

TOTEM

Tidsskrift ved Religionsvidenskab,
Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet
Nummer 39, forår 2017
© TOTEM og forfatterne, 2017

Speciale

At balancere gud og fædreland – Om Danmarks nye muslimske intellektuelle

Af stud. mag. Malik Christian Reimer Larsen



At balancere gud og fædreland

Et religionsvidenskabeligt speciale om Danmarks nye muslimske intellektuelle og betydningen af samfundsviden hos muslimske autoriteter.

Speciale af: Malik Christian Reimer Larsen

Vejleder: Lene Kühle

På: Religionsvidenskab, Aarhus Universitet

Afleveret: 2. januar 2017

Indhold

Abstract	5
1. Indledning	6
2. Problemformulering	8
3. Tidligere forskning om muslimer i Danmark	8
4. Teoriapparat	9
4.1 Ulrich Beck om religiøs individualisering	9
4.2 Peter Burke om kulturel hybriditet	10
4.3 Pierre Bourdieu om felter og kapital	11
4.4 Talal Asad om islam som en diskursiv tradition	13
5. Konteksten – muslimer i Vesten og i Danmark	15
5.1 Destabiliseringen af islamisk autoritet og imamens nye rolle	15
5.2 Den første generation af muslimer i Danmark	16
5.3 De efterfølgende generationer af muslimer i Danmark	16
5.4 Den stigende individualisering og demokratisering af islamisk autoritet	18
5.5 Religiøs rådgivning (iftā') og processen bag	20
5.6 Islamiske strømninger i moderniteten	22
6. De nye muslimske intellektuelle	26
7. Metode	27
7.1 Udformningen af en idealtipe	27
7.2 Udvælgelsen af informanter	28
7.3 Indsamlingen af empiri	29
8. Informanterne om forældregenerationen og det etablerede muslimske miljø	30
8.1 Det splittede og inkompetente muslimske miljø	30
8.2 Kritikken af forældregenerationen og imamerne	32
8.3 Informanternes egen tilgang	34
8.4 Systematiseringen af det muslimske miljø	35
9. Er informanterne Danmarks nye muslimske intellektuelle?	37

9.1 Hvem er informanterne?	37
9.2 De to islamiske akademier	39
9.3 Vigtigheden af samfundsviden i forbindelse med religiøs vejledning	40
9.4 Informanterne som vestlige akademikere	42
9.5 Informanterne som islamiske akademikere	43
9.6 Informanterne som brobyggere	46
9.7 Informanterne som pragmatikere	49
9.8 Informanterne som pionerer	51
9.9 Opsamling og typologisering af informanterne	53
10. Hvordan forstår vi bedst Danmarks nye muslimske intellektuelle?	56
10.1 Informanterne fra Asads perspektiv – dynamisk og konservativ?	57
10.2 Informanterne fra Bourdieus perspektiv – hvad kan vi sige om autoritet?	59
10.3 Informanterne fra Becks perspektiv – individualisering eller institutionalisering?	65
10.4 Informanterne fra Burkes perspektiv – konservative eller hybrider?	69
10.5 Hvor stor en strømning repræsenterer informanterne?	72
10.6 Opsamling	74
11. Retrospektive overvejelser	75
12. Konklusion	76
13. Litteraturliste	78
13.1 Teori	78
13.2 Empiri	83
14. Bilag	86
14.1 Interviewguide om samfundsviden	86
14.2 Interviewguide om de islamiske akademier	88
14.3 Femimam Akademiets seminarække	89

Abstract

The aspiration of the following Masters thesis has been twofold in its character. First, I have tried to describe a relatively new phenomenon in a Danish context – namely what in academic literature has been labelled “the new Muslim intellectuals”. These types of Muslims are characterized by their insight into both the traditional Islamic and modern Western academies, which they use for “bridge-building” between the two. My description has focused particularly on which role societal knowledge, i.e. language skills and insight into cultural norms and national legislations, plays in the constitution of an Islamic authority according to the informants. Second, I have used this description to place these in the broader Islamic field in Denmark, as to explain how we ought to understand them as actors within this context. My analysis and conclusions are primarily based on qualitative interviews with six Muslim intellectuals from Copenhagen.

As to the results, the informants not only met my expectations in terms of deeming societal knowledge important, they exceeded them as well in stating, that societal knowledge is such a crucial element of an Islamic authority that classical Islamic knowledge is of no value if it is not related to contextual knowledge. At the same time though, they greatly emphasize the importance of classical Islamic knowledge about interpretation techniques and precedent. Through different theoretical perspectives provided by Talal Asad, Pierre Bourdieu, Ulrich Beck and Peter Burke, I then conclude, that the informants are to be understood as both conservators and developers of the Islamic tradition. In terms of their accentuation of classical Islamic knowledge they stress the importance in protecting the interpretive foundation accumulated throughout the Islamic history, and this is exactly what they criticize younger generations of Muslims in Denmark as well as Salafi groups to violate. On the other hand, they position themselves from the older generations of Muslims, whom they accuse of overlooking the crucial role of societal knowledge through their use of imported imams. At the end, we have a phenomenon that is both conservative and dynamic in its perception of Islam – and in a very intellectual and systematic way, try to combine their religious and national identities.

At balancere gud og fædreland

Om Danmarks nye muslimske intellektuelle og betydningen af samfundsviden hos muslimske autoriteter

Den der dobbelthed mellem virkelighed og tro, hvor man prøver at forbinde de to. Det er jo det, der er kunsten for imamer i dag. Det er netop, hvordan man forbliver tro mod troen samtidig med, at man også er tro mod samfundet (Baig, 5).

- Naveed Baig, hospitalsimam på Rigshospitalet

1. Indledning

Selv i et af verdens mindst religiøse lande som Danmark bliver ”Gud” og ”fædreland” stadig nævnt og udlevet som dele af det samme hele. Dronningen afslutter altid sine nytårstaler med ”Gud bevare Danmark” og landets forhenværende Venstre-regering proklamerede – formentligt både deskriptivt og normativt – i sit regeringsgrundlag fra 2015, at ”Danmark er et kristent land” (Regeringen 2015, 29). Vi har en *folkekirke*, der understøttes både økonomisk og uddannelsesmæssigt. Vores folkeskole gør plads i sit skema til, at titusindvis af teenagere hvert år lader sig konfirmere og vores kalender følger kirkeåret med kristne helligdage. Kristne og kulturkristne danskere lever således et komfortabelt liv, når det kommer til forholdet mellem en religiøs og national identitet. For det stigende antal af danske muslimer er der imidlertid ikke den samme selvfølgelighed i forbindelsen mellem deres personlige muslimske identitet og deres kollektive danske identitet. Faktisk har en stor del af den offentlige debat de sidste 20 år netop handlet om, hvordan de to identiteter udfordrer hinanden og der har også lydt intern kritik i det muslimske miljø, hvor religiøse autoriteter er blevet beskyldt for ikke at magte en synkronisering af de to. En uproblematisk balance mellem *den muslimske gud* og *det danske fædreland* synes altså ikke at komme af sig selv, men kræver en aktiv fortolkningsproces fra individer med et indgående kendskab til begge.

Imam-rollen har i forbindelse med denne fortolkningsproces med rette modtaget megen opmærksomhed fra såvel medier og politikere som islamforskere, da imamen er den mest udbredte muslimske autoritet i Europa (Liengaard 2007, 55). Spørgsmålet er imidlertid, om vi ikke med det skarpe fokus på imamen, risikerer at overse andre privilegerede stemmer i det muslimske miljø. Tidligere dansk forskning har for eksempel vist, at unge danske muslimer har kritiseret imamerne for at beherske det danske sprog for dårligt og mangle indsigt i, hvilke problemstillinger unge muslimer møder i det danske samfund i dag (Johansen 2002, 89). At samfundsviden dermed bliver en kvalifikation ud fra hvilken religiøse autoriteter også bedømmes, har dermed givet grobund for nye typer af muslimske autoriteter, der behersker denne ressource bedre end imamerne. Sociologen Frank Peter har beskrevet udviklingen således:

The [Islamic] field's relative autonomy has been weakened through the devalorization of the scholarly tradition and the [Islamic] field's boundaries in relation to other fields have become more permeable. For this reason, the convertibility of capitals originating in other fields (such as in cultural and scientific fields) in the religious field has become easier and increased, enabling a more heterogeneous group of people to speak in the name of Islam (Peter 2006, 721).

Én af disse nye typer af autoriteter har i et stykke tid floreret i den akademiske litteratur under betegnelsen ”de nye muslimske intellektuelle”. De beskrives ofte som en slags kulturelle hybrider, der både er formede af den vestlige akademiske verden og den islamiske tradition. De fastholder – ofte som deltagere i den offentlige debat – en udpræget muslimsk identitet samtidig med, at de opfatter sig som fuldt ud franske, britiske eller danske. Den offentlige debat i Danmark har som oftest kun opereret med to kategorier af muslimer – moderate og fundamentalistiske (Johansen 2002, 16) – men disse nye intellektuelle passer dårligt ind i sådanne.

Jeg har i forbindelse med dette speciale foretaget interview med seks danske muslimer, der kan siges at repræsentere denne nye type af muslimsk autoritet. Med udgangspunkt i den tidligere forskning i unge danske muslimer, har jeg undersøgt, hvilken betydning samfundsviden – forstået som danske sprogkunderskab, og indsigt i de danske sociale normer og love – spiller for disse nye muslimske intellektuelle. Hvilke evner har de, hvordan bruger de dem og hvad er det, de formår, som andre muslimske autoriteter ikke har formået? Jeg vil benytte mig af Ulrich Becks teori om

modernitetens individualisering, Peter Burkes indsigter om kulturel hybriditet, Pierre Bourdieus begreber om felt og kapital og Talal Asads idé om islam som en diskursiv tradition til fra fire forskellige vinkler at gøre os klogere på det her spændende nye fænomen, som Danmarks nye muslimske intellektuelle er.

2. Problemformulering

I forlængelse af den forudgående indledning formuleres følgende problemformulering:

Gennem en analyse af betydningen af samfundsviden hos seks danske muslimske autoriteter beskrives fænomenet ”de nye muslimske intellektuelle”, inden det ved udvalgte begreber af Ulrich Beck, Peter Burke, Pierre Bourdieu og Talal Asad diskuteres, hvordan denne nye type af muslimske autoriteter skal forstås som aktører i det bredere danske muslimske miljø.

3. Tidligere forskning om muslimer i Danmark

Studiet af islam og muslimer i Danmark og resten af Europa er langt fra nyt, så hvorfor overhovedet afsætte endnu et speciale til det? For det første, fordi forskningen langt fra har været omkring alle emner i bare en skandinavisk kontekst (Schmidt & Otterbeck 2014, 417) og for det andet, fordi de større undersøgelser, der allerede er udført om autoritet og fortolkningen af islam i Danmark, efterhånden har et årti eller mere på bagen (Johansen 2002, Kühle 2006, Schmidt 2007, Liengaard 2007), mens udviklingen i det muslimske miljø selvfølgelig fortsætter. Der er altså behov for nye målinger for at vide, hvordan tingene forholder sig i dag. Desuden har den tidligere forskning måske nok berørt emnet om betydningen af samfundsviden for muslimske autoriteter imellem andre emner, men jeg gør det her til mit hovedfokus.

I deres bidrag til antologien *The Oxford Handbook of European Islam* fra 2014 identificerer sociologerne Garbi Schmidt og Jonas Otterbeck en række forskellige vinkler i den skandinaviske islamforskning. Der har således for eksempel været undersøgelser af islamiske institutioner og deres interaktion med majoritetssamfundet, islamofobi og portrættering af islam i medierne, samt radikaliserings (Schmidt & Otterbeck 2014, 412-414). Andre har undersøgt fortolkningen af islam hos religiøse autoriteter (Liengaard 2007; Klausen 2005) eller islamforståelser og identitetsskabelse blandt unge danske muslimer (Johansen 2002; Schmidt 2007), mens et af de mindre

udviklede aspekter af den skandinaviske islamforskning er spørgsmålet om mødet mellem statslig og religiøs civilret – for eksempel ægteskab, skilsmisse, arv og økonomi (Schmidt & Otterbeck 2014, 412-413; Mehdi 2003).

Jeg lægger mig med dette speciale især i forlængelse af Liengaards, Johansens og Schmidts undersøgelser af islam- og autoritetsforståelser blandt nyere generationer af danske muslimer samtidig med at bidrage en smule til den akademiske viden om mødet mellem national og religiøs jura, da mange af de problematikker, som mine informanter arbejder med, ligger i dette spændfelt. I afsnit 5 vil jeg redegøre for en række af de mest centrale pointer i den tidligere forskning, da sådanne er interessante at sammenholde med min egen dataindsamling senere i specialet. Inden da ønsker jeg dog at få de teoretiske begreber på plads, så vi fra begyndelsen kan drage nytte af det vokabular, som de stiller til rådighed.

4. Teoriapparat

4.1 Ulrich Beck om religiøs individualisering

Mange af nutidens største sociologer har skrevet om den stigende individualisering ved overgangen fra en første type af modernitet til en efterfølgende. Tyske Ulrich Beck er blandt disse, men forholder sig derudover i sin bog *A God of One's Own* til, hvordan modernitetens generelle udviklingstendenser også har påvirket religiøsiteten.

I Becks overordnede samfundsteori fortæller han os, at vi siden 1960'erne har bevæget os fra en simpel til en reflektiv modernitet (Beck *et al.* 2003, 2). Udviklingen har fundamentalt udfordret de mest grundlæggende institutioner i den simple modernitet som kernefamilien, kønnenes arbejdsfordeling, sociale klasser og nationalstaten (ibid., 4-5). Opgøret med disse tidligere faste holdepunkter i forståelsen af tilværelsen resulterer blandt andet i en radikaliseret form for *individualisering*, som Beck definerer som en selvstændig og reflektiv stillingtagen til eget liv: "Individuals must then, free of these structures, reflexively construct their own biographies" (Beck 1992, 3). Individualiseringen hænger desuden ofte sammen med en *aftraditionalisering*, hvor selve betydningen af traditioner ikke formindskes, men indholdet og sammensætningen gentænkes og skal legitimeres som resultater af en personlig og reflektiv proces (Beck & Beck-Gernsheim 2002, 25-26).

Religionens domæne undslipper naturligvis ikke disse generelle udviklinger. Derfor taler Beck også om individualisering, kosmopolitisering og aftraditiona-

lisering af religiøse forestillinger og praksisser: "(...) the age of individualization is also the age of do-it-yourself religions" (Beck 2010, 49). I stedet for færdigstrikkede pakker, handler den religiøse forbruger eklektisk ind i det religiøse supermarked. En betydelig del af radikaliteten ved individualiseringen består derfor i overgangen fra en institutionel og kollektiv religion til en individuel og personlig religiøsitet – fra en fælles gud til "a God of one's own". Opgøret med det etablerede er i høj grad resultatet af den kile, som er blevet sat ind imellem bestemte religioner og territorier. Bevidstheden om og adgangen til et væld af forskellige religiøse verdensbilleder har betydet, at det ikke længere er en selvfølge at være kristen, hvis man bor i Europa (ibid., 28). Mangfoldigheden resulterer i *kosmopolitisering*, som er et synkretistisk opgør med de traditionelle religioners grænsedragende kategorier – at man enten tilslutter sig et bestemt verdensbillede og fællesskab eller også gør man ikke. I stedet for "enten eller" kan man nu være "både og" (ibid., 68). Parallelt hermed løber aftraditionaliseringen af religiøse forestillinger og praksisser, der gennem en betoning af det følelsesmæssige på bekostning af det intellektuelle og teologiske, skal legitimeres som resultater af en *personlig* refleksiv proces: "in religious matters there is no truth apart from the personal truth that one has acquired through one's own efforts" (ibid., 89-90). I indledningen af sin bog henviser Beck gennem en jødisk kvindes dagbog fra 1930'erne meget præcist til den ikke-fællesskabsorienterede og ikke-systematiserede form for religiøsitet i dag: "Her 'own' God is not the God of the synagogues or the churches or the 'believers', as distinct from the 'unbelievers'. (...) Her God is free from theology and dogma (...)" (ibid., 3).

4.2 Peter Burke om kulturel hybriditet

Som også Beck påpeger, er det uundgåelige resultat af globalisering og multikulturelle møder, at de involverede parter stjæler, låner og forholder sig til "de andres" traditioner og livsforståelser. Den britiske historiker Peter Burke opsummerer i sin bog, *Cultural Hybridity*, hvad der sker, når forskellige kulturer mødes og skaber et nyt og synkretistisk udtryk. Lige siden de gamle grækere har intellektuelle – også indenfor islam (Moosa 2003, 112; Asad 2009 [1986], 6) – grublet over, hvordan deres egen kultur skulle forholde sig til viden og des lige fra andre kulturer: Var det i orden at indoptage og hvordan skulle det i så fald gøres (Burke 2009, 40)?

Ifølge Burke er kulturer altid i bevægelse og hybridiseres derfor konstant (ibid., 2). Det betyder dog ikke, at udviklingen går lige hurtigt hele tiden, da der er perioder med krystallisering, hvor et givent kulturelt udtryk er forholdsvis stabilt, og perioder med fluiditet, hvor forandringer indtræffer langt hurtigere (ibid., 66). Den for os vigtigste pointe er Burkes fire idealtypiske reaktioner på kulturel udveksling. Den første er accept, hvor de nye elementer uden modstand tilegnes (ibid., 79-80). Den anden og tredje er henholdsvis afvisning og segregation, der dog begge repræsenterer modstand i forskellige afskygninger. Det kan således komme til udtryk ved, at aktører insisterer på at tale deres modersmål eller forsøger at rense den oprindelige kultur for det, som opfattes som fremmedlegemer. Andre opgiver sådanne overordnede projekter for til gengæld at forskanse sig i afgrænsede parallelsamfund (ibid., 82-83, 88-90). Den fjerde og sidste reaktion handler om tilpasning eller kulturel oversættelse (ibid., 58). Her beholdes den grundlæggende struktur, mens elementer fra den fremmede kultur indoptages i det allerede eksisterende gennem en transformation af elementet: "Cultural adaptation may be analysed as a double movement of de-contextualization and re-contextualization, lifting an item out of its original setting and modifying it to fit its new environment" (ibid., 93-94).

Opfattelsen af det forandrede element formes typisk af, om vedkommende afgiver eller modtager elementet: "For donors, any adaptation or translation of their culture looks like an error. On the other hand, receivers may equally well perceive their own adjustments as the correction of mistakes" (ibid., 59). I sin forståelse af den kulturelle tilpasning lader Burke sig inspirere af et begreb fra botanikken. "Økotype" henviser oprindeligt til en miljøtilpasset variation af en bestemt plante, som dermed fremstår som en lokal udgave af den overordnede art (ibid., 51). Burke bruger selvfølgelig analogien til at sige, at kulturelle elementer på samme måde påvirkes af den kontekst, som de konkret indgår i. Begrebet om økotyper spiller på den samme spænding mellem det partikulære og universelle, som vi lidt senere skal se hos Talal Asad og hans teori om islam som en diskursiv tradition.

4.3 Pierre Bourdieu om felter og kapital

Min motivation for at inddrage den franske sociolog Pierre Bourdieu er ikke – hvad der ellers ville være i hans ånd – ønsket om en emancipatorisk afsløring af undertrykkende strukturer og forestillinger (Rey 2007, 7-8), men i stedet en forlængelse af den

brug, som Frank Peter anvender Bourdieus begreber om felter og kapital i citatet fra specialets indledning. Han bruger begreberne til at undersøge, i hvilken grad andre kundskaber end strengt taget internt islamiske får større betydning for islamiske autoriteter i vestlige samfund (Peter 2006, 721).

