicin, botanik, astrologi og alkymi.

Det var i den islamiske guldalders Bagdad, at al-Ghazali skrev sin filosofikritik, *Filosoffernes inkohærens* (*Tahafut al-falasifa*), og fordømte tre teser som kætterske: 1) at verden er evig og altså ikke skabt, 2) at Gud ikke erkender alle enkelte ting, og 3) at den legemlige genopstandelse er umulig. For al-Ghazali var det ikke filosofien bredt set, der var problemet, men at filosofferne ikke var tro mod egne metodiske idealer, når det kom til metafysikken.

Al-Ghazalis kritik var særligt rettet mod de tidligere filosoffer, al-Farabi og Ibn Sina. I den arabiske filosofiske tradition kaldes al-Farabi "den anden læremester", dvs. den vigtigste filosof efter Aristoteles, "den første læremester". Al-Farabi var ekspert i græsk filosofi, særligt Platon og Aristoteles, og kommenterede dem grundigt i flere værker. Hans politiske filosofi var tæt knyttet til metafysikken, og han kombinerede Platons tanke om, at kongerne skal blive filosoffer eller filosofferne konger, med muslimernes forestilling om, at det bedste samfund må ledes eller i det mindste indrettes af en sand profet. For at indrette den retskafne bystat (*al-Madinah al-fadilah*, titlen på et af al-Farabis værker) er der behov for et religiøst-politisk forbillede, som er i besiddelse af filosofisk visdom.

Denne sammentænkning af filosofi og islam videreudvikledes især af Ibn Sina og hans syntese af Platon, Aristoteles og sufismen. Ibn Sina tog fat, hvor al-Farabi slap, og rettede bl.a. sin opmærksomhed mod "væren" og forskellen mellem væsen og eksistens, mellem Gud og hele skabningen, som blev hjørnestenen i hans metafysik. For Ibn Sina er Gud som den første årsag den eneste, der eksisterer med nødvendighed. At vi må skelne mellem tings væsen og væren, ledte Ibn Sina til konklusionen, at verden er evig, da det "at være", som Gud er årsag til, blot er en egenskab ved væsenet. For Ibn Sina var den filosofiske begribelse af den første årsag dog kun begyndelsen. Det er først i sufiernes mystiske oplevelse af det guddommelige, at frigørelsen fra det legemlige kan finde sted og sand lykke opnås.

For al-Ghazali giver filosofien – herunder logikken, matematikken og naturvidenskaben – mange sande erkendelser. Problemet opstår, når filosoferne hævder at have endegyldig viden om guddommelige ting. Inkohærensens består således i, at filosoferne ikke overholder egne metodiske idealer, mens kætteriet består i, at de modsiger det åbenbarede budskab på centrale punkter. Ikke ulig Ibn Sina pegede han derfor på, at det sandhedssøgende menneske må vende sig mod sufiernes mystiske erkendelse af det guddommelige.

At være ægte menneske er at være filosof

Ibn Rushds ensidige beskæftigelse med Aristoteles kan sammenlignet med al-Farabi og Ibn Sina forekomme noget reaktionær, modsat hvordan han ofte fremstilles i dag. Grundtonen i hans gendrivelse af al-Ghazalis filosofikritik er elitær, her ligner han til gengæld både al-Farabi og Ibn Sina. Selve forudsætningen for hans sammentænkning af islam og filosofi er, at filosofien er for de få.

For Ibn Rushd er der ikke en modsætning mellem filosofien og det åbenbarede budskab, men mens den brede befolkning må holde sig til den hellige teksts ordlyd, er det den filosofiske elites pligt at fortolke teksten. Den højeste og sikreste viden opnås gennem logisk ræsonnement, og der hvor åbenbaringen tilsyneladende modsiger filosofien, må førstnævnte fortolkes, så den stemmer med filosofiens logiske slutninger.

Afgørende er dog, at Ibn Rushd ikke mente, at filosofien kunne formidles til den brede befolkning, da det ville forvirre dem og forstyrre samfundsordenen. Han ville formentlig ikke have været uenig med koncilsteologerne i, at de tre teser ikke bør udbredes, om end han modsat dem mente, at de var sande.

Ibn Rushd stod i stor gæld til al-Farabis politiske filosofi, men han adskilte politik og metafysik. For ham handlede religion om politik, mens metafysikken var en filosofisk disciplin. Religionens primære fokus er det fælles gode, men alle religioner har, ifølge Ibn Rushd, plads til filosofisk sandhedssøgen for de få.

Og hvad skal vi så mene om det? Hvorfor læse en klassiker som Ibn Rushd i dag? Andersen er – via Salman Rushdies roman *To år, otte måneder og 28 nætter* (2015) og fatwaen imod ham i 1989 – forsigtigt diskuterende. Striden mellem al-Ghaza-

li og Ibn Rushd er blot et kapitel i fordømmelsernes lange historie. Hvem er videnskaben for? Hvad skal man passe på med at udtale sig om offentligt? Med *Falsafa. Ibn Rushd, filosofien og islam* viser Andersen, hvordan debatten om forholdet mellem religion og videnskab, mellem religion og samfundsindretning samt mellem selvcensur og ytringsfrihed er en, vi har til fælles med både den klassiske arabiske filosofi og den latinske skolastik, og han viser overbevisende, hvordan en tur tilbage i historien kan kaste lys over vores samtid.