Bourdieu's begreb om et *felt* er relationelt, hvilket vil sige, at et felt består i kraft af aktører, som besidder bestemte mere eller mindre magtfulde positioner *i forhold til hinanden* (Bourdieu & Wacquant 1996, 84). Feltets aktører indgår da i en kontinuerlig kamp om produktion, tilegnelse og forbrug af de ressourcer – eller kapitaler – der anerkendes af det givne felts interne logik (Rey 2007, 44, 154). Derfor minder Lene Kühle os om, at det altid er et åbent empirisk spørgsmål, om aktørerne i tilstrækkelig grad forholder sig til hinanden til, at man kan tale om et felt – og om denne bevidsthed og relatering antager en sådan karakter, at der findes en kamp om definitionen af *hvad*, der opfattes som relevant kapital (Kühle 2016, 106-107; Bourdieu & Wacquant 1996, 88). Forholdet mellem felt og aktør er desuden dialektisk, for selvom feltets logik fastsætter en række rammer for aktørerne, gør aktørernes interne positions- og ressourcekamp feltet dynamisk. Nogle aktører bidrager således til konserveringen af feltets aktuelle struktur, mens andre bidrager til forandringen af det, hvilket for eksempel kan ske ved, at aktører forsøger at ændre den relative værdi af én kapital i forhold til andre (Rey 2007, 46; Bourdieu & Wacquant 1996, 87). På trods af felters forskellighed står også de enkelte felter også i et relationelt forhold til andre felter og forbliver dermed kun delvist autonome i forhold til hinanden (ibid., 45). Den delvise autonomi ses for eksempel ved muligheden for at flytte kapital fra ét felt til et andet eller at veksle én type af kapital til en anden (Bourdieu 1986, 243). Det er netop denne migration og transformation af kapital, der gør Bourdieus teori interessant i forhold til religion generelt (Rey 2007, 45) og dette speciale specifikt.

Jeg har nu allerede benyttet mig af termen kapital uden at forklare det, men kapital er forskellige former for ressourcer, der som et produkt af akkumuleret arbejde kan bruges til at yde indflydelse. Kapital er i alle sine afskygninger dermed basalt set magt (Bourdieu 1984, 315-316). Her arbejder Bourdieu ud fra tre overordnede kapitaler, der ligger til grund for alle andre typer af kapital: Økonomisk, social og kulturel. Den økonomiske kapital er materielle ressourcer i form af for eksempel penge, genstande og jord. Den sociale kapital er netværksressourcer som venner og kontakter, mens den kulturelle kapital som oftest er immaterielle ressourcer som viden og

udmærkelser – for eksempel dannelse og uddannelse (Bourdieu 1986, 242). I kraft af Bourdieus nationalstatslige udgangspunkt for hans teori kan kapitaler siges at eksistere som aktørers ”objektive” besiddelser i det overordnede felt, som udgøres af det generelle samfund. Spørgsmålet er så blandt andet, hvor succesfuldt disse kapitaler kan transformeres til symbolsk kapital – det vil sige anerkendelse og dermed konkret indflydelse – i et givent subfelt (Rey 2007, 51, 53). Hvilke kapitaler anerkendes for eksempel i et dansk islamisk felt og hvilken vekselkurs tillægges sekulære universitetsuddannelser?

4.4 Talal Asad om islam som en diskursiv tradition¹

Hverken Becks, Burkes eller Bourdieus teoretiske apparatur har islam som sit primære genstandsfelt. Det har den pakistansk-amerikanske antropolog Talal Asads elegante begreb om den diskursive tradition til gengæld. Da han introducerer idéen i 1986, er det som et forsøg på at skabe en syntese mellem to meget forskellige tilgange til islam i forskningen. Nogle har således gennem de islamiske tekster forsøgt at finde frem til et enkelt og universelt udtryk af islam, mens andre gennem feltarbejde har forkastet idéen om en islam i ental for til gengæld at tale om et væld af lokale udtryk (Asad 2009 [1986], 7-8, 20). Asad forsøger at indfange, hvordan man teoretisk kan tale om islam i både ental og flertal (Anjum 2007, 659).

Grundlæggende for hele Asads argumentation er hans forståelse af en tradition. En tradition er nemlig på trods af sit nostalgiske blik ikke en uforanderlig og ukritisk videreførelse af tidligere tiders tanker og handlinger, men er lige så vel refleksiv, udviklende og mangfoldig (Asad 2009 [1986], 20-21). Traditioner bliver levende og dynamiske gennem de individer, der aktivt og diskuterende forholder sig til dem over tid (Anjum 2007, 661-663). Syntesen i Asads begreb indtræder imidlertid i det, at han taler om den *diskursive* tradition, der samtidig med at være levende også fastsætter en række rammer ved at afkræve bestemte måder at tænke og tale på. En diskursiv tradition er således også kendetegnet ved sin egen interne logik og målestokke for bedømmelse (ibid.). Jeg kan bedst sammenligne det med en blanding af filosofen Ludwig Wittgensteins begreb om sprogspil (Albinus 2012, 228) og filosofen John R. Se-

¹ Jeg skal gøre opmærksom på, at jeg tidligere har anvendt Asads teori i opgaven ”Hvem kaster den første sten? Om de ”moderate” muslimer og steningdebatten”. Nærværende afsnit er skrevet på ny, men elementer vil unægtelig gå igen. Opgaven kan rekvireres ved henvendelse hos min vejleder, Lene Kühle.

arles idé om konstitutive regler (Searle 2010, 10), da det netop kun er ved at overholde den givne diskursive traditions konstitutive regler, at man deltager i dens sprogspil. Denne helt centrale spænding mellem frihed og begrænsning finder vi for eksempel i den vestlige akademiske tradition, hvor forskere på trods af at tilskrive sig de samme metoder og retningslinjer omkring god videnskabelig praksis kan være rygende uenige om forståelsen af de samme fænomener. Uenighederne fører dog yderst sjældent til beskyldninger om videnskabelig uredelighed, der imidlertid netop ville være at stille spørgsmålstegn ved andres overholdelse af det akademiske sprogspil og denne diskursive traditions konstitutive regler.

Det er i dette lys, Asad foreslår, at vi forstår islam: Som en levende tradition, der på samme tid tillader og begrænser forskellige udtryk. Uenighed er dermed en helt naturlig størrelse inden for den islamiske diskursive tradition, fordi den kun sætter en række rammebetingelser uden at determinere udfaldet (Asad 2009 [1986], 22). Af samme grund er det en misforståelse, hvis man ser udviklinger som en udvanding af en traditions autenticitet, da forskellige udtryk kan være lige legitime (Anjum 2007, 671). Filosofen Ovamir Anjum formulerer det på følgende måde:

As such, the Islamic discursive tradition is characterized by its own rationality or styles of reasoning – couched in its texts, history, and institutions. [This means] that certain theoretical considerations and premises emanating from the content and form of the foundational discourses (...) come to characterize the tradition, and so anyone wishing to argue within the Islamic tradition, must start with them, even if only to argue against them (ibid., 662).

Det bliver dermed ikke muligt at bestemme islam som ét bestemt indhold, men i stedet som en slags tankemæssige mønstre, der udspringer af det fælles fundament af tekster og fortolkningsteknikker, som anerkendes i alle verdens lokale islamiske udtryk (ibid., 659). Det, som gør noget islamisk eller ej, er dermed ikke et bestemt udtryk, men overholdelsen af den diskursive traditions konstitutive regler og sprogspillet interne logik (Asad 2009 [1986], 21). På et universelt plan er det dermed bedre at tale om en metodisk ortodoksi frem for en indholdsmæssig.

5. Konteksten – muslimer i Vesten og i Danmark

Det er væsentligt at forstå det miljø, som de muslimske intellektuelle er en del af, for at kunne forstå deres tanker og handlinger. Derfor vil jeg nu anholde en række karakteristika for den situation, som muslimer befinder sig i i Vesten og i Danmark.

5.1 Destabiliseringen af islamisk autoritet² og imamens nye rolle

På trods af stærke transnationale bånd og europæiske muslimers forsøg på at bibeholde eller genskabe kontakt til oprindelseslande, er der blandt islamforskere bred enighed om, at situationen omkring islamisk autoritet i Europa er om ikke kaotisk, så i hvert fald fragmentarisk (Peter 2006, 708). Politologen Olivier Roy har beskrevet situationen som en autoritetskrise (Roy 2004, 84), hvor puslespilsbrikkerne er blevet kastet op i luften og nu forsøges sammensat på ny i samfund med ingen eller næsten ingen forhenværende tradition for muslimske miljøer. I den europæiske kontekst er forbindelsen mellem et nationalt, kollektivt fællesskab og islam dermed blevet brudt. Autoritetskrisen medfører en decentralisering af autoritet, hvor det religiøse marked bliver privatiseret uden offentlige institutioner, der opretholder en religiøs selvfølgelighed gennem for eksempel lovgivning, uddannelse eller islamiske helligdage (ibid., 96). Desuden følges autoritetskrisen hånd i hånd med en intellektuel krise med en mangel på intellektuelle og religiøst kyndige muslimer (Lienggaard 2007, 76-77).

Omkalfatringen af den religiøse autoritet har hidtil vist sig mest gunstig for imamen, der i dag er den mest synlige islamiske autoritet i de europæiske lande (Lienggaard 2007, 55). Denne har annekteret flere og flere ansvarsområder, som tidligere har tilhørt andre autoriteter som for eksempel de retslærde (*'ulamā'*) (Kühle 2006, 72). Oprindeligt henviser ”imam” til den person, som leder bønnen – en opgave, der ingen formel uddannelse kræver – men i Europa har imam-rollen udvidet sit ansvarsområde og konnoterer i dag i lige så høj grad religiøs lærd, lærer, rådgiver og sjælesørger (Johansen 2002, 89). Selvom der således er god grund til opmærksomheden på imamerne som autoriteter, er det lige så vigtigt at huske på, at der findes andre privilegerede stemmer i det muslimske miljø. For eksempel ledes moskéforeninger som oftest af bestyrelser bestående af lægfolk, der gør deres indflydelse gældende ved at være

² Jeg har i lighed med tidligere undersøgelser valgt at definere islamisk autoritet i et Max Webersk perspektiv som muligheden for at påvirke andre (Lienggaard 2007, 55) – det vil sige visse muslimers adgang til at forme andre muslimers trosforestillinger og praksisser (Peter 2006, 709).

dem, der ansætter og potentielt afskediger imamer (Arigita 2006, 577). Men også muslimske friskoler, hjemmesider, islamiske undervisningsinstitutioner og fatwacentre er andre eksempler på islamiske platforme, der er interessante at undersøge, når det kommer til islamisk autoritet.

5.2 Den første generation af muslimer i Danmark

De første muslimer, der skulle forholde sig til den europæiske autoritetskrise var den første bølge af muslimske indvandrere, som kom til Danmark i 1960'erne som gæstearbejdere (Simonsen 2000, 146). De var først og fremmest mænd fra landet, arbejderklassen og uden nogen særlig skolegang bag sig. Formålet med deres ophold i Danmark var ikke varig immigration eller integration, men et forholdsvis kort arbejdsophold, hvor deres kulturelle og religiøse tilhørsforhold til deres hjemlande skulle bevares mest muligt intakt. Forældregenerationen oprettede derfor etniske kulturforeninger, hvori også deres islamiske religiøsitet udspillede sig. Tyrkere dyrkede således som oftest islam sammen med andre tyrkere og pakistanere sammen med andre pakistanere, hvilket stadig gør sig gældende ifølge et stort lokalt projekt i Aarhus fra 2013 (Jacobsen 2013, 180). Denne tilgang resulterede som oftest i et indadvendt fokus mod andre immigranter frem for et udadvendt fokus mod det omkringværende danske samfund (Simonsen 2000, 148). Man oprettede således friskoler med importeret undervisningsmateriale og moskéer med importerede imamer på et firårigt forkyndervisum. Formålet med den direkte overførsel var netop ikke at fortolke islam ind i deres nye danske kontekst, men at fastholde den kulturelle og religiøse forståelse, som forældrene kendte hjemmefra (ibid., 149). Konsekvensen af dette blev, at undervisningsmaterialet og imamerne fra en muslimsk majoritetssituation ofte kun i ringe grad var af praktisk nytte for den næste generations liv i en muslimsk minoritetssituation (ibid., 149). ”Hvad moskeen repræsenterer, er derfor en relativt ufortolket gengivelse af Koranens ord, en række traditioner fra hjemlandet, samt hvad skiftende medlemmer, imamer og besøgende giver af fortolkninger deraf” (Kühle 2006, 177), mens de unge muslimer efterfølgende selv blev nødt til at forholde de religiøse læresætninger til deres sociale virkelighed.

5.3 De efterfølgende generationer af muslimer i Danmark

Fremkomsten af en anden og tredje generation af muslimer, der er født og/eller opvok-

set i Danmark, har uden tvivl udfordret forældregenerationens tilgang til islam (Simonsen 2000, 154; Johansen 2002, 14-15; Klausen 2005, 17). Religionssociologen Karen-Lise Johansen opstiller i hendes bog *Muslimske Stemmer* fra 2002 fire faktorer, der har haft indflydelse på de unge muslimers religiøsitet. De fire faktorer går desuden igen i andre tidligere danske undersøgelser.

For det første udviklede de unge muslimer *en anden indstilling til tilværelsen i det danske samfund*. Religionshistorikeren Jørgen Bæk Simonsen har kaldt det overgangen fra en defensiv til en deltagende diskurs. Hvor forældrene ikke anså sig selv som danskere og isolerede sig fra majoritetssamfundet, opfatter de unge sig netop som danskere og ønsker aktivt at være med til at forme det danske samfund (Simonsen 2000, 151; Johansen 2002, 46; Schmidt 2007, 11). Det blev blandt andet synligt med 1980'ernes ungdomsorganisationer, hvor de unge i loyalitet overfor både deres forældre og majoritetssamfundet efterspurgte en syntese imellem deres muslimske og danske identitet, hvilket resulterede i både en opbakning og kritisk stillingtagen til begge dele (Simonsen 2000, 151-152).

For det andet er de unge påvirkede af *manglen på den religiøse selvfølghed*, som Roy talte om. Det kræver i Danmark et langt mere bevidst valg at leve et muslimsk liv end i lande, hvor islam er implementeret i struktureringen af samfundet og hverdagen (ibid., 54). Behovet for bevidsthed resulterer i den aftraditionalisering, som Beck mener er kendetegnende for religiøse i dag, hvor forældrenes traditioner ikke bare overtages, men forandres ved at udsættes for kritik og spørgsmål (ibid., 56).

For det tredje er de unge muslimer børn af moderniteten og det danske samfund. Som vi også så med Beck er et af modernitetens kendetegn netop *betoningen af den individuelle refleksion* og stillingtagen. I et land som det danske fremhæves individuel stillingtagen og i uddannelsessystemet opfordres elever og studerende til at forholde sig kritisk overfor undervisere (ibid., 59). Denne tilgang tager de unge med sig ind i det religiøse, hvor de i højere grad end deres forældre udfordrer og stiller spørgsmål til religiøse autoriteter (ibid., 58). De unge har respekt for imamernes religiøse viden, men kritiserer dem for at mangle kendskab til den nye kontekst i Europa, da imamerne som oftest enten selv er immigranter eller opholder sig i Europa på kortvarige forkyndervisum (ibid., 89; Schmidt 2004, 36; Schmidt 2007, 32; Liengaard 2007, 79). De unge muslimer stiller således nye krav til de religiøse autoriteter og ønsker i forhold til fredagsprædikenen ikke bare at høre, hvad der er forbudt og tilladt, men

refleksioner over teologiske problemstillinger og referencer til hverdagen i Danmark (Johansen 2002, 90; Klausen 2005, 115).

Som den sidste faktor har *mødet med unge med andre etniske baggrunde* end deres egen, forandret deres tilgang. I kraft af deres danske selvfølelse erstatter de forældrenes primære tilhørsforhold til andre med samme etniske baggrund med et nyt supra-etnisk og pan-islamisk fællesskab, hvor det danske sprog bliver et *lingua franca* (ibid., 152; Schmidt 2002, 11; Duderija 2007, 144). Dette møde med andre unge, der er vokset op med kendskab til andre former for nationale udtryk af islam, betyder, at de unge sætter sig for at rense islam for kulturelle forureninger (Schmidt 2007, 35). Her kan vi for eksempel se den forskel, som ifølge Burke findes mellem afgiver og modtager af et kulturelt element – de unge muslimer anser deres fortolkninger som korrektioner, mens deres forældre måske ser det som misforståelser. Ligestillingsproblematikker som hjemmegående kvinder uden uddannelse tilskrives for eksempel kultur og ikke islam. Der hersker således en stemning af at have en unik mulighed for at udleve en ren og universel islam rensat for al kultur, hvorfor udtryk som en bestemt ”dansk islam” ofte modsiges (Johansen 2002, 80-81; Schmidt 2007, 74; Roy 2004, 86). At de unge selv er påvirket af tid og sted, opdages imidlertid ikke (Johansen 2002, 86).

Vi kan derudover tilføje en række andre bemærkninger. Det er således vigtigt at få sagt, at disse unge ikke er mindre religiøse end deres forældre, men ofte i kraft af fokuset på deres refleksive tilgang opfatter sig selv som religiøst mere bevidste end deres forældre. De unge muslimers religiøsitet kan derfor ses som en del af den generelle religiøse opblomstring blandt muslimer i hele verden (Shepard 2009, 211; Roy 2004, 90). Desuden opfatter de helt klassisk islam som en komplet guide til alle livets aspekter (Johansen 2002, 79). Ifølge Schmidt har unge muslimske aktivister haft og vil forsætte med at have en stigende indflydelse på det islamiske felt i Danmark, og Simonsen forudså i år 2000, at diskursændringen fra det indadvendte til det udadvendte i fremtiden vil producere danske muslimske intellektuelle som den internationalt kendte Tariq Ramadan (Schmidt 2002, 15; Simonsen 2000, 154).

5.4 Den stigende individualisering og demokratisering af islamisk autoritet

De unge muslimers betoning af vigtigheden af individuel refleksion og deres kritik af imamernes manglende viden om samfundet, har gjort, at de søger religiøs vejledning

andre steder end i moskéerne (Johansen 2002, 92). Ifølge Johansen og Schmidt søger de i højere grad selv litteratur eller indgår i islamiske debatter i studiegrupper eller online debatfora frem for den klassiske overlevering af viden fra en læremester til en studerende (ibid.; Schmidt 2007, 28, 64-65). Alle disse rum er kendetegnet ved en mindre hierarkisk struktur, hvor de deltagende igennem egne studier af kilderne og interne diskussioner debatterer sig frem til svar (Johansen 2002, 93). Selvom de unge afviser, at sådanne aktiviteter skulle resultere i individuelle konstruktioner af islam, viser det tydelige træk på individualisering og demokratisering af den islamiske autoritet. Mange af de unge har måske nok et bredt kendskab til de islamiske tekster – Koranen, hadith-litteraturen og teologiske værker – men mangler viden om de fortolknings-teknikker og -metoder, som er en del af formelle islamiske uddannelser. I stedet har de unge en opfattelse af, at indholdet i de religiøse kildetekster er umiddelbart tilgængelige for enhver uden forudgående træning (ibid., 95). Resultatet bliver blandt andet, at disse unge flittigt henviser til konkrete skriftsteder, men mangler overblikket over de forskellige forståelser og fortolkninger af disse vers, hvilket kan resultere i manglende anerkendelse af forskellige fortolkninger (Roy 2004, 98). En sådan udvikling frygtes derfor af mere vidende muslimer (Johansen 2002, 96-97). Alligevel har den mere individuelle tilgang til islam ikke betydet ”en omfattende teologisk fornyelse”, men i stedet ”en ændret tilgang til den islamiske tradition”, hvor de unge fokuserer på andre ting end deres forældre (ibid., 145). For eksempel nedprioriteres det rituelle som bøn- nen og det at komme i moskéen, mens andre mere synlige praksisser som at lade skægget gro eller gå med tørklæde samt det intellektuelle og etiske opprioriteres. Meget groft sagt, er de mere interesserede i det intellektuelt stimulerende ved at studere end det mere monotome i at bede fem gange om dagen (ibid., 122).

Johansens beskrivelser harmonerer her med andre undersøgelser. Generelt har Roy påpeget, hvordan det religiøse nu ikke længere er forbeholdt de professionelle, men i stedet er blevet en lægmandssag (Roy 2004, 91-93) og i en dansk kontekst har religionssociolog Nadia Jeldtoft vist, hvordan de såkaldt ikke-organiserede muslimer – det vil sige personer, som opfatter sig selv som muslimer, men ikke deltager i organiseret arbejde omkring islam (Jeldtoft 2010, 1136) – udvikler en islamforståelse, hvor der lægges vægt på det bevidste tilvalg og egen formåen i forhold til at fortolke islam (ibid., 1140-1141, 1145-1146). Jeldtofts ikke-organiserede muslimer adskiller sig så på andre måder ved blandt andet ikke at interessere sig for at studere islam og

desuden fastholder forbindelsen mellem religion og kultur som uadskillelige (ibid., 1146-1147). Fra en lidt anden vinkel har også religionssociologerne Armando Salvatore og Dale F. Eickelman identificeret de samme tendenser i forbindelse med det, som de kalder fremkomsten af muslimske offentlige sfærer, hvor retslærdes fortolkningsmonopol i stigende grad udfordres af andre typer af aktører, som underkender betydningen af træning i de hermeneutiske metoder (Salvatore & Eickelman 2006, xix). Kendetegnende for alle disse undersøgelser er det, at den islamiske autoritet individualiseres og demokratiseres, hvormed de oprindelige skel mellem religiøse specialister og lægfolk tilsløres.

5.5 Religiøs rådgivning (*iftā'*) og processen bag

De unge er dog ikke mere individualiserede end, at de stadig søger religiøs vejledning og da islam stadig opfattes som et totalt verdensbillede, der bør påvirke alle områder af et muslimsk liv (Johansen 2002, 23), er der god grobund for en udbredt praksis omkring religiøs rådgivning. Jeg har i øvrigt i mine interview valgt at bruge den religiøse rådgivning som udgangspunkt for mine spørgsmål om samfundsviden og autoritet. Sådant en rådgivning er traditionelt foregået ansigt til ansigt, men udspiller sig i stigende omfang på internettet, der er velfungerende til *fatwa*ens struktur med spørgsmål og svar (Shepard 2009, 133). Der findes da også efterhånden en del danske hjemmesider med sådanne ”fatwa-brevkasser”³.

Den islamiske rådgivning finder blandt andet sit konkrete udtryk i *fatwa*en, der er en ikke-bindende vejledning om alt fra rene trosspørgsmål (praksis og forestillinger) til sociale problemstillinger (for eksempel indpasning af de daglige bønner i arbejdstiden) (Black & Hosen 2009, 407-408, 420). I den sunnitiske tradition er der ikke enighed om hvad, der kvalificerer én til at rådgive andre, hvorfor det i praksis ofte handler om at finde én, man har tillid til (ibid., 408, 419). Selve tilvejebringelsen af en *fatwa* kan ideelt beskrives som en tretrinnsproces, hvor den rådspurgte begynder med at konsultere de islamiske helligskrifter, Koranen og hadith-litteraturen, for relevante

³ For eksempel www.islamqa.dk, hvis svar gives af Shahid Mehdi, der er tilknyttet Det Islamiske Trossamfund, eller www.islamsvar.dk, der styres af Waseem Hussain, der er imam hos Dansk Islamisk Center. Men også det Kristeligt Dagbladsstyrede www.religion.dk faciliterer brevkasse-fatwaer, hvor en af specialets informanter, Safia Aoude, for eksempel svarer på, om kvinder må uddanne sig (Aoude 21.09.2016). En anden af specialets informanter, Naveed Baig, blander også på en måde to genrer, når han i en kronik i Politiken gennem en række religiøse ræsonnementer konkluderer, at organdonation er både tilladt og efterstræbelsesværdig indenfor islam (Baig 21.10.2016).

passager. Efterfølgende anvendes den akkumulerede traditions fortolkningsteknikker og filosofiske begreber – for eksempel brugen af analogi (*qiyās*) og henvisninger om gavn for folket (*maslaha*) – inden der ledes efter præcedens ved, at de foreløbige konklusioner sammenholdes med vejledninger fra tidligere retslærde omkring samme emne (ibid., 409-410). Fatwaen er i sin natur meget dynamisk og som sådan ikke en eksakt videnskab, hvorfor der ofte forekommer store forskelle i vejledninger om det samme emne (ibid., 423-424; Caeiro 2006, 661). En sådan mangfoldighed er imidlertid legitim – jævnfør Asad – såfremt konklusionerne er tilvejebragt gennem acceptable ræsonnementer (Black & Hosen 2009, 414). Muslimer har efterhånden også etableret fatwa-centre (*Dār al-Iftā'*) i den vestlige verden, hvor grupper af religiøse autoriteter diskuterer problemstillingerne, inden de udsteder en kollektiv fatwa (ibid., 413-414). Sådanne centre er dog ligesom imamerne blevet anklaget for at vide for lidt om de samfund, som de rådgiver muslimer i (ibid., 416; Caeiro 2006, 437).

Ifølge antropologen John R. Bowen findes der desuden grundlæggende to tilgange i argumentationen hos islamiske retslærde, der imidlertid ikke er gensidigt ekskluderende, da den enkelte retslærde ikke vil kunne undgå at benytte sig af begge (Bowen 1999, 83-84). Den første tilgang – vi kan kalde det den vertikale tilgang – er kendetegnet ved en betoning af den enkelte retslærdes direkte læsning af de islamiske helligtekster i sin søgen efter en transcendental og vertikal orienteret forsikring om rigtighed (ibid., 83-84). Den anden tilgang – vi kan kalde det den horisontale tilgang – er som sådan ikke eksplicit mindre optaget af de islamiske helligtekster, men accentuerer med henvisning til netop disse, at muslimer skal votere indbyrdes og søge konsensus (*ijmā'*) imellem retslærde. Den kan således siges at være mere horisontal orienteret i et ønske om at forankre sin legitimitet gennem enighed mellem lærde og brug af de fire sunni-muslimske lovskolers akkumulerede fortolkningsteknikker og -begreber som for eksempel analogi, gavn for folket eller lokale normer (*'urf*) (ibid.). Den vertikale tilgang anerkender også lovskolernes metoder og begreber, men vægter dem mindre i forhold til den horisontale tilgang (ibid., 90). Den vertikale tilgang er generelt mere almindelig indenfor Maliki- og Hanbali-lovskolerne samt reformistiske bevægelser, der programmatisk taler om, at ”vende tilbage til kilderne”, mens den horisontale tilgang er dominerende indenfor de to andre lovskoler, Shafi'i og Hanafi (ibid., 84).

5.6 Islamiske strømninger i moderniteten

Som endnu et redskab til at blive klogere på informanterne, som vi skal møde senere i opgaven, er det på sin plads med en typologisering af forskellige islamiske strømninger i moderniteten, som vi møder i en både international og europæisk sammenhæng. En af disse typologier er religionshistorikeren William Shepards firdeling af muslimske reaktioner på den moderne verden. *Den neo-traditionalistiske reaktion* er grundlæggende konservativ i sin natur. Den accepterer en gradvis udvikling, men betoner kontinuitet i forhold til fortiden. Størstedelen af nutidens retslærde hører formodentligt til i denne kategori (Shepard 2009, 201-202). *Den modernistiske reaktion* er til gengæld mere reformistisk. De ønsker hverken en neo-traditionalistisk konservativ videreførelse eller en ukritisk overtagelse af vestlig kultur, men en fundamental og kreativ nytænkning af den islamiske arv i lyset af moderne viden (ibid., 202). Det statiske ses generelt som blind imitation (*taqlīd*) eller innovation, der bryder med profeten Muhammeds sædvane (*bid'a*), mens det dynamiske og kreative (*ijtihād*) opfattes positivt og bør ske ved inddragelse af lægfolk (ibid., 205). Den er i varierende grad et opgør med den akkumulerede traditions fortolkningsteknikker og præcedens, til fordel for Koranen og hadith-litteraturen som de eneste autoritative kilder til viden (ibid., 202). I de mest reformistiske udtryk ser man opgør med påbuddet om, at kvinder skal dække sig til, forbuddet mod rentebaserede lån (*ribā*) eller en alene anerkendelse af Koranens mekkanske vers og dermed hverken de medinensiske vers eller hadith-litteraturen (ibid., 204, 206). Det kan ofte være svært at afgøre, om modernistiske tiltag er udtryk for en oprigtig gentænkning eller en overtrækning af vestlige idéer med en islamisk fernis (ibid., 206). Modernisme er i en vis udstrækning udbredt blandt retslærde, men endnu mere blandt verdslige tænkere (ibid., 205-206). *Den sekularistiske reaktion* er forholdsvis lige ud af landevejen. Her argumenteres der for en adskillelse af den religiøse sfære og andre offentlige sfærer, således at tiltag indenfor politik ikke sker med reference til religiøse ræsonnementer, da islam ikke opfattes som en totaltydning af livet. Privat kan sekularister imidlertid spænde fra religiøs til anti-religiøs (ibid., 206). *Den islamistiske reaktion* er uden tvivl den mest portrætterede i vestlige medier. Den vender sekularismen på hovedet og mener i stedet, at islam bør være udgangspunktet for alle områder af det menneskelige liv – også det politiske (ibid., 208). Deres reaktion minder om modernisternes på den måde, at de alene anerkender Koranen og hadith-litteraturen som autoritative kilder til viden og dermed udfordrer den akkumulerede

traditions fortolkningsteknikker og præcedens. Derudover efterspørger de den samme nytænkning (*ijtihād*) som modernisterne gør, for at gøre op med neo-traditionalisternes ”ukritiske videreførelse af traditionen” (*taqlīd*) (ibid., 208). Deres projekt er et moderniserende og universelt renselsesprojekt, der skal lutre islam fra kontamination af dels kulturelle tilføjelser og dels vestlig påvirkning (ibid.). Med henvisning til de tidligste generationer af muslimer (*salaf*) kendes denne retning også som salafisme (ibid., 202).

Shepards typologi er universel, men tager sit primære udgangspunkt i den muslimske verden. Når nu mine informanter er fra Danmark, er det derfor også en god idé at have en typologi, der i højere grad er udformet i en europæisk kontekst, med i værktøjskassen. Sådan en typologi har politolog Jytte Klausen bidraget med i hendes undersøgelse af den muslimske politiske elite i Europa⁴ (Klausen 2005). I sin undersøgelse finder Klausen frem til fire forskellige tilgange til mødet mellem islam og de ikke-muslimske vestlige samfund. To af tilgangene, de neo-ortodokse og de anti-klerikale, er som udgangspunkt kritiske overfor mødet, mens de to andre tilgange, de sekulære og de frivillige integrationister, ser positivt på det (ibid., 87). De to første tilgange ser islam som uforanderlig og inkompatibel med vestlige samfund, men fra hver sin vinkel. Den første, fordi de vestlige demokratier er uislamiske; den næste, fordi islam er uliberal (ibid., 88). *De neo-ortodokse* minder om Shepards neo-traditionalister, da de i høj grad er bekymrede for, at islam bliver kompromitteret i mødet med de vestlige samfund (ibid., 87). Af denne grund foretrækker de at importere imamer fra muslimske lande, da disse opfattes som havende bedre uddannelse. Islam opfattes som en statisk størrelse – hvorfor det netop ikke er et problem med udenlandske imamer – og ønsket er at isolere sig fra majoritetssamfundet, så man selv kan bestemme (ibid.). Disse kendetegn betyder, at jeg opfatter forældregenerationen fra de tidligere afsnit som neo-traditionalister/neo-ortodokse. Den anden kritiske tilgang er *de anti-klerikale*, som heller ikke mener, at en syntese mellem islam og de vestlige demokratier er muligt (ibid.). Repræsentanter for denne tilgang bryder sig slet og ret ikke om islam, hvorfor de af nogle kaldes for anti-muslimske muslimer (ibid., 93).

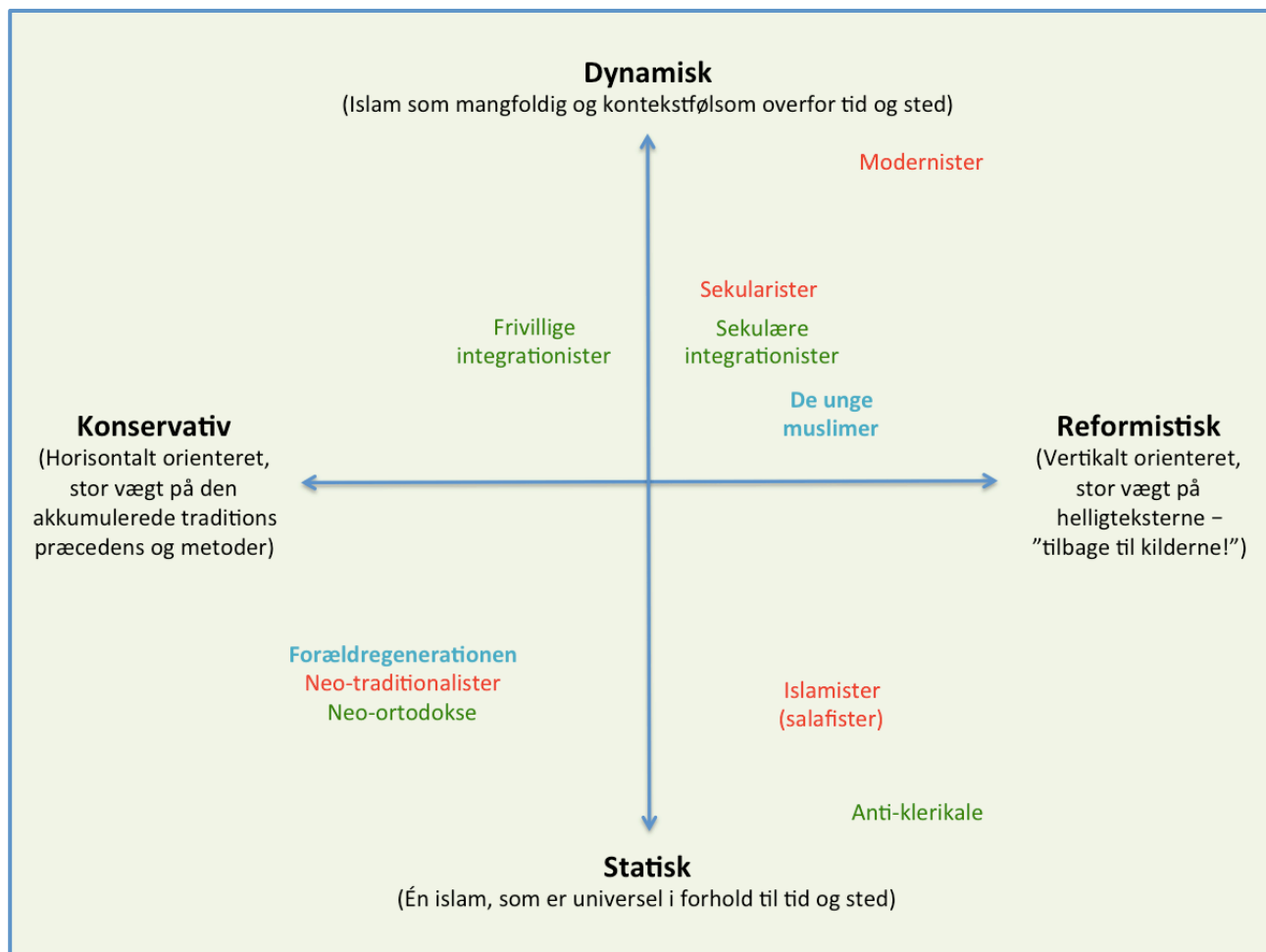
Modsat de neo-ortodokse og de anti-klerikale mener de to varianter af *integrationister*, *de sekulære* og *de frivillige*, at islam er dynamisk og kompatibel med de vestlige samfund. Kompabiliteten forudsætter en form for teologisk nytænkning, der

⁴ Herunder har hun talt med politikere på nationalt og lokalt niveau, samt imamer, lærde og bestyrelsesmedlemmer i moskéer og interesseorganisationer (Klausen 2005, 12).

dog ikke altid er ensbetydende med behovet for udviklingen af decideret nye fortolkninger, da islams nuværende rammer af nogle menes at være fuldt ud rustede til at føre islam ind i moderne demokratier. En sådan opfattelse vil ikke være udpræget begejstret for en decideret europæisk islam eller den såkaldte minoritets-*fiqh* (specielle forskrifter for muslimer i minoritetssituationer) (ibid., 88). Begge varianter taler for oprettelsen af teologiske uddannelsesinstitutioner, som kan uddanne en hjemmedyrket muslimsk intelligentsia, der kan modvirke behovet for udenlandske donationer eller imamer, der beskyldes for at vide for lidt om det givne lands sprog, kultur og lovgivning (ibid., 88, 92-93). Hvor de to varianter adskiller sig fra hinanden, er i forhold til den rolle, som staten skal spille i faciliteringen af en sådan udvikling. Mens de sekulære ønsker lighed mellem alle trossamfund ved, at staten betaler for såvel uddannelsesinstitutionerne og lønninger til imamerne efterfølgende, foretrækker de frivillige neutralitet ved, at staten fremmer betingelserne for, at muslimerne *på egen hånd* opretter ressourcestærke og professionelle institutioner. De sekulære integrationister frygter, at udenlandsk indblanding kompromitterer integrationen af muslimer, mens de frivillige integrationister derudover også frygter, at statens indblanding vil kompromittere de teologiske diskussioner (ibid., 93).

Som et værktøj til at forstå de forskellige tilgange til islam vil jeg nu introducere et koordinatsystem, som jeg vil referere til løbende gennem specialet. X-aksen angiver, hvor konservativ/traditionel eller reformistisk en strømning er. Konservative vil betone videreførelse af den nuværende, etablerede og akkumulerede tradition – det vil sige de klassiske fortolkningsteknikker og præcedensen fra tidligere retslæres bedømmelser og konsensusser – mens reformistister i mindre grad lader sig begrænse af sådanne for til gengæld at betone den direkte læsning af helligteksterne i et forsøg på at finde tilbage til islamforståelsen hos de første generationer af muslimer. I forhold til Bowens skelnen mellem de horisontalt og vertikalt orienterede retslærde, kan den første tilgang siges at være konservativ, mens den anden tilgang i det mindste har et større reformistisk potentiale. Y-aksen angiver til gengæld, hvor dynamisk eller statisk en islamforståelse, strømningen abonnerer på. Dynamiske fortalere vil henvise til legitimiteten i den brede mangfoldighed indenfor den islamiske tradition og desuden mene, at islam bør kontekstualiseres i forhold til tid og sted. Statiske fortalere vil derimod typisk argumentere for det modsatte: At islam er islam og ikke bør udmunde sig i forskellige udtryk i forhold til tid og sted. Shepards typologi indsat med rød font, mens

Klausens typologi er angivet med grøn. Jeg har desuden med blå font indsat forældre-
generationen og de unge muslimer:



Koordinatsystem 1. Koordinatsystem over modernitetens islamiske strømninger. Både Shepard og Klausens "grove" typologi gør, at flere af strømningerne kan være svære at placere præcist, men som udgangspunkt vil de holde sig indenfor ét af de fire kombinationsfelter.

Ad X-aksen vil begge ender af spektrummet anklage hinanden for at bedrive *bid'a*. De konservative vil anklage de reformistiske, fordi de reformistiske ikke anderkender den akkumulerede tradition og dermed bryder med det etablerede, mens de reformistiske vil anklage de konservative for over tid at have fjernet sig fra den oprindelige lære, hvorfor man må "vende tilbage til kilderne". Ad Y-aksen vil diskussionen gå på, hvornår man enten bliver for pragmatisk og tager for meget hensyn til den sociale virkelighed (som dynamiske muslimer ofte anklages for) eller bliver for idealistisk og tager for lidt hensyn til den sociale virkelighed (som statiske muslimer ofte anklages for).

6. De nye muslimske intellektuelle

Intellektuelle har altid været en central del af den islamiske tradition og nutidens muslimske intellektuelle kan abonnere på hele det islamiske spektrum af islamfortolkninger, så vi i forhold til Shepards typologi både finder neo-traditionalistiske, modernistiske, sekularistiske og islamistiske intellektuelle. Hvad vi imidlertid skal forholde os til nu, er det, som islamforskningen har kaldt for de *nye* muslimske intellektuelle. Termen er uheldigvis blevet brugt i forhold til både verdslige (Nişancı 2013) og religiøse tænkere (Kersten 2011). Jeg vil anvende islamforsker Carool Kerstens brug og referere til både en bestemt rolle *og* en bestemt islamfortolkning. Rollen er som udgangspunkt forskellig fra andre roller som imam eller retslærd, men kan – og vil i dette speciale – overlappe, mens islamfortolkningen er det, som jeg med forskellighed fra modernismen vil kalde for progressiv. Kersten henviser til de nye muslimske intellektuelle som rundet af to traditioner:

Combining an intimate familiarity with the heritage of Muslim civilization with a solid knowledge of recent achievements of the Western academe in the human sciences, the ‘new Muslim intellectuals’ disseminating these alternative discourses exhibit a cultural hybridity which enables them to develop a cosmopolitan attitude and competence necessary to transform binary positions into a new synthesis (Kersten 2009, abstract).

Medlemmer af denne nye muslimske hybride intelligentsia afviser således Samuel Huntingtons tese om civilisationernes sammenstød (ibid., abstract, 95), mens de udfører et pionerarbejde i forhold til at forsøge at føre islam ind i moderniteten på dens egne præmisser (Kersten 2011, xvi): “[They seek] to navigate between outright secularism, bland traditionalism, and uncompromisingly literalist reinterpretations of the Islamic teachings” (Kersten 2009, 90). De er mere konservative end modernisterne og islamisterne samt mere dynamiske end traditionalisterne og islamisterne (ibid., 90). De udgør et globalt fænomen, men findes hovedsageligt blandt den velhavende og højtuddannede del af middelklassen i storbyerne, hvor de arbejder i krydsfeltet mellem universiteterne, civilsamfundet og politik (ibid. 2009, 90; Kersten 2011, 20). De har endnu ikke haft den store påvirkning på muslimske organisationer, med det stigende antal af mennesker, der tager en uddannelse får Kersten til at spå, at deres indflydelse i fremtiden vil stige (Kersten 2009, 90; Kersten 2011, 13).

For at få et endnu klarere billede af deres ideologiske profil vil jeg inddrage beskrivelsen ”progressiv” som den formuleres af Omid Safi *et al.* i antologien *Progressive Muslims*. Viften af forfattere er selv eksempler på sådanne progressive muslimer, som accentuerer deres forskellighed fra modernister, der opfattes som ikke havende ”appeared authentically ”Muslim” enough [because] their interpretations have not sufficiently engaged Islamic sources” (Safi 2003, 6). Modernisterne anklages også her for at mangle en oprigtig muslimsk motivation bag deres fortolkninger (ibid., 7). Hvor meget forfatterne end argumenterer for en nytænkning af islam i en moderne vestlig kontekst, fremhæver de nemlig vigtigheden i, at denne nytænkning foregår på baggrund af den etablerede traditions tankegods (ibid., 7; Moosa 2003, 111): ”In short, it is a critical engagement with the heritage of Islamic thought, rather than a casual bypassing of its accomplishments. (...) It might be an easier task to start with a *tabula rasa*, but that would not be an Islamic project” (Safi 2003, 16). Hermed adskiller de sig fra neo-traditionalisterne, der anklages for blind imitation, men også fra både islamister og modernister, der beskyldes for at kaste den akkumulerede tradition bort. Samtidig er det de progressive muslimer magtpåbyggende at minde om, at også den islamiske tradition er en levende tradition, der stadig udvikler sig og gør desuden en dyd ud af at fremhæve den store mangfoldighed af legitime fortolkninger (ibid., 6, 19; Karamustafa 2003, 110).

7. Metode

Jeg har nu opstillet de teoretiske præmisser for specialet, som skal bruges til at forstå den indsamlede empiri. Hvordan jeg har båret mig ad med indsamlingen af denne, skal vi nu blive klogere på.

7.1 Udformningen af en idealtipe

Ud fra den eksisterende forskningslitteratur udformede jeg en idealtypisk repræsentant for den type af muslimsk autoritet, jeg ville lede efter. Kriterierne var, at:

- 1) Vedkommende skulle udtrykke *en tydelig muslimsk identitet*. Jeg ønskede en udtalt og tydelig religiøsitet som hos Kersten og ikke bare en muslimsk baggrund som for eksempel de anti-klerikale hos Klausen. Dermed ville samfundsdebattører som Naser Khader, Geeti Amiri og Ahmad Mahmoud ikke være aktuelle,
-

mens andre samfundsdebattører som Zubair Butt Hussain, Tarek Ziad Hussein, Safia Aoude og Naveed Baig ville forblive det.

- 2) Vedkommende skulle have det, som jeg senere med reference til Bourdieu vil kalde *dansk-kulturel kapital*. Det vil sige, at vedkommende taler dansk og i det hele taget udstråler evnerne til at begå sig i det danske samfund – for eksempel ved at have en sekulær uddannelse eller være deltagende på det danske arbejdsmarked.
- 3) Vedkommende skulle anses som *en muslimsk autoritet*, men helst *ikke være traditionel imam*, da jeg netop satte mig for at undersøge andre typer af indflydelsesrige stemmer.

7.2 Udvælgelsen af informanter

Med mine tre karakteristika i baghovedet begyndte jeg at lede efter konkrete potentielle informanter. Der er ikke nogen lige vej til sådanne, så jeg tog udgangspunkt i forskellige metoder, men informantudvælgelsen minder mest af alt om *snowball sampling*, hvor tidligere informanter udpeger de næste (Bryman 2012, 202-203). Udgangspunktet har været en tidligere opgave, jeg skrev om, hvorfor også ”moderate muslimer” har svært ved at afvise stening som en del af islam, hvor jeg interviewede tre imamer fra den dansktalende moské Dansk Islamisk Center på Nørrebro i København: Waseem Hussain, Fatih Alev og Abdul Wahid Pedersen. De seks informanter til dette speciale er fundet ad forskellige veje, men blandt andet fandt jeg frem til Imran bin Munir Husayn og Safia Aoude ved at følge disse tre imamer på Facebook, hvor Husayn og Aoude interagerede med dem. Tariq Amin og Abidah Ashraf fandt jeg gennem deres tilknytning til IslamAkademiet, som Husayn er en del af. Sherin Khan-kan blev interessant, da jeg i en nyhedsartikel kunne læse (Information 26.08.2016), at Mariam Moskéens (den nye kvindemoské i København) nystartede islamiske akademi krævede en såkaldt ”relevant kandidatgrad” (for eksempel psykologi eller sociologi), førend man kunne optages. Naveed Baig forsøgte jeg i første omgang at undgå, fordi han bærer titlen *hospital simam*, men de andre informanters påpegning af ham gjorde ham for interessant at gå udenom.

Jeg har desuden været i kontakt med forskellige andre, uden det dog har været muligt at aftale et interview – oftest på grund af travlhed. Det gælder blandt andre Saliha Marie Fetteh og Saer El-Jaichi fra Mariam Moskéen, Zubair Butt Hussain

der er tidligere bestyrelsesmedlem ved paraplyorganisationen Muslimernes Fællesråd og kendt fra den danske offentlige debat, og Tarek Ziad Hussein som også er kendt fra den offentlige debat. Derudover forsøgte jeg at komme i kontakt med talspersonerne Junes Kock og Elias Lamrabet fra Hizb ut-Tahrir samt Shahid Mehdi fra Det Islamiske Trossamfund, men også uden held.

Alle seks informanter – Imran bin Munir Husayn, Tariq Amin, Abidah Ashraf, Safia Aoude, Naveed Baig og Sherin Khankan – som det lykkedes at få i tale, opfylder de tre idealtypiske kriterier. Alle udviser en udtalt muslimsk identitet ved enten at have islamiske teologiske uddannelser eller have modtaget religiøs undervisning, rådgive andre muslimer i religiøse anliggender og for kvindernes vedkommende enten bære tørklæde eller tildække sig efter egen religiøse overbevisning. Desuden taler alle flydende dansk og har både uddannelse og arbejde. Det tredje kriterium er også opfyldt, men med et par kommentarer. To ud af de seks bærer titlen imam, hvilket jeg ellers forsøgte at undgå. Den ene, Naveed Baig, har dog først og fremmest et fuldtidsarbejde som Danmarks eneste hospitalsimam, hvilket ikke kan siges at repræsentere den traditionelle imam-rolle. Han er dog ved siden af også imam i Dansk Islamisk Center – sammen med de tre andre imamer fra min sidste opgave – men så vidt jeg kan forstå på ham, er det ikke dér, han bruger det meste af sin tid. Den anden, Sherin Khankan, er først for nyligt blevet såkaldt ”imamah”, kvindelig imam, og har indtil da i to årtier primært været kendt som samfundsdebattør, hvor hun blandt andet har oprettet foreningen Forum for Kritiske Muslimer. Imran bin Munir Husayn og Tariq Amin har tidligere holdt prædikener i henholdsvis den dansktalende moské i Rødovre og den pakistansktalende moské på Vesterbro i København, men gør det meget sjældent i dag. Alle seks informanter opfattes dog stadig som autoriteter, da de rådspørges af andre muslimer og underviser i islam. I afsnit 9.1 og 9.2 giver jeg en mere detaljeret beskrivelse af de seks informanter og deres arbejde i to islamiske akademier, IslamAkademiet og Femimam Akademiet.

7.3 Indsamlingen af empiri

Indsamlingen af empiri er hovedsageligt sket gennem seks semistrukturerede, kvalitative interview med informanterne ansigt-til-ansigt (Bryman 2012, 471). De enkelte interview tog fra en lille time til halvanden time, hvilket samlet giver 6,5 times interview. De første tre interview med Husayn, Ashraf og Aoude foregik den 26. og 27.

september 2016, mens de to næste foregik den 13. og 14. oktober 2016 med Amin og Baig. Det sidste interview blev udført telefonisk den 1. november 2016 med Khankan. Jeg deltog desuden i et åbent arrangement i Mariam Moskéen den 14. oktober 2016, hvor jeg blandt andet bekræftede min interviewaftale med Khankan. Jeg reviderede min interviewguide efter de tre første interview, da der i disse tegnede sig en række klare mønstre, jeg ønskede at følge op på i de efterfølgende tre interview. Den endelige interviewguide er vedlagt som bilag og interviewtransskriptionerne kan rekvireres ved henvendelse til min vejleder, Lene Kühle. Som supplement til de seks interview vil jeg løbende underbygge mine påstande med referencer til avisartikler og hjemmesider, hvor informanterne optræder. På baggrund af min tidligere undersøgelse af de tre imamer fra Dansk Islamisk Center – Waseem Hussain, Fatih Alev og Abdul Wahid Pedersen – samt mine informanternes egne henvisninger til disse, regner jeg dem for teologisk beslægtede med de seks informanter, hvorfor jeg har valgt også at inddrage dem i bestemte sammenhænge.

8. Informanterne om forældregenerationen og det etablerede muslimske miljø

Vi går nu ind i de analyserende dele af specialet. Jeg har valgt at lave to overordnede afsnit, hvor det første – afsnit 8 – angiver mine informanternes syn på det etablerede muslimske miljø i Danmark og forskellen mellem forældregenerationens og informanternes egen tilgang til islam. Her vil jeg løbende perspektivere til den tidligere danske forskning om generationsforskelle blandt danske muslimer. Derefter vil jeg i afsnit 9 give en mere uddybende karakteristik af mine informanter.

8.1 Det splittede og inkompetente muslimske miljø⁵

Vi begynder med informanternes beskrivelse af det etablerede muslimske miljø i Danmark. Her er det interessant fra begyndelsen at gøre opmærksom på, at informanternes kritik til forveksling minder om den kritik, som tidligere undersøgelser har observeret hos yngre generationer af muslimer for et årti eller mere siden. En generation efter den første kritik i slutningen 1980'erne virker anklagepunkterne altså tilsyneladende uændrede.

⁵ Når jeg igennem specialet taler om det muslimske miljø i Danmark, henviser jeg til det sunni-muslimske miljø, da det er her indenfor mine informanter opererer.

Alle informanterne er nemlig rørende enige i deres dom. Det muslimske miljø i Danmark beskrives som splittet, uorganiseret, inkompetent og fyldt af personlige intriger (Aoude, 7; Baig, 12): ”Det kunne være en sæbeopera i sig selv, altså” (Husayn, 26). I tråd med tidligere undersøgelser tales der om opdeltede enklaver på baggrund af etniske skel. Autoriteterne i disse enklaver, der udgøres af lokale muslimske moskéforeninger, forsøger ifølge Aoude at opretholde deres egen autonomi og er modvillige overfor at afgive suveræniteten til paraplyorganisationer som for eksempel Muslimernes Fællesråd (Aoude, 14). Det er således mere lokale interesser og etniske forskelle end religiøse uenigheder, som kommer til at stå i vejen for et nationalt muslimsk samarbejde (Amin, 23). Husayn og Amin afholdte dog den 1. oktober 2016 en konference⁶ i Rødovre Masjid, hvor de forsøgte at samle sunni-muslimer på tværs af etniske skel. Formålet med arrangementet var netop at forbedre kendskabet til hinanden indenfor det sunni-muslimske miljø i Danmark (Amin, 1-3). Husayn udtrykte dog inden konferencen sin usikkerhed om udfaldet:

Kan de overhovedet sidde i lokale sammen uden at slås? Uden, at der er nogle politiske intriger eller et eller andet andet? (...) Der er så mange underlige ting, som egentligt ikke har noget med religion at gøre, men som påvirker forholdene mellem folk, deres relationer til hinanden og som gør, at de har svært ved at samarbejde (Husayn, 1).

De interne stridigheder og magtpolitiske spil kaldes af Aoude for ”amatøragtige” og fik hende i sidste ende til at flytte til USA for en periode (Aoude, 7). Initiativet med konferencen er dog langt fra første gang, der iværksættes initiativer for at samle de danske muslimer. Sådanne tiltag kendes fra organisationer som Muslimernes Landsorganisation, Muslimer i Dialog, Dansk Muslimsk Union og Muslimernes Fællesråd, som dog ikke har haft nogen stor gennemslagskraft (Kühle 2016, 108). Det er alligevel interessant, at Husayn er så usikker om konferencens udfald, hvilket kunne tyde på, at der ikke har været den store udvikling frem mod større samarbejde på tværs af de lokale moskéforeninger. Aoude mener faktisk, at der har været en udvikling mod mindre samarbejde efter, de første forsøg på paraplyorganisationer ikke slog igennem (Aoude, 13). Husayn, der er bestyrelsesmedlem i Muslimernes Fællesråd, fortæller også, hvordan arbejdet går langsomt og desuden er præget af interne stridigheder, blandt andet

⁶ ”Viden – den profetiske arv”: <https://www.facebook.com/events/219400345141735/>.

fordi det tyrkiske miljø her i Danmark også er påvirket af konflikten mellem den tyrkiske stat og den såkaldte Gülen-bevægelse i Tyrkiet (Husayn, 3). Det manglende samarbejde og organisering betyder, at håndteringen og udfaldet af emner af fælles muslimsk interesse bliver meget tilfældigt (Aoude, 12).

8.2 Kritikken af forældregenerationen og imamerne

Billedet af et fragmenteret muslimsk miljø forstærkes yderligere af det skel, der ifølge informanterne findes mellem forældregenerationen og de efterfølgende generationer. Uden at jeg har spurgt direkte ind til alder, er det min vurdering, at informanterne er fra i begyndelsen af trediverne til midten af fyrrerne. Når informanterne taler om forældregenerationen, bruger de det ofte som synonym for førstegenerationsindvandrere, der hverken er født eller opvokset i Danmark, mens informanternes egen generation netop beskrives som sådant. Her tegner informanterne et billede af forældregenerationen som generelt mindre kompetente i forhold til såvel islamisk viden som viden om det danske samfund. Mine informanters kritik af deres forældres generation følger derfor temaerne i den tidligere forskning: De lukker sig inde i moskéerne, hvor de hverken tilegner sig reelt kendskab til islam eller det danske samfund, men i stedet viderefører en kulturelt formet islam i isolation fra det omkringliggende samfund. Der synes ikke at have været den store udvikling siden Simonsens beskrivelse fra 2000, hvilket blandt andet kunne tyde på, at Klausens pointe fra 2005 om, at den muslimske politiske elite generelt i Europa og specielt i Danmark domineres af førstegenerationsindvandrere, stadig i vid udstrækning gør sig gældende i dag (Klausen 2005, 22-23).

Hvad angår forståelsen af islam, beskriver informanterne forældregenerationen som generelt minimalt vidende. De er muslimer, fordi det er man nu engang, mens selv helt basalt kendskab som forskellen mellem sunni- og shia-muslimer ikke diskuteres med børnene (Ashraf, 13). Beskyldningerne om manglende viden om islam er dog ikke begrænset til almindelige muslimer, men rettes også videre mod moskéforeningernes autoriteter (Khankan, 3): ”Hvis du går ind i en *wakf* [en moské] og spørger en imam om *maslaha*, så har han måske ikke fået undervisning i det. Han kan udelukkende det juridiske for eksempel, ikke det juridisk-filosofiske” (Aoude, 6). Den islamundervisning som udbydes i mange moskéer, kaldes derfor også for minimal og basal (Amin, 18).

Parallelt med den manglende viden om islam påpeger informanterne også den manglende samfundsviden blandt autoriteter i det etablerede moskémiljø:

Og jeg tror, at der er mange muslimer, der har følt sig fremmedgjorte i de eksisterende moskéer, fordi de føler, at der er et ”gab” [afstand] imellem det, som imamen prædiker og deres egen virkelighed (Khankan, 5).

[D]e her imamer [i de etniske moskéer] taler ikke dansk, de forstår ikke samfundet. Og derfor er det heller ikke dem, de unge går til så meget. De går til dem for religiøs viden og sådan lidt moral og teologi og sådan nogle ting, men når det handler om samfundsrelaterede emner, så går de ikke til dem. Så går de til de yngre generationer af imamer, lærde eller andre, fordi de ved, at de kan få svar fra en person, der faktisk har boet i det her samfund (Husayn, 6).

Denne afstand mellem virkeligheden indenfor og udenfor moskéerne beskrives som en af motivationerne bag de institutioner, som informanterne har været med til at oprette⁷. Ifølge Husayn har mange af de etniske baserede moskéforeninger lukket sig om sig selv og afstår fra at være en aktiv aktør i samfundet. Husayn nævner for eksempel, hvordan de muslimske foreninger forbliver passive omkring samfundsrelevante emner som, at mennesker med etnisk minoritetsbaggrund er overrepræsenteret blandt misbrugere og hjemløse: ”[Der] er meget, som de religiøse samfund kunne byde ind med, men det gør de ikke så ofte. Dels fordi de ikke er opmærksomme på problemstillingerne og dels fordi de måske ikke har kapaciteten, sproget” (Husayn, 6). Forældregenerationen fremstilles derfor som ubevidste om både deres pligter og rettigheder i samfundet, hvilket blandt andet betyder, at de i ringe grad kan varetage danske muslimers tarv (Husayn, 5). Aoude fortæller, hvordan hun i 2008 i forbindelse med sagen om, hvorvidt lægdommere måtte bære tørklæde (Berlingske 07.06.2008), gik rettens vej gennem afkrævning af høringssvar. Ifølge Aoude var bevidstheden om denne juridiske ret og mulighed medvirkende til, at der ikke blev vedtaget et forbud dengang, hvorfor hun var frustreret over, at det etablerede muslimske miljøes autoriteter ikke kendte til denne mulighed: ”Åh, Gud, de her mennesker, de skal varetage vores tarv i samfundet og de aner ikke, hvordan det fungerer” (Aoude, 2). Med reference til det forrige afsnit kon-

⁷ For Baigs vedkommende Dansk Islamisk Center, for Khankans vedkommende Mariam Moskéen og for Husayns og Amins vedkommende IslamAkademiet, hvis aktiviteter alle foregår på dansk.

kluderer Aoude derfor, at ”Det er uvidenhed og det er nepotisme og kammerateri, som ødelægger det for muslimer” (Aoude, 12).

8.3 Informanternes egen tilgang

Informanternes beskrivelse af det muslimske miljø i Danmark og forældregenerationen minder altså til forveksling om beskrivelserne i den tidligere forskning, men gælder det samme så selvforståelsen blandt mine informanter? For sammenlignelighedens skyld vil jeg her tage udgangspunkt i Johansens fire punkter fra afsnit 5.3.

Hvad angår *den anderledes indstilling til tilværelsen i det danske samfund* er informanterne fuldt i tråd med tidligere undersøgelser. Følelsen af at være dansk beskrives netop som en betydelig forskel generationerne imellem (Aoude, 14). Som resultat heraf anlægger informanterne også – i Simonsens terminologi – en delta-gende diskurs, hvor de enten som Khankan, Baig og Aoude deltager i den offentlige debat via tv, radio eller skrevne medier eller som Husayn og Amin arbejder med samfundsrelevante problematikker som misbrug og hjemløshed blandt minoriteter eller religiøs radikaliserings (Husayn, 3; Amin, 12).

Manglen på den religiøse selvfølghed betyder som tidligere nævnt, at de unge muslimer må være mere proaktive, hvis de ønsker at tilegne sig islamisk viden. Aoude beskriver derfor også undervisningsniveauet som stigende (Aoude, 13), da de yngre generationer efterspørger islamisk viden på en anden måde end deres forældre: ”Danske muslimer er meget søgende og er også tørstige efter viden. Om, hvad siger islam? Mange af de unge, jeg møder, de er tørstige efter viden om deres identitet og vil gerne finde svar omkring, hvordan det er at være muslim i Danmark” (Baig, 12). Informanterne er desuden en del af en ny fremvækst af undervisningstilbud, som ifølge Aoude er ”kvalificerede” i modsætningen til tidligere (Aoude, 13). Her fremhæver hun for eksempel undervisningen hos Det Islamiske Trossamfund, IslamAkademiet og den transnationale organisation The Maghrib Institute (Aoude, 12-13).

Også *kravet om den individuelle refleksion* genfinder vi hos informanterne. Hvor forældregenerationen beskrives som autoritetstro, forholder den næste generation sig kritisk til religiøse autoriteter: ”[J]eg stoler ikke på, hvad jeg får at vide. Der er jeg nok blevet lidt mere kritisk som dansk. Hvor vi har lidt mere, jamen, hvorfor siger du det her og hvad er din argument for, at det her skulle være sandt, og hvorfor

kan det ikke være anderledes? Vi stiller mange flere spørgsmål [end vores forældre]” (Ashraf, 8).

Den kritiske og reflekterende facon tilskrives af Ashraf blandt andet den autoritetsudfordrende indstilling i det danske uddannelsessystem, men også netop *mødet med andre unge muslimer med anderledes etniske baggrunde*. Mødet med andre islamiske udtryk igangsætter den tidligere beskrevne adskillellesproces, hvor det religiøse skal renses for kulturelle forureninger:

[V]i er meget mere uafhængige, selvstændige og vi vil gerne selv ned i bøgerne og finde ud af, hvad er det for noget, hvad islam er, fordi vi har fået serveret et skål med kultur og islam og det hele er bare islam. Og nu er vi faktisk i gang med at adskille kultur og islam fra hinanden af. Og det har det danske sprog medført, fordi når vi kunne tale dansk, så talte jeg med min tyrkiske veninde og der, hvor vi var enige, det var det islamiske, og der hvor vi adskiller os, det var kulturen (Ashraf, 8).

Citatet illustrerer, hvordan denne adskillellesproces blandt andet faciliteres af det danske sprog som et *lingua franca*. Desuden understreges det igen, hvordan de unge ikke tager udsagn fra religiøse autoriteter for gode varer, men selv ønsker at kunne tage stilling. Ligesom det er blevet beskrevet tidligere tilskriver Ashraf forældregenerationens manglende deltagelse i samfundet kulturelle traditioner og ikke religiøse (Ashraf, 8). Adskillellesprocessen tillader derfor hendes egen generation at anlægge en anden vinkel, der korrigerer forældrenes misforståede islamforståelser:

[D]en nye trend nu er, at alle arbejder, [at] man får en uddannelse, fordi dynamikken har ændret sig. [N]u er man selv med til at beslutte for den næste generation (...), hvor man giver dem en, jeg vil ikke sige en moderne, dansk opdragelse, men jeg tror, jeg vil sige, at de får en tiltænkt islamisk opdragelse (...) (Ashraf, 8).

8.4 Systematiseringen af det muslimske miljø

Undersøgelserne fra 2000'erne tegnede til et vist punkt billedet af den kosmopolitiske konstellation, som Beck taler om, hvor traditionelle grænser opløses. De unge muslimer opretholdt stadig en skelnen mellem muslimer og ikke-muslimer, men identificerede sig i højere grad med en pan-islam renses for kulturelle skel. Dermed overskred de først de etniske skel, som ellers stadig dominerer det muslimske miljø i Danmark, og

der næst de sekteriske ved individualistisk at forholde sig til teksterne udenom den akkumulerede traditions lovskoler og hermeneutiske metoder.

På trods af de forudgående udsagn af Ashraf, som godt nok minder om den samme form for nye grænsedragninger i forhold til etnicitet, gør informanterne sig generelt ikke nogle ønsker om at samle de forskellige teologiske retninger indenfor islam i én bevægelse. Hvad de derimod ønsker, er en øget bevidsthed om hinanden og et organiseret politisk samarbejde omkring emner af fælles interesse (Baig, 11; Aoude, 12; Husayn, 1; Amin 2). Den tidligere beskrivelse af et splittet og inkompetent miljø ønskes afløst af et organiseret og professionelt samarbejde. På den korte bane forsøger Husayn og Amin med deres konference at fremme et grundlæggende kendskab til hinanden i det muslimske miljø: ”De skal i det mindste vide, hvem der er hvad. Hvis Socialdemokratiet ikke ved hvilke andre partier, der er med. Hvis ikke man kender til Venstre, så er det lidt svært at føre politik (...)” (Amin, 2). På den lange bane er drømmen en fælles platform for politisk samarbejde – en slags ”muslimernes folketing”:

Der er jo mange ting som Dansk Folkeparti og Socialdemokratiet og alle de der, de samarbejder omkring. For eksempel samarbejder de omkring, hvordan man møder op i en folketingssal og sidder samme sted og man gør det på samme måde (...). Det vil sige, de kan snakke sammen. Det er jo ikke sådan, at hver mand har sit eget folketing og sine egne regler (...) (Amin, 3).

De ønsker alle sammen, at danske muslimer samarbejder mere og anlægger nogle platforme, hvorfra kvalificerede mennesker kan diskutere aktuelle problemstillinger ”på en voksen måde” (Aoude, 12). Aoude gør det imidlertid klart, at en sådan platform ikke skal bruges til at synkretisere de forskellige teologiske retninger indenfor islam, da et sådan projekt er meningsløst:

Jeg vil ikke diskutere teologisk med shia-moskéen, men jeg vil gerne diskutere med dem med henblik på, hvad kan muslimer gøre for at etablere sig bedre og stå stærkere i Danmark. Det kan man sagtens gøre på tværs af de teologiske skel (Aoude, 15).

Hvis jeg skulle diskutere med dem, så skulle det være i forbindelse med nogle generelle politiske mål, for eksempel borgerrettigheder, hate crimes og så videre, ikke (Aoude, 14).

At fire ud af de seks informanter desuden tilkendegiver, at de følger Hanafi-lovskolen, peger i samme retning af, at der ikke er tale om teologiske sammenlægninger (Ashraf, 7; Husayn, 7; Aoude, 5). Selvom informanterne ønsker et ”muslimernes folketing”, er det ikke alle, der er inviterede. Aoude nævner for eksempel, hvordan hun ikke anerkender Ahmadiyya-bevægelsen som muslimer (Aoude, 14), men den helt store modspiller er uden tvivl salafistiske grupper. Sådanne grupper var for eksempel ikke inviterede med til Husayn og Amins konference, fordi de opfattes som fundamentalt forskellige fra sunni-muslimer (Baig, 12-13; Amin, 2-3; Husayn, 23). Baig og Khankan er umiddelbart de mest bredt omfavnende, hvor Baig blandt andet er åben overfor såkaldte feministiske eller sekulære muslimer og Khankan siden hendes tid i Forum for Kritiske Muslimer også har anerkendt Ahmadiyya-muslimer som en del af islam (Baig, 11; Berlingske 06.10.2001).

9. Er informanterne Danmarks nye muslimske intellektuelle?

Vi går nu fra at beskæftige os med informanternes beskrivelse af det muslimske miljø og forskellen mellem generationerne til mere fokuseret at se nærmere på informanterne selv. De første to underafsnit er en lidt mere detaljeret præsentation af henholdsvis informanterne og de to islamiske uddannelsesinstitutioner, som fem af de seks er direkte tilknyttet. Resten af afsnit 9 er dedikeret til betydningen af samfundsviden i informanternes arbejde som religiøse rådgivere. Vi skal se nærmere på, hvor højt samfundsviden prioriteres, hvilken type samfundsviden informanterne har, hvad de bruger den til og hvordan den påvirker deres råd til andre muslimer.

9.1 Hvem er informanterne?

Som det første vil jeg fortælle lidt om informanternes uddannelsesmæssige baggrunde. Informanterne er ikke nødvendigvis født i Danmark⁸, men har både gået i folkeskole, gymnasiet og på universitetet i Danmark. De har dermed alle længere videregående uddannelser, om end nogle har haft et mere afbrudt forløb end andre. Ashraf er læge og ved at videreuddanne sig til psykiater – som den første med muslimsk tørklæde ifølge hende selv (Ashraf, 10). Amin er uddannet civilingeniør og er i øjeblikket i gang med en master i Islamisk teologi på Københavns Universitet (KU) (Amin, 14). Sherin

⁸ Den eneste, som jeg ved, ikke er født i Danmark, er Ashraf.

Khankan har ét års studier i Arabisk fra KU (og derudover 1,5 års studier i Damaskus og Cairo), men er hovedsageligt uddannet i religionssociologi og filosofi. Derudover er hun både i gang med masteren i Islamisk teologi og en efteruddannelse i kognitiv psykoterapi (Khankan, 5). Husayn har en bachelor i Arabisk og Retorik og en kandidat i Islamiske studier fra KU (Husayn, 3). Safia Aoude har en bachelor i Arabisk, en diplomuddannelse i Mellemøststudier, en uafsluttet master i Journalistik og en kandidat i både Jura og Islamiske studier. Derudover er hun ligesom Amin og Khankan også i gang med masteren i Islamisk teologi (Aoude, 1). Naveed Baig er som den sidste uddannet som projektleder og administrationsøkonom og har derudover færdiggjort masteren i Islamisk teologi (Baig, 1). Et interessant fællestræk er altså, at fire ud af seks enten er i gang med eller har afsluttet den nye masteruddannelse i Islamisk teologi på KU, hvor Baig desuden selv underviser på uddannelsen i islamisk sjælesorg (Politiken 26.08.2015). Flere af dem udtrykker glæde ved at studere – én af dem kalder sig for evighedsstuderende – og to udtrykker direkte ambitioner om at søge om ph.d.-stipendier i fremtiden (Aoude, 1; Baig, 13). Desuden har halvdelen læst i en kortere periode i enten England eller USA eller modtaget online undervisning fra universiteter i disse lande (Ashraf, 11; Baig, 1; Amin, 14).

Informanterne har imidlertid ikke kun sekulære uddannelser. Flere af dem har også officielle papirer fra islamiske uddannelsesinstitutioner. Husayn og Amin har således for nyligt erhvervet sig titlen som *mufti* (retslærd med tilladelse til at udstede officielle fatwaer (Kühle 2006, 73)), som kulminationen på ti års fjernstudier i Danmark gennem undervisning tilrettelagt af udsendte fra Pakistans religiøse akkrediteringsbureau (Husayn, 2-3). Naveed Baig har gennemført seks års islamiske studier i Pakistan og en etårig kapelan-uddannelse i England (Baig, 1). Safia Aoude har modtaget undervisning i Libyen, Tyrkiet, USA og Canada og har fra disse steder erhvervet *ijāza* (undervisningstilladelse) i fag som *fiqh* (islamisk jurisprudens), islamisk historie og *sīra* (hadith-videnskab) (Aoude, 1-2). Ashraf har fået privatundervisning i omkring et årti i Danmark og her de sidste mange år af Husayn og Amin (Ashraf, 1), mens Khankan har modtaget undervisning i sufisme i Damaskus⁹. Billedet er altså mere end tydeligt på uddannelsesområdet: Informanterne er generelt veluddannede indenfor både Vestens sekulære akademi og Mellemøstens religiøse akademi.

⁹ Fra en efterfølgende mail-korrespondance med Khankan.

9.2 De to islamiske akademier

Et andet vigtigt fællestræk ved de seks informanter er deres roller som undervisere. Baig underviser som sagt i islamisk sjælesorg på masteruddannelsen i Islamisk teologi, mens de resterende fem er tilknyttet ét af to islamiske akademier.

Den første undervisningsinstitution er IslamAkademiet, som Husayn, Amin og Ashraf er tilknyttede – de to første som undervisere, den sidste som teknisk undervisningsassistent. IslamAkademiet har siden 2009 tilbudt gratis onlineundervisning på dansk for både at kunne servicere danske muslimer med forskellige etniske baggrunde og være til gavn for muslimer i hele Danmark (Ashraf, 1-2). Tilgangen med at gøre det på dansk har også betydet, at kurserne bruges af muslimer med forskellige etniske baggrunde og af begge køn, men dog hovedsageligt fra hovedstadsområdet (Ashraf, 3, 5; Aoude, 13). Undervisningen varierer fra troslære, etik og fiqh til historie og spiritualitet, hvor et forløb normalt varer 45 minutter én gang om ugen i ti uger. Holdstørrelserne varierer efter semester og emner, men det største hold på ét kursus har været på 55 deltagere (Ashraf, 3). I det omfang de deltagende skal forberede sig ved læsning, består pensum af klassisk islamisk litteratur og ikke vestlig (Ashraf, 4). Husayn og Amin har derudover for nyligt oprettet et fatwacenter, hvor ”formålet er at bidrage med bud/svar på spørgsmål til den brede offentlighed; en sammenkobling mellem klassisk islamisk lærdom og en moderne virkelighed”¹⁰. Her får man mulighed for at søge skriftlig vejledning på dansk på deres hjemmeside¹¹, via telefon eller gennem en direkte chat-funktion på hjemmesiden.

Den anden undervisningsinstitution er Femimam Akademiet, hvor både Khankan og Aoude skal undervise. Femimam Akademiet udbyder endnu ikke undervisning, da den som en del af Mariam Moskéen stadig er i en etableringsproces, men forventes at kunne begynde fra januar 2017 (Khankan, 4). Akademiet udbyder 17 forskellige seminarer i alt fra islamisk filosofi, fiqh og arabisk til sufisme, islamisk sjælesorg og islamisk feminisme. Seminarerne varer hver tre timer og kan følges hver for sig mod en betaling på 200 kroner stykket. To-tredjedele af undervisningen afholdes af personer med nuværende eller tidligere tilknytning til danske universiteter – lektor Jakob Skovgaard-Petersen, ph.d. Saer El-Jaichi, ph.d.-studerende Jesper Petersen og tidligere lektor Saliha Marie Fetteh (se bilag 14.3). Formålet med akademiet er både at

¹⁰ Fra en efterfølgende Facebook-korrespondance med Husayn.

¹¹ www.daralifta.dk / www.daralifta.dk.

tilbyde kvalificeret undervisning til alle, der måtte have interessen, samt uddanne kommende kvindelige imamer til Mariam Moskéen. Imam-aspiranter skal desuden kunne fremvise en kandidatgrad fra et relevant studie (for eksempel Arabisk, Religionsvidenskab eller Psykologi) samt praktisk eller teoretisk erfaring med Koranrecitation og islamisk sjælesorg for at kunne blive optaget. Indtil videre har ni kvinder og én mand tilmeldt sig akademiet med henblik på deltagelse i arbejdet omkring Mariam Moskéen (Khankan, 2).

9.3 Vigtigheden af samfundsviden i forbindelse med religiøs vejledning

Vi har nu allerede set i afsnit 8, hvordan informanterne med deres kritik positionerer sig overfor ældre generationer af almindelige muslimer og muslimske autoriteter i Danmark, der ifølge dem ikke i tilstrækkelig grad har tilegnet sig viden om det danske samfund. Hele kritikken hviler naturligvis på præmissen om, at samfundsviden er vigtig, men præcis *hvor* vigtig er kendskabet til samfundet ifølge informanterne?

Samfundsviden forstået som sprogkunderskab, indsigt i almindelige menneskers liv i uddannelsessystemet og på arbejdsmarkedet, nationallovenes grænser og rettigheder, uskrevne regler og normer vurderes af alle informanterne som absolut uundværlig viden (Ashraf, 5; Baig, 2; Khankan, 5; Husayn, 4; Amin, 6; Aoude, 2). Faktisk er betoningen af dens vigtighed så radikal, at den synes at sidestilles med islamisk viden, hvad angår væsentlighed. Husayn siger for eksempel: ”Man kan ikke sige noget om, hvad der er [islamisk set] tilladt eller forbudt i Danmark uden at have kendskab til samfundet. Islam lever ikke i en boble” (Husayn, 13). Og Baig følger trop: ”[J]eg ville ikke kunne rådgive, hvis jeg ikke kendte til forholdene i det danske samfund. Så enkelt er det” (Baig, 2). Med henvisning til grundlæggeren af én af de fire sunni-muslimske lovskoler, Abu al-Shafi‘i, siger Husayn, at viden om muslimers liv og det samfund, de lever i, er halvdelen af al viden, og at dén religiøse autoritet, som mangler denne viden, ”famler i blinde” (Husayn, 17). ”Så derfor er der jo retslærde, der har nævnt, at den som ikke kender samfundet, han er ikke lærd, han er uvidende. Selvom han har en lang uddannelse (...)”, fortæller også Amin (Amin, 7). Den islamske viden skal *altid* sættes i forhold til situationens beskaffenhed, hvorfor viden om tingenes tilstand ifølge Husayn går forud for enhver bedømmelse af en eventuel islamisk handlemåde (Husayn, 17). I Amins forklaring – der tydeligvis afspejler hans baggrund som civilingeniør – sammenlignes samfundsviden med den uafhængige vari-

abel i en matematisk ligning, som påvirker den afhængige variabel, der i denne analogi bliver det religiøse råd: ”Der er en regel indenfor islam, at loven ændrer sig i henhold til samfundet (...). Det er ligesom en variabel i funktionen. X, det er samfundet” (Amin, 7). Aoude tilkendegiver samme holdning og kalder kendskabet til samfundet for ”alfa og omega” uden hvilken, man ville være på ”Herrens mark” (Aoude, 2), og Khankan bruger den islamiske sjælesorg til at beskrive vigtigheden af samfundsviden: ”[Islamisk sjælesorg er at] møde folk dér, hvor de er. Og man kan ikke møde folk der, hvor de er, hvis man ikke ved, hvor de kommer fra” (Khankan, 5).

Men samfundsviden er ikke en størrelse, der kan erhverves én gang for alle. Hvert et spørgsmål har sine egne relevante variabler. Derfor må der forud for enhver rådgivning være et kendskab til den aktuelle situations bestanddele: ”[H]vis jeg ikke har kendskab til for eksempel postvæsenet, fordi jeg ikke har arbejdet der nogen-
sinde, så må jeg jo enten henvise til nogen, der kan fortælle det, eller også må jeg søge mere viden om det. Jeg kan ikke svare på noget om et emne, som jeg ikke har kendskab til” (Amin, 9). Spørgsmål besvares ifølge informanterne bedst ved at have så meget som mulig information til rådighed, inden rådet gives, da kendskabet til detaljer er en forudsætning for overhovedet at kunne tage højde for disse aspekter (Amin, 11). Kvaliteten af et svar afhænger derfor af den mængde information, som den rådspurgte har til rådighed. Jo flere faktorer, der er kendte, jo mere avancerede og balancerede råd, kan der gives. Derfor er samfundsviden vigtigt.

Inden jeg påbegyndte dataindsamlingen havde jeg en klar forventning om, at samfundsviden ville blive prioriteret højt, men jeg arbejdede samtidig ud fra en præmis om, at viden om samfundet og andre videnskabelige eller tekniske kundskaber skulle opfattes som eksterne i forhold til den reelle islamiske viden. Det kan stadig være frugtbart at arbejde med en sådan skelnen, hvilket jeg også senere vil gøre ud fra Bourdieus begreb om kapital, men det skal bemærkes allerede nu, at flere af informanterne modsatte sig denne distinktion. For flere af dem var viden om samfundet en naturligt integreret og obligatorisk del af den islamiske tankegang og således ikke noget udenforstående. Al viden er i princippet islamisk, som Baig siger her:

Jeg synes også, at det er lidt problematisk at adskille, hvad kan man sige, religiøs viden eller oplæring fra det sekulære. Fordi det religiøse indebærer jo også, at du har viden om samfundet. [Kendskab til d]et, som vi på arabisk kalder for *urf*, som bety-

der kultur, lokalkulturen (...) [er ét] af kravene for for eksempel at være mufti (...).

Du kan ikke adskille det ene fra det andet (Baig, 2).

Som vi skal se i afsnit 9.5 og 9.7 bevirker ægteskabet mellem de to typer af viden (om samfundet og islam) imidlertid også, at samfundsviden heller ikke kan stå alene. Viden om islam og viden om samfundet er to sider af den samme mønt, som uden foreningen anses for værdiløs valuta.

9.4 Informanterne som vestlige akademikere

Som illustreret i afsnit 6 er det kendetegnende for de nye muslimske intellektuelle, at de har sekulære uddannelser og ”a solid knowledge of recent achievements of the Western academe in the human sciences” (Kersten 2009, abstract). Vores informanter er ”text book examples” i denne henseende som vist i afsnit 9.1, men hvordan forholder de sig til dén viden?

Som nævnt tidligere er alle seks informanter enten i gang med eller har afsluttet Københavns Universitets master i Islamisk teologi. Der er ingen af informanterne, der afviser den viden om islam, som der undervises i, men der synes at være en forskel i, hvor tæt en relation, der er mellem denne ikke-konfessionelle, videnskabelige tilgang og informanternes ellers konfessionelle, religiøse tilgang. Nogle forholder sig således forholdsvist instrumentelt til den videnskabelige viden om islam, som for eksempel Husayn og Amin:

Jeg kan godt forholde mig til en metode. En computer for eksempel, ikke. Den har en bestemt algoritme. Det, du putter ind, så får du et resultat, der er svarende til det, ikke. Så sådan kan man også godt abstrahere lidt nogen gange og sige, ifølge den her metode [den videnskabelige], så vil resultatet være sådan og sådan (Husayn, 23).

[Mange ikke-muslimer tror, at] imamer er sådan nogle enøjede nogen, som kun kender deres eget synspunkt og synsvinkel og ikke kan se det ud fra, hvordan ikke-muslimer opfatter islam. Så hvorfor ikke bare tage de uddannelser og bevise [det modsatte]? Nu har jeg kun fået 12-taller på Københavns Universitet. (...) Det viser da, at jeg har kontrol over dén viden også (Amin, 21).

I de ovenstående citater henviser Husayn og Amin til, at de forstår den videnskabelige vinkel på islam som én blandt mange. Den er god at kende, men det virker ikke som

om, Husayn og Amin lader den videnskabelige tilgang påvirke deres religiøse ståsted synderligt.

Til gengæld ser vi en lidt anderledes tilgang hos Khankan, der ligefrem foretrækker undervisning i islam fra et vestligt universitet, fordi tilgangen her vil være ”objektiv” og uden sekterisk ”indoktrinering” (Khankan, 3). Hun anerkender forskellen mellem at lære teoretisk om sufisme og udføre det i praksis, men den teoretiske undervisning kan godt udføres af en ikke-muslim for så senere at blive sat ind i en religiøs kontekst af den religiøse selv (Khankan, 3-4). Det ser vi også for eksempel ved, at to ud af otte undervisere er ikke-muslimer, mens alle undervisere overvejende præsenteres med deres sekulære titler – det vil sige religionssociolog, ph.d., lektor eller forsker (ser bilag 14.3). Under alle omstændigheder synes der at være et mindre skarpt skel mellem videnskabelig og religiøs viden i Femimam Akademiet end hos Islam-Akademiet, hvor undervisningen udelukkende tager udgangspunkt i klassiske islamske tekster, mens imam-aspiranter skal kunne fremvise en sekulær kandidatgrad for at blive optaget på Femimam Akademiet. Det skal dog siges, at informanterne generelt er enige om, at det afhænger af emnet. Historie- og arabiskundervisning ved danske universiteter anerkendes generelt, for som Aoude siger: ”Det er jo ikke den hellige gral” (Aoude, 9).

Som Kersten også har bemærket (Kersten 2011, 6), er de nye muslimske intellektuelle heller ikke bange for selv at indgå i den videnskabelige diskussion og kritisere udbredte forståelser. Både Husayn og Aoude har således både i undervisning, opgaver og bøger kritiseret den vestlige hadith-videnskab for at være usammenhængende (Husayn, 23-24; Aoude, 9). Husayn har desuden været optaget af at modargumentere, at islamforskere ofte kategoriserer Islamisk Stat som sunni-muslimsk, da han mener, at der er grundlæggende teologiske forskelle imellem de to (Husayn, 22). Desuden har han af flere omgange forsøgt at få udgivet en komparativ analyse af de teologiske forskelle mellem Hizb ut-Tahrir og traditionel sunni-islam som artikel i det danske videnskabelige blad Tidsskrift for Islamforskning, men uden held indtil videre (Husayn, 21).

9.5 Informanterne som islamiske akademikere

Ligesom vi i afsnit 9.1 kunne berette om informanternes sekulære uddannelser, hører det med til beskrivelsen af dem, at de også har religiøse uddannelser. Det ligger da

også informanterne på sinde at se islam som en hvilken som helst anden akademisk disciplin, der kræver erfaringsmæssig eller uddannelsesmæssig fordybelse at mestre på linje med for eksempel lægevidenskab (Ashraf, 13; Aoude, 10). Islam er som bekendt en tradition med en lang historie, teoretiske positioner og metoder, der som i et hvilket som helst andet fagfællesskab er forudsætningen for diskussion ifølge informanterne: ”At gå ind og spørge almindelige muslimer om dét [juridiske spørgsmål], er som at diskutere med almindelige danske borgere, hvad der står i Karnov-samlingen [kommenteret samling af alle danske love]” (Amin, 18). En given rådgivning er selvfølgelig et resultat af en bestemt forståelse af islam, men den er ifølge Amin i lige så høj grad et resultat af det grundlæggende kendskab til bredden i den islamiske tradition: ”Hvis jeg har mere viden om matematik, så kan jeg svare på mere avancerede problemstillinger indenfor matematik” (Amin, 9). Matematik bliver her en metafor for kendskabet til både de islamiske tekster, metoder og lærdes tidligere domme. Kendskabet til bredden i den islamiske tradition er vigtig, da den giver et større råderum af acceptable løsningsmodeller. Flere af informanterne betoner således legitimiteten af at have forskellige holdninger og en sådan bevidsthed om legitimiteten af denne pluralisme forudsætter studier af islam (Husayn, 8; Amin, 3, 8; Aoude, 9-10). Ifølge informanterne handler rådgivning i bund og grund ikke om det tilladte overfor det forbudte eller det foranderlige overfor det statiske, men om en vægtning af hensynet til forskellige forhold (Amin, 8; Husayn, 6): ”[Man er i] sin fulde ret til som retslærd at have den ene holdning eller den anden og være tættere på et komplet forbud eller være tættere på en komplet tilladelse” (Amin, 8). Aoude opfordrer derfor også de muslimer, som søger råd hos hende, til at spørge om, hvad de retslærde siger om emnet frem for at spørge, om noget slet og ret er forbudt eller tilladt (Aoude, 9).

Det kræver derfor et vist niveau af viden førend det ifølge informanterne giver mening at deltage i islamiske diskussioner: ”Jeg vil sige, at islam på dét punkt er ligesom enhver anden videnskab. Hvis du ikke har læst Religionsvidenskab, så nytter det jo ikke noget, du sidder og snakker om komplekse teorier og metoder (...)” (Husayn, 19). Kravet om islamisk viden som adgangsbillet til at diskutere religionen betyder derfor også, at flere af informanterne ikke bryder sig om lægmandsdiskussioner¹²: ”Generelt synes jeg, at folk, der ikke ved, hvad de snakker om, skulle undlade at

¹² Baig og Khankan adskiller sig faktisk på dette område. De anerkender betydningen af viden, men har umiddelbart en relativt mere åben indstilling overfor inddragelse af lægfolk i diskussioner om fortolk-

debattere for meget. Det er spild af tid” (Husayn, 18). Til spørgsmålet om, hvorvidt hun ønsker, at almindelige muslimer begynder at fortolke mere selv, svarede Aoude:

[M]in nabo, gamle fru Hassan, hvis hun skulle begynde at indgå i debat, så så jeg hellere, at hun begyndte på at få sig en [islamisk] uddannelse. (...) du kan ikke selv fortolke noget, der er så stort. Du kan sagtens leve som muslim på din egen måde og sige, det er den måde, jeg praktiserer min islam på, men hvis du går i dybden og vil finde ud af, hvorfor er det egentligt, jeg gør de her ting og så videre, jamen, så begynder du at læse de klassiske værker og studere de klassiske teorier (...) (Aoude, 13).

Både Husayn og Ashraf fortæller desuden, hvordan de tidligere har debatteret meget med andre muslimer, men i dag undgår det, fordi det ikke fører til noget (Ashraf, 12, 14; Husayn, 18). Husayns råd til muslimer er derfor også simpelt: ”Studér i stedet for at diskutere” (Husayn, 21).

Kravet om viden virker imidlertid ikke til at være en ekskludering af almindelige muslimer *per se*, men blot en forskydning. Almindelige muslimer opfordres til at studere islam for at udvide deres forståelse, og uddannelsesinstitutioner som IslamAkademiet kan netop ses som sådant et forsøg på at skabe en muslimsk intellektuel vækkelse. Her beskriver Ashraf undervisningen som en myndiggørelse af den enkelte muslim gennem videns tilegnelse, hvor de studerende opfordres til at holde sig skeptiske overfor underviserne ud fra den viden og de metoder, de lærer i undervisningen:

Vi lærer jo ikke, at vi skal følge en bestemt person på den her måde. Vi lærer en bestemt metode (Ashraf, 9).

(...) jeg husker, at Ustaad Imran sagde noget i retning af, og husk nu, I må ikke stole blindt på, hvad jeg siger, men I skal også gå hjem og undersøge, at det jeg siger, er korrekt (Ashraf, 10).

Det handler altså om at tilegne sig viden om den *klassiske* islamiske tankegang med dens metoder og forskellige vinkler (Ashraf, 2; Aoude, 13; Baig, 12): ”Islam er jo ikke baseret på mine holdninger” (Husayn, 10). Lange uddannelser er dog ikke et krav for at kunne rådgive andre. En vis form for islamisk viden er, men derudover handler det

ningen af islam (Baig, 11; Khankan (ukendt dato)). Her henviser jeg til Khankans manifest fra foreningen Forum for Kritiske Muslimer, men jeg hørte hende gentage sådanne pointer ved to foredrag i efteråret 2016 – blandt andet ved åben hus-arrangementet i Mariam Moskéen.

først og fremmest om, at man oprigtigt søger at besvare spørgsmålet på baggrund af den islamiske tankegang og desuden forholder sig ydmygt i forhold til, at det i sidste ende er den rådspørgende, der skal tage beslutningen (Husayn, 14-15).

På trods af deres islamiske uddannelser og rådgivning af andre muslimer bryder informanterne sig generelt ikke om at blive kaldt autoriteter (Ashraf, 1) eller lærde (Aoude, 15; Amin, 18). Selv Amin, der sammen med Husayn bærer *mufti*-titlen, siger for eksempel: ”Lærd er jeg nu ikke. Jeg er bare et almindeligt menneske. Jeg vil ikke betegne mig som nogen lærd. Det kan godt være, at man blandt førsteklasseelever er den bedste, (...) men bare fordi man studerer islam, bliver man ikke lærd” (Amin, 18). Husayn bryder sig desuden heller ikke om at blive kaldt imam: ”Enhver person kan kalde sig imam. Så ved at kalde mig selv imam, så degraderer jeg mig selv lidt, faktisk. Jeg degraderer mig til at blive inkluderet sammen med enhver tosse fra Grimhøjmoskéen (...)” (Husayn, 26). Desuden forbinder Husayn og Amin imamrollen med det at prædike, hvilket de begge sjældent gør (Husayn, 26; Amin, 22).

9.6 Informanterne som brobyggere

Bemestringen af islamisk viden, forskellige typer af videnskabelig viden (for eksempel humanistisk, naturvidenskabelig, medicinsk, psykologisk og juridisk) og samfundsviden tillader informanterne at bygge bro mellem forskellige domæner. Fordi de både kender den islamiske tankegang, er læger eller jurister og opvokset i Danmark, kan de forholde sig til konkrete problemstillinger ud fra forskellige vinkler på samme tid, hvilket netop efterspørges i dag (Black & Hosen 2009, 417).

Et af de bedste eksempler på denne brobygning kommer fra Baig, der til dagligt arbejder som hospitalsimam. Af flere omgange, men senest i 2014, har det været diskuteret, hvorvidt hospitalspersonale skulle bære kortærmede kitler af hensyn til hygiejne. Nogle hospitaler afkræver en sådan praksis, der strider imod det muslimske påbud om, at kvinder skal dække sig til. I forbindelse med debatten opsøgte kvindelige muslimske sygeplejersker, læger og bioanalytikere Baig om råd. Hans umiddelbare svar var, at hvis kravet om korte ærmer redder liv ved at forbedre hygiejnen, var det islamisk set tilladt at dispensere fra påbuddet om at dække sig til (Baig, 7). Efterfølgende kontaktede han dog Statens Serum Institut og læste sig ind på emnet via de videnskabelige undersøgelser, der lå til grund for kravet om korte ærmer. I sin research fandt han frem til, at den videnskabelige forskningslitteratur omkring emnet langt fra

var entydig om, hvorvidt korte ærmer egentligt forbedrede hygiejnen¹³. Jeg kan ikke forestille mig, at en sådan tilgang er særligt udbredt blandt danske imamer, men for Baig var det – som også tidligere nævnt – en helt naturlig del af hans religiøse rådgivningsproces at forholde sig indgående til de ”sekulære” omstændigheder:

Jamen, for mig er det jo ikke en modsætning. Det er jo naturligt at bruge det, fordi det hænger sammen. Så for mig er det ikke, okay, nu går jeg i gang med at se på noget sekulær, videnskabelig litteratur og nu skal jeg forholde mig til Koranen. Det er ikke på den måde, det foregår. Jeg ser det som meget naturligt, fordi det er viden. [Traditionen] siger, at selv hvis det er i Kina [et ikke-muslimsk land], skal I søge viden. (...) Men videnskab og videnskabelig litteratur og undersøgelser, forskning, det er helt alfa og omega. Det er islamisk for mig (Baig, 9).

Han undersøger stadig emnet, fordi han ikke har fundet ro i sine hidtidige anbefalinger til det muslimske personale, men hans tilgang til problematikken understreger en ”kapacitetshybriditet”.

Ashraf, der er læge, men under uddannelse til psykiater, bidrager med et andet eksempel. Hun fortæller, hvordan muslimer, der føler skyld over ikke at få bedt fem gange dagligt, kan blive fanget mellem to verdener. Hvis vedkommende søger råd hos den lokale imam, vil denne måske ikke anerkende problematikken, fordi der fokuseres på det religiøse påbud alene. Og hvis vedkommende søger råd hos en sekulær psykiater, vil denne måske heller ikke anerkende dilemmaet, men sige ”(...) du behøver heller ikke bede fem gange om dagen eller det er ikke nødvendigt at have Gud i hjertet, hvor man som muslim sidder dér og tænker, det er en forpligtelse (...)” (Ashraf, 11). Med et ben i hver lejr gennem kendskab til både den religiøse tradition, psykiatrien og hverdagen i det danske samfund, mener hun derimod, at hun ”kan give et svar ud fra alle tre felter” (Ashraf, 10). Khankan tilføjer et lignende eksempel i hendes arbejde med islamisk sjælesorg:

Jeg kombinerer jo også kognitiv terapi med islamisk sjælesorg i dag (...). Det vil sige, hvis man møder et menneske, (...) som er muslim, men ikke specielt troende, så kan det være nogen gange, at jeg bruger kognitive værktøjer i højere grad end religiøse fortællinger fra Koranen. (...) Så jeg kan navigere imellem forskellige steder eller udgangspunkter (Khankan, 10).

¹³ En dansk professor i medicinsk mikrobiologi bekræfter denne uenighed (Politiken 06.04.2014).

Også Aoude, som er uddannet jurist, forsøger at agere bindeled mellem det religiøse og forskellige andre domæner. Med sit kendskab til både islamisk og dansk lovgivning forsøger hun for eksempel at kompabilitere de islamiske ægteskabskontrakter¹⁴, som mange muslimer underskriver, med dansk lovgivning, således at et eventuelt krav om udbetaling af *mahr* (en økonomisk kompensation manden traditionelt betaler kvinden ved skilsmisse (Mehdi 2003, 116)) kan håndhæves af dansk lovgivning¹⁵ (Aoude, 3). Derudover arbejder hun med islamisk finansiering, der ifølge mange retslærde skal være rentefri i sin opbygning: ”[Jeg skriver] skøder og (...) underviser i islamisk finansiering, i rentefri finansiering af fast ejendom og investering i fast ejendom og så videre fra islamiske præmisser i det danske samfund” (Aoude, 4). Som en interessant tilføjelse nævner hun her, at det europæiske fatwaråd, The European Council for Fatwa and Research, ikke har vidst nok om det danske samfund, da de i 1999 tillod europæiske muslimer at indgå i rentebaseret finansiering af huskøb (Aoude, 4). Tilføjelsen er interessant, fordi den vender betydningen af samfundsviden på hovedet i forhold til specialets andre eksempler. De andre eksempler har handlet om, hvordan manglende samfundsviden resulterer i en for stram og rigid religiøs vejledning, men her resulterer det ifølge Aoude i en for lempelig dispensering. Selvom hun også i samarbejde med en række banker arbejder på at få udbudt rentefrie lån på det danske marked (Aoude, 4), er det ifølge Aoude allerede muligt at finansiere huskøb uden renter, hvormed fatwarådets manglende viden om denne mulighed resulterer i en mangelfuld rådgivning:

[D]et er også et problem, som er blandt muslimske lærde, at de er måske meget dygtige til islamisk lov, men til gengæld er de ikke ret dygtige til samfundets love. Der er det igen, at vi har nogle gråzoner, som skal dækkes på en eller anden måde, fordi der er nogle udfordringer. Og hvem kan man så gå til, når man er dansk muslim for eksempel? Hvis man går til en imam, så får man det islamiske, men ikke det verdslige og hvis man går til en verdslig jurist, så får man ikke det islamiske islæt med. Så dér mangler vi nogle brobyggere (Aoude, 4).

Konstateringen af mangel på personer, der kan skabe brobygning, går igen hos flere af informanterne (Aoude, 5; Ashraf, 5; Husayn, 9). Blandt de navne, der dog nævnes som havende denne kapacitet, er imamerne Waseem Hussain, Naveed Baig, Fatih Alev og

¹⁴ Også Husayn har beskæftiget sig med jura, da hans speciale var en komparativ analyse af kompabiliteten mellem dansk lovgivning og islamisk jura på familie- og arveretsområdet (Husayn, 10).

¹⁵ Er dog ikke lykkedes endnu.

Abdul Wahid Pedersen, der som tidligere nævnt alle er tilknyttet den dansktalende moske Dansk Islamisk Center (Aoude, 5, 16; Khankan, 8). Aoude og Ashraf kritiserer desuden det danske uddannelsessystem for at være for langsom til at efterkomme den efterspørgsel, der findes blandt studerende på Copenhagen Business School for viden om islamisk finansiering, eller behovet for viden om arbejdet i gråzonen mellem sekulær og islamisk psykiatri (Aoude, 4; Ashraf, 11-12).

Hvor informanterne ikke selv har den fornødne viden, allierer de sig med et netværk af fagkyndige, som de kan spørge til råds. For eksempel er tilsætningsstoffer og E-numre en meget præsent problemstilling for muslimer i Vesten, fordi produktionen og konserveringen af madprodukter eller medicinske piller ofte indeholder forbudte ingredienser som gelatine (der blandt andet udvindes af svineknogler) eller alkohol. Kendskab til ingredienser og produktionsforhold er derfor af betydning og Husayn har af samme grund en kemiker i sit netværk, som han kan rådspørge sig hos om for eksempel fordampningsraten af alkohol (Husayn, 16). Flere af informanterne betoner desuden, at en religiøs rådgivning kræver en seriøs forudgående undersøgelse og en eventuel erkendelse af manglende evner til at kunne besvare spørgsmålet, såfremt undersøgelsen ikke bærer frugt (Aoude, 10; Husayn, 16; Ashraf, 6-7). Det er derfor kendetegnende for informanterne, at de bruger lang tid på at undersøge en problemstilling. Nogle emner – som for eksempel håndtryk mellem kønnene eller de kortærmede kitler – kan de ikke undgå at give svar på, men det betyder ikke, at de holder op med at reflektere over problemstillingen for at finde en endnu bedre balance (Husayn, 7).

9.7 Informanterne som pragmatikere

Hvad betyder da evnen til at se tingene fra flere forskellige vinkler for de råd, som mine informanter giver andre muslimer? Her ser vi nemlig endnu et tydeligt fælles træk, hvor fokuset er på pragmatiske løsninger, der skal harmonere med de levede liv derude. Der findes med Ashrafs udtryk ”altid en mellemvej” (Ashraf, 6). For Husayn handler det ligeledes om at være lavpraktisk og løsningsorienteret:

Islam er i virkeligheden det, folk praktiserer. Og hvis islam skal være noget, folk praktiserer, skal de være i stand til at praktisere det. (...) Det skal være kompatibelt med deres liv. Det skal kunne fungere på arbejdspladsen, derhjemme. Det skal kunne fungere ude i samfundet. Hvis ikke det fungerer, hvis det kun skaber konflikter,

så er det meningsløst, for så skaber det jo kun konflikter. Islam er ikke interesseret i konflikter (Husayn, 13).

Formålet med rådgivning er derfor ikke en ideologisk påmindelse, men en jordnær mulighed for at løsne gordiske knuder: ”[Islamisk] viden er ikke, at du kan memorere en masse ting. Viden er det, der gavner folk. Og hvis ikke det gavner folk, fordi du ikke ved, hvordan det hænger sammen i det her samfund, jamen, så nytter det jo ikke noget. Så kan du jo lige så godt sidde på Nordpolen og give fatwaer” (Husayn, 17).

Pragmatismen bliver blandt andet mulig i kraft af den udviklede tradition for dispensation indenfor islam. Både Husayn og Ashraf understregede, at islam åbner op for dispensation, så snart dens forskrifter bliver en belastning for muslimer (Husayn, 10). Som eksempel blev det at give hånd til det modsatte køn nævnt. Begge mener som udgangspunkt, at det er efterstræbelsesværdigt at undgå det, men hvis undladelsen bliver modtaget som uhøflighed af ikke-muslimer og i værste tilfælde resulterer i klager og juridiske forløb som i sagen med den mandelige muslimske censor, der i en eksamenssituation nægtede at give hånd til kvindelige elever (Politiken 07.02.2014), så er det tilladt at vægte anderledes, for at afværge skadevirkninger (Husayn, 8). Et andet eksempel er netop problematikken om de korte ærmer fra det foregående afsnit, hvor Ashraf selv søgte rådgivning hos Husayn. Her fik hun svaret, at det ville skade mere end gavne, hvis hun opgav lægegerningen på grund af det religiøse påbud om tildækning. Hun kunne selvfølgelig vælge at finde et andet arbejde, men dermed ville hun forspilde de år, som hun havde brugt på at studere og desuden afstå fra at kunne hjælpe alle de mennesker, som hun ville kunne behandle som læge (Ashraf, 6). Dispensationsråd forudsætter dog normalt, at den islamiske autoritet anerkender dilemmaet og her adskiller den samfundsbevidste autoritet sig netop fra den samfundsubevidste autoritet (Husayn, 7-8). Samfundsbevidsthed resulterer ikke nødvendigvis i et liberalt svar (Husayn, 8), men den samfundsbevidste autoritet har større mulighed for at vurdere situationen pragmatisk og dynamisk frem for idealistisk og statisk (Baig, 4).

Som vi var inde på i afsnit 9.5, kan samfundsviden imidlertid ikke stå alene. Hvis man ønsker det bedste udgangspunkt for en pragmatisk løsning, må man også have et bredt kendskab til den islamiske tradition: ”Jo mere viden man har om samfundet, jo mere viden man har om islam, (...) så er det kun lettere. Så kan du give

et mere balanceret svar. Jo mindre viden du har, jo mindre balanceret svar” (Amin, 12). Den bedste forudsætning for en pragmatisk og balanceret løsning på problematikker er altså igen et bredt og velfunderet kendskab til *både* mangfoldigheden i den islamiske tradition og de konkrete detaljer i en given situation (Baig, 4). Den pragmatiske og dynamiske tilgang forstås heller ikke som noget nyt i forhold til den islamiske tradition, men netop som en udfoldelse af den rette islamiske ånd (Husayn, 11). Herunder henviser Husayn for eksempel til grundlæggeren af den ene af de fire sunni-muslimske lovskoler, Hanafi-lovskolen:

[Abu Hanifa] sagde allerede dengang [i 700-tallet], (...) at hvis man bor i et ikke-muslimsk område og man arbejder i sådan en butik, som man ikke selv ejer, så må man gerne sælge ikke-tilladte varer. Hvorimod man i et muslimsk område ikke må. Det viser jo en vis dynamik, fleksibilitet, pragmatisme, som man nogle gange kunne savne i dag blandt visse lærde (Husayn, 7).

9.8 Informanterne som pionerer

I flere af de foregående afsnit har informanterne givet udtryk for, hvordan det etablerede muslimske miljø i Danmark er dårligt rustet til at tage stilling til de mange problematikker, som muslimer i dag står overfor, fordi der mangler brobyggere. Kombinationen af konstateringen af mangel på brobyggere og en følelse af selv at være i stand til dette resulterer i en selvforståelse som pionerer blandt informanterne. Husayn siger for eksempel: ”[V]i er måske (...) den første generation, som står i den her situation, at vi er opvokset i Danmark og vi har tilegnet os islamisk viden (...). Vi har ikke nogen (...) præcedens” (Husayn, 9). Selvom alle informanterne tilkendegiver, at de ser til udlandet for inspiration (Amin, 12; Aoude, 5; Sherin, 7), problematiserer Husayn den situation, som også Klausen har påpeget, at størstedelen af de europæiske islamiske autoriteter er førstegenerationsindvandrere, som hverken er født eller opvokset i Vesten (Husayn, 9; Klausen 2005, 22). Ansvar for en nytænkning opfattes altså som faldende tilbage på informanterne, der ser sig selv som dem, der i en dansk kontekst har de bedste forudsætninger for at gøre dét (Aoude, 4-5): ”[M]ange folk har aldrig nytænkt disse emner, men det føler jeg, er nødvendigt at gøre, hvis man har kompetencerne og man har interessen (...)” (Husayn, 16).

Husayn undersøger således i øjeblikket, hvad det rette forhold bør være mellem sekulære pensionsopsparinger og den religiøse almisse på 2,5 % af en formue, der som én af islams fem søjler skal betales hvert år (Shepard 2009, 90). Spørgsmålet er således, om pensionsopsparingen skal medregnes i den almissepligtige formue eller ej, hvilket blandt andet kommer an på, om kontoen står registreret i pensionselskabet eller den indbetalendes navn (Husayn, 17). Et andet meget klart billede på pionerrollen er Ashraf, der præsenterer sig som den første psykiater med muslimsk tørklæde i Danmark (Ashraf, 10). Som en del af hverdagen på danske hospitaler registrerer både Ashraf og Baig utallige problemstillinger, som de blot kan konstatere, at der mangler stillingtagen omkring. For eksempel hvornår i et behandlingsforløb af kræft, det bør være i orden eller ej at anvende medicinering, som indeholder forbudte stoffer (Ashraf, 14), eller i forhold til præventionsmidler, abort, fosterdiagnosticering og organdonation (Baig, 8-9). Både Baig og Khankan arbejder desuden med inter-religiøse forhold mellem muslimer og kristne og jøder, hvor Baig forsøger at udvikle en teologi om sameksistens, mens Khankan samler teologiske belæg for legitimiteten af ægteskaber mellem en muslimsk kvinde og en kristen mand (Baig, 8; Khankan, 7). Baig har desuden motiveret af sit arbejde som hospitalsimam, systematiseret den islamiske sjælesorg i en definition og fire maksimer, fordi der ifølge ham ikke har fandtes sådan en samlet beskrivelse før nogen steder i verden (Baig, 5-6).

Amin er mere tilbageholdende med at betegne sig som pioner, men arbejder især didaktisk med at "oversætte" klassiske argumenter mod salafismen til argumenter, der appellerer til muslimske børn og unge i dag (Amin, 12). Ved at tage udgangspunkt i de tekster, som de unge selv refererer til, forsøger han at modbevise dem på "egen banehalvdel": "Her står der direkte spørgsmålet, når der ikke er et kalifat, hvad skal jeg gøre? Skal jeg kæmpe for det? Svaret er nej. Godt, så når det er et nej, så har jeg ikke brug for at "joine" Hizb ut-Tahrir" (Amin, 14).

Her er det væsentligt at understrege, at informanterne som "first movers" fastholder, at nytænkningen skal foregå på den allerede etablerede traditions præmisser og ikke som deciderede nyfortolkninger. Husayn respekterer for eksempel minoritetsfiquhen for dets ønske om at oversætte islam til en vestlig kontekst, men mener, at den rådfører sig for lidt med den etablerede tradition og desuden mangler bred opbakning blandt retslærde: "(...) igennem de eksisterende metoder, kan man godt finde den her dynamik frem, den her pragmatisme og løse det på en måde, så det er i overensstem-

melse med de fire lovskoler også” (Husayn, 11). Husayns kritik af salafismen er i princippet af samme art, da han kritiserer salafismen for at være for usikker i sin konklusioner, da dens fortolkninger ikke bygger videre på den akkumulerede tradition, men ønsker at gå bag om denne for ”at vende tilbage” til islamforståelsen hos de første generationer af muslimer:

[Der er] stærkere belæg for at følge noget, som har udviklet sig igennem tusinde år og hvor tusinder af lærde internt ligesom har diskuteret og kritiseret og udviklet, raffineret deres metoder. Det synes jeg, er meget mere sikkert, end en eller anden, der står op i morgen og siger, jamen, nu skal I se, nu har jeg en islamisk metode her. Hvem har afprøvet den? Hvem har godkendt den (Husayn, 19)?

Og det samme gælder modernistiske eller ”moderate” muslimer, som heller ikke forholder sig i umiddelbar forlængelse af traditionen: ”Vi har sådan nogen som Naser Khader og andre, som stort set synes, at alt det, hvor islam adskiller sig fra danskheden, det skal man bare kaste bort (...), men hvor meget opbakning har de blandt muslimer? Nul” (Husayn, 12).

9.9 Opsamling og typologisering af informanterne

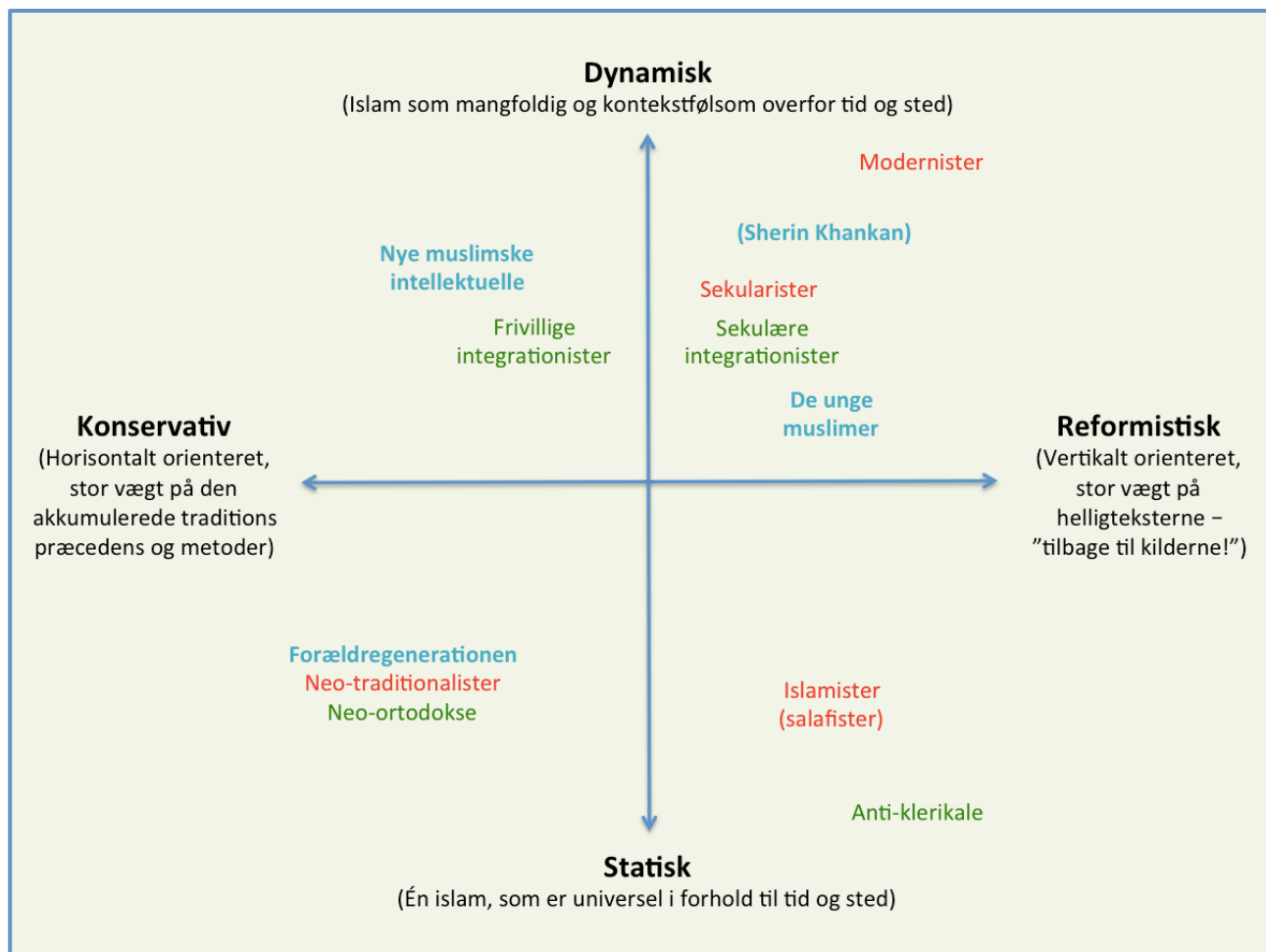
Inden vi begiver os ud i en diskussion af, hvordan vi fra forskellige teoretiske perspektiver kan forstå informanterne, vil jeg lige kort gøre status på analyseafsnittene. I afsnit 8 så vi, hvordan informanternes kritik af både det etablerede muslimske miljø og forældregenerationen mindede om de unge muslimers kritik fra for 10-15 år siden. Informanterne taler om et splittet og inkompetent miljø, der lader personlige intriger og politiske magtkampe stå i vejen for et organiseret samarbejde om emner af fælles interesse for alle danske muslimer. Forældregenerationen kritiseres for at have isoleret sig fra det omkringliggende danske samfund, hvormed de heller ikke har omgivet sig med imamer, som har haft et indgående kendskab til den danske kontekst. Både forældrenes og imamernes viden om islam står også for skud, hvorved informanterne adskiller sig, da de unge muslimer generelt er blevet beskrevet som havende respekt for imamernes teologiske kundskaber.

I forhold til informanterne selv var det kendetegnende, at de alle havde længere videregående uddannelser fra danske universiteter, og derudover – i hvert fald for Husayn, Amin, Baig og Aoudes vedkommende – havde formelle islamiske uddan-

nelser. Alle undtagen Baig var desuden en del af undervisningsmiljøerne omkring de to dansktalende islamiske akademier. Samfundsviden blev af alle kategoriseret som fuldstændig uundværlig viden og deres både sekulære og religiøse akademiske meritter gav dem – ifølge dem selv – et bedre udgangspunkt for som brobyggere at vurdere emner, som ligger i gråzonen mellem det medicinske, juridiske eller økonomiske og det islamiske. Evnen til at skifte mellem perspektiver gjorde dem mere pragmatiske, fordi deres indgående kendskab til det danske samfund blev tildelt vægt i den afvejning af forskellige forhold, som en rådgivningssituation er. Konstateringen af et inkompetent muslimsk miljø kombineret med selvforståelsen som brobyggere betød, at flere af informanterne følte sig som en slags pionerer, der både identificerede og nytænkte problemstillinger, som andre muslimer endnu ikke har forholdt sig til – i hvert fald i en dansk kontekst.

Efter de forudgående analyser er jeg ikke i tvivl om, at informanterne tilhører gruppen af ”nye muslimske intellektuelle”. Nogle af de vigtigste træk ved disse blev af Kersten og Safi beskrevet som (1) evnen til at forene den islamiske og den vestlige logik på baggrund af deres indgående kendskab til begge og (2) kritik af traditionelle, modernistiske og islamistiske fortolkninger for at være enten for statiske og/eller reformistiske. Derfor kunne jeg godt tænke mig at vende tilbage til koordinat-systemet fra afsnit 5.6 for at placere informanterne. Sociologen Alexandre Caeiro beskriver i en af sine artikler, hvordan det europæiske fatwaråd, The European Council for Fatwas and Research, forstår den islamiske rådgivningsproces i Vesten som er en balancegang mellem at integrere muslimer i de vestlige samfund uden at kompromittere islam og muslimernes identitet gennem denne integrationsproces (Caeiro 2010, 436). Det dobbelte fokus med ønsket om integration ved siden af en beskyttelse af muslimsk identitet er i Klausens typologi netop kendetegnende for især de frivillige integrationister og det er præcis den samme kombination af dynamik og konservatisme, som jeg finder hos mine informanter. Islam skal altid kontekstualiseres, men denne kontekstualisering må altid bygge på en læsning af helligteksterne på baggrund af kendskabet til den akkumulerede traditions præcedens og metoder – altså den fortolkningsmæssige tretrinsraket, vi mødte i Black & Hosens beskrivelse af processen bag den religiøse vejledning. Forældregenerationen anklages for at mangle det første og de unge muslimer, modernister og salafister kritiseres for at mangle det sidste. Mine in-

formanter – angivet som ”Nye muslimske intellektuelle” – placerer sig derfor som følger¹⁶:



Koordinatsystem 2. Informanterne som de ”nye muslimske intellektuelle”.

Selvom jeg ser informanterne som en del af de frivillige integrationister, er de placeret lidt yderligere, fordi de er en specielt konservativ og dynamisk variant af denne overordnede kategori. Når vi for eksempel hører, at Husayn ønsker at nyfortolke, men ikke er synderligt begejstret for minoritets-fiqh, er det, fordi han mener, at denne nyfortolkning (dynamik frem for statik) kun skal foregå *indenfor* de allerede eksisterende rammer af islam (konservatisme frem for reformisme).

Det er også netop blandingen af konservatisme og dynamik, der gør, at informanterne i nogle sammenhænge fremhæves som samarbejdspartnere af det politi-

¹⁶ Jeg har placeret Khankan eksternt, fordi hun adskiller sig på en række centrale punkter, hvilket jeg nok skal uddybe løbende i mine diskussionsafsnit. Af samme grund betragter jeg hende heller ikke som en del af ”de nye muslimske intellektuelle”, som jeg forstår begrebet.

ske majoritetssamfund, mens de i andre sammenhænge ekskluderes og fordømmes. Således har Aoude og Khankan, men også Waseem Hussain, Fatih Alev og Abdul Wahid Pedersen, alle været i strid modvind i den offentlige debat, fordi de ikke entydigt har ville tage afstand fra stening eller sharia (Pedersen 15.04.2002; Kristeligt Dagblad 18.04.2002; Religionsrapport 14.03.2016; Kristeligt Dagblad 19.09.2002), acceptere homoseksualitet (Radio24syv 19.05.2016) eller fraråder kvinder at komme i moskéerne, når de har menstruation, fordi det islamisk set opfattes som urent (ibid.). Roy har påpeget, at denne ambivalens kendetegner mange muslimske tænkere i Vesten, som i ringe grad lader sig placere på én akse fra fundamentalisme til liberalisme (Roy 2004, 88). Netop derfor har jeg forsøgt at arbejde med to akser i koordinatsystemet, fordi det bedre indfanger dualiteten hos muslimer som mine informanter.

10. Hvordan forstår vi bedst Danmarks nye muslimske intellektuelle?

Vi er nu kommet til det punkt, hvor det skal diskuteres, hvordan vi bedst forstår informanterne som aktører i det muslimske miljø. Her skal vi især se nærmere på spørgsmålet om islamisk autoritet, hvorfor jeg lige vil opsummere pointerne om den generelle situation omkring denne blandt muslimer i Vesten og i Danmark. Her forklarede Roy os grundvilkårene som en autoritetskrise med en dertil hørende destabilisering af den islamiske autoritet. Situationen affødte forskellige reaktioner, hvor store dele af forældregenerationen for eksempel tacklede den gennem det, som Simonsen kaldte en defensiv tilgang med isolation fra det omkringliggende samfund og importerede imamer fra hjemlandene, der fastholdte en hierarkisk skelnen mellem religiøse specialister og lægfolk. Overordnet kan vi her tale om en autoritetskonstruktion, hvor traditionel islamisk viden er højt værdsat, mens viden om samfundet er lavt værdsat. Som den næste generation af muslimer voksede op, kunne disse imidlertid ikke stille sig tilfredse med forældrenes måde at tackle autoritetskrisen på, fordi de importerede imamer ikke imødekom de unge muslimers behov for fortolkninger, der forholdt sig praktisk til deres udadvendte liv som en del af det danske samfund. Derfor søgte disse i højere grad svar på internettet eller i diskussionsfora sammen med andre unge muslimer. Især den sidste tendens bevirkede en demokratisering af den islamiske autoritet, da der i disse diskussionsfora ikke var klare hierarkiseringer mellem de deltagende, men i stedet bestod af lægmandsdiskussioner uden betydeligt kendskab til fortolkningsteknikker og præcedens. Her kan man derfor vende autoritetskonstruktionen fra forældrene på ho-

vedet, så traditionel islamisk viden værdsættes relativt mindre, mens samfundsviden værdsættes højt.

Som jeg vil forsøge at vise i det meste af specialets diskuterende del, bør vi forstå informanterne som en reaktion på både forældregenerationens og de unges tilgang. Vi bør derfor først og fremmest se dem som en gen-hierarkisering af den islamiske autoritet, hvis legitimitet både består i et indgående kendskab til det danske samfunds sociale normer og love (modsat forældregenerationen) og en klassisk og traditionsbevidst viden om islam (modsat både forældregenerationen og de unge muslimer). Altså, en autoritetskonstruktion, der både værdsætter traditionel islamisk viden og samfundsviden højt.

10.1 Informanterne fra Asads perspektiv – dynamisk og konservativ?

Når informanterne på den ene side anerkender, at islam altid skal forholde sig til en social virkelighed og samtidig betoner legitimiteten i en mangfoldighed af fortolkninger, har de en islamforståelse, der på et meget bevidst plan minder om Asads beskrivelse af en levende tradition, der udvikler sig uden at miste sin autenticitet. Når de på den anden side fastholder, at *måden* hvorpå islam må forholde sig til en social virkelighed og at de enkelte udtryk for mangfoldigheden må følge en bestemt logik, udviser de også det begrænsende aspekt af Asads begreb. De er netop ”fandet” i et dialektisk forhold mellem det dynamiske og det konservative, og kombinationen af råderum og begrænsning er præcis dét, som Asad er så god til at indfange. Informanternes konservatisme afkræver et kendskab til ”den metodiske ortodoksi” gennem en historisk bevidsthed om den akkumulerede traditions fortolkningsteknikker og præcedens samt en horisontal bevidsthed om andre nutidige lærdes tanker om aktuelle emner¹⁷. Denne bevidsthed begrænser dem i første omgang i forhold til de reformistiske strømninger, men vil faktisk – er deres påstand – med en tilstrækkelig stor viden om bredden i den islamiske tradition, give dem en bred vifte af muligheder, som dog samtidig overholder den islamiske diskursive traditions konstitutive regler.

Når mine informanter ikke er meget for lægmandsdiskussioner, kan det ses som et udtryk for, at disse netop ikke lever op til reglerne i den islamiske diskursive tradition. Hvis man alene på baggrund af sin egen læsning af helligteksterne udtaler

¹⁷ Den horisontale bevidsthed var ifølge Bowen netop kendetegnende for Hanafi-lovskolen, som i hvert fald fire af informanterne tilhører.

sig om religiøse anliggender, pludrer man mere på ”det islamiske sprogspil”, end man egentligt taler det. Der skal mere til og dette mere er træning i de hermeneutiske metoder og bevidsthed om andre både historiske og nutidige lærdes meninger. Når de unge muslimer overser dette, opstår problematikken, som Waseem Hussain her i en fatwa understreger:

Når man benytter sig af Koranen (og hadith), så er det vigtigt, at man undersøger, hvordan versene egentlig skal forstås. **I den sammenhæng er det vigtigt, at man forholder sig til, hvad anerkendte lærde har skrevet om koranversenes betydning i tafsir** [oprindelig fremhævning] (kommentarer til Koranen), især hvis man ikke selv har de nødvendige islamiske kvalifikationer på plads, [sic] Hvis ikke man gør sådan, risikerer man at manipulere med koranversenes betydning og bruge dem i en sammenhæng, hvor de reelt ikke skal bruges. Man gør i bund og grund sig selv til dommer over, hvordan koranversene skal forstås (Hussain 13.09.2011).

Informanternes generelle konservatisme taget i betragtning, vil jeg derfor i forhold til debatten om, hvorvidt autoritetskrisen i Europa medfører en liberalisering eller ej, give Roy ret i, at der i hvert fald ikke blandt disse informanter sker grundlæggende ændringer af de religiøse dogmer (Pedziwiatr 2011, 215; Roy 2004, 20). Når Husayn taler om at nytænke, mener han ikke traditionen og dens dogmer, for det er hele tiden den, man bør tage udgangspunkt i. Nytænkningen skal derimod bestå i, på baggrund af en omfattende viden om både de legitime muligheder indenfor islam og den danske kontekst, at skabe pragmatiske løsninger, som alle parter kan leve med. Dermed kan informanterne sagtens bidrage med nye islamiske udtryk, men ikke gennem en kritisk stillingtagen til den islamiske logiks fundament.

Som lovet i forrige afsnit er jeg nødt til at hæfte et par bemærkninger til min placering af Khankan i koordinatsystemet. I forhold til det dynamiske og værdisætningen af samfundsviden er hun ikke forskellig fra de andre informanter, men når det kommer til det konservative, er sagen en lidt anden. Her kunne jeg ikke i samme grad finde en kraftig betoning af islam som en videnskabelig disciplin, der klart adskiller specialister fra lægfolk eller væsentligheden af en bred opbakning blandt andre retslærde. I stedet finder vi for eksempel i hendes manifest fra Forum for Kritiske Muslimer en stærkere opfordring til den enkeltes stillingtagen til fortolkning af teksterne. I Bowens terminologi er hun altså relativt mere vertikalt orienteret, mens de resterende

informanter er relativt mere horisontalt orienterede, hvilket er en skelnen Schmidt også tidligere har beskrevet: ”Hvor Fatih Alev i sin argumentation henviste til og anvendte den skolastiske, teologiske tradition i islam, brugte Sherin Khankan sig selv” (Schmidt 2007, 78). Alligevel skal vi passe på ikke at gøre det for sort-hvidt, for Khankan afviser ikke betydningen af fortolkningsteknikkerne eller præcedens, men hun virker sammenlignet med de andre informanter til at være mindre hæmmet af ikke at have bred opbakning bag sine fortolkninger.

Hvis man som Asad forstår den islamiske diskursive tradition som bestående af helligteksterne og den akkumulerede traditions fortolkningsteknikker og præcedens, kan man spørge sig selv, om den individualisering, som den tidligere danske forskning har dokumenteret, dermed ikke alene udfordrer de traditionelle fortolkninger, men simpelthen grundlæggende udfordrer den interne logik i islam. Ifølge Asad er reformistiske strømninger som islamisme/salafisme og modernisme stadig en del af den islamiske diskursive tradition, fordi det at være en del af en tradition ikke betyder, at man ikke også debatterer heftigt over dets grundlæggende fundament (Anjum 2007, 663). Men derfor er det heller ikke så underligt, at mine informanter som konservative er meget optagede af at modvirke sådanne reformistiske og individualiserede udviklinger, fordi det ikke bare er et spørgsmål om fortolkninger, men et spørgsmål om fundamentet for fortolkninger. Dermed kommer det nemlig også til at handle om autoritet, for hvilke kvalifikationer kræver det at udlægge guds ord?

10.2 Informanterne fra Bourdieus perspektiv – hvad kan vi sige om autoritet?

Inden vi diskuterer hvilken autoritetskonstruktion, vi ser hos informanterne, er det formålstjenligt kort at forholde sig til deres beskrivelse af det etablerede moskémiljø. Som Kühle mindede os om tidligere, må der før man kan tale om et felt (1) være tilstrækkelig med bevidsthed og relatering mellem aktører og (2) denne relatering være af en sådan art, at der er tale om en definitionskamp om de samme kapitaler. Tidligere danske undersøgelser om eksistensen af et nationalt dansk islamisk felt har været forsigtige i deres konklusioner, da de etniske opdelinger i de muslimske miljøer var så stærke, at der mere var tale om etniske ”bobler” eller felter end et samlet islamisk felt (Kühle 2016, 107). Selvom mine informanter taler om de samme etniske skel og indflydelsesmæssigt stækkede muslimske paraplyorganisationer som Dansk Muslimsk Union og Muslimernes Fællesråd, findes der trods alt i dag sådanne mellem-etniske

institutioner. Konkret samarbejde beskrives som mildest talt mangelfuldt og splittet, men sådan en splittelse på baggrund af uenigheder tyder netop på en forholden sig til hinanden og man kunne sige, at sådanne politiske intriger præcis peger på den kamp, som ifølge Bourdieu karakteriserer et felt. Inden vi dog erklærer eksistensen af et dansk islamisk felt, kan vi huske os selv på retorikken omkring Husayn og Amins konference. De iscenesatte nemlig denne som et spædt initiativ på vejen til at opbygge et basalt kendskab til hinanden på tværs af moskéerne. Sådan en udmelding tyder på, at selvom der måske nok har været en udvikling mod mere bevidsthed om hinanden, så beskrives denne bevidsthed stadig som begrænset. Der synes dog ikke at være nogen tvivl om, hvorvidt der til gengæld foregår en kamp om definitionen af en dansk-islamisk kapital – i hvert fald fra mine informanternes side. Mens de unge muslimer positionerede sig i forhold til deres forældre, ser informanterne sig selv som forskellige fra både forældregenerationen, de unge muslimer og ikke mindst salafister. Derfor er jeg heller ikke i tvivl om, at informanterne deltager i en debat (eller kamp) om indholdsbestemmelsen af en dansk-islamisk kapital: De forholder sig til, hvad det bør kræve at kunne ”tale i islams navn” i Danmark. Alt i alt er det dermed min vurdering, at det embryoniske islamiske felt i Danmark, som det tidligere er blevet beskrevet (Kühle 2016, 107), måske nok har set dagens lys, men stadig går mere end det løber.

Lad os fortsætte med et par bemærkninger om det, man kunne kalde for informanternes ”åbenlyse” kapitaler. Sådanne kapitaler har et potentiale for indflydelse, men det er for de især sociale og kulturelle kapitaler ikke givet, at de faktisk anerkendes som symbolsk kapital i det islamiske felt. Uden i øvrigt at forholde mig til informanternes økonomi, kan vi kort om deres *økonomiske kapital* nævne, at alle informanterne på baggrund af deres sekulære uddannelser ernærer sig som blandt andet civilingeniører, læger og investorer. Sådanne jobs gør dem mindre afhængige af andre muslimers velvilje end imamer, hvis eneste indkomst er gennem deres arbejde i moskéer. Med hensyn til *social kapital* viste den sig for eksempel, da Husayn og Amin ved den ceremonielle åbning af deres fatwacenter fik besøg af Pakistans stormufti, Munib ur-Rahman¹⁸. Der er i det hele taget stærke transnationale forbindelser til især Pakistan, hvilket jeg ikke har beskæftiget mig med i denne omgang, men som uden

¹⁸ Fra et af Husayns Facebook-opslag:
<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10154434314134017&set=ecnf.709764016&type=3&theater>.

tvivl kan være med til at konstituere informanternes autoritet ved at udvise relationer til stærke religiøse institutioner. Derudover sidder Husayn blandt andet med i bestyrelsen i Muslimernes Fællesråd. Muligheden for deltagelse i den offentlige debat er en anden form for social kapital, som flere af informanterne også benytter sig af. Især Khankan, Baig, Aoude og Waseem Hussain har tilsyneladende en forholdsvis let adgang til større medieplatforme, da de hyppigt optræder i interview eller kronikker eller som deltagere i radio- eller tv-programmer. Informanternes økonomiske og sociale kapital er imidlertid også tegn på deres *kulturelle kapital* i det danske samfund, da det viser, at de formår at gebærde sig. Den kulturelle kapital kan både være religiøs, sekulær og videnskabelig, så når jeg fremadrettet taler om islamisk kapital henviser det til klassisk viden om de islamiske tekster, fortolkningsteknikker, teologiske værker og religiøs uddannelse, mens dansk-kulturel kapital vil referere til danske sprogkunderskab, opvækst i Danmark, sekulær uddannelse og arbejde. Den videnskabelige kapital er som oftest bundet op på den dansk-kulturelle kapital, da den juridiske og økonomiske viden, der fremhæves, ofte udfolder sig i en dansk kontekst. Hvad angår islamisk kapital har alle en sådan, om end nogle betydeligt mere end andre i kraft af titler og uddannelse. Husayn og Amin scorer formentligt højest med deres formelle mufti-titler, hvilket ifølge Aoude gør dem til de højest uddannede i Danmark islamisk set. Men også Baig og Aoude har officielle uddannelser og udmærkelser som *ijāza*. Ashraf og Khankan har mindre officielle udmærkelser, men har i mange år beskæftiget sig med islamisk viden. Alle undtagen Ashraf agerer desuden religiøse undervisere i forskellige sammenhænge foruden, at Baig og Khankan bærer titlen imam. Den dansk-kulturelle kapital har informanterne også betydelige mængder af, da de alle er født og/eller opvoksede i Danmark, taler dansk, har længere videregående uddannelser fra danske universiteter og ”gode jobs”. Derudover er informanterne i kraft af deres sekulære uddannelser også i besiddelse af videnskabelig kapital indenfor emner som medicin, økonomi og jura.

Det mest præsentable spørgsmål for dette speciale har været betydningen af samfundsviden som en form for kulturel kapital i informanternes konstruktion af en islamisk autoritet. Som vi har set i de tidligere analyseafsnit, er det da også netop den dansk-kulturelle kapital *i kombination med* den islamiske kapital, der er informanternes bud på indholdet i en dansk-islamisk kapital. De to former for kapital er radikalt komplementære i den forstand, at de på ingen måde kan afløse hinanden, men begge

må realiseres i et samspil, for at kunne anerkendes som konstituerende for en dansk islamisk autoritet. De åbenlyse kapitaler fra før skal altså optræde i samspil før nogen af dem kan transformeres til symbolsk kapital ifølge informanterne. Den islamiske viden behøver som udgangspunkt ikke være erhvervet gennem formel uddannelse, men det er alligevel almindeligt at referere til folk uden formel uddannelse som ”meningsdannere” eller ”samfundsdebattører” i stedet for ”lærde” (Aoude, 16; Ashraf i en efterfølgende mailudveksling). Formel uddannelse er dermed trods alt en betydelig kulturel kapital, som adskiller dem, som har den fra dem, som ikke har den. Videnskabelig kapital i form af især juridisk viden om danske love spiller også en helt central rolle, da en sådan ressource er nødvendig, såfremt dén brobygning, der ifølge informanterne er brug for, skal kunne gennemføres. En dansk islamisk autoritet bør derfor ideelt set stå på de tre ben – islamisk kapital, dansk-kulturel kapital og videnskabelig kapital – som informanterne autoritet bygger på.

Det er da også på baggrund af informanternes åbenlyse kapitaler og deres bud på indholdet af en dansk-islamisk kapital, at de positionerer sig i forhold til andre muslimer. Kritikken af det etablerede muslimske miljø, forældregenerationen og disses importimamer bygger netop på deres manglende dansk-kulturelle kapital. Hvis islamske forskrifter *altid* skal forholde sig til konkrete situationer, dur det selvfølgelig ikke med importerede imamer, der ikke kender til livet i Danmark. Informanterne positionerer sig imidlertid også overfor de unge muslimer fra den tidligere forskning, salafister og de autodidakte imamer i forhold til islamisk kapital. Alle mangler træning i de klassiske islamiske videnskaber og kommer dermed enten som de autodidakte imamer til at blive for rigide og statiske eller som de unge muslimer og salafister til at blive for reformistiske, fordi de alene forholder sig til teksterne på en individuel og vertikal måde frem for en kollektiv og horisontal. Informanternes kritik af salafisme generelt og Hizb ut-Tahrir specifikt adskiller sig fra tidligere undersøgelser, hvor sidstnævnte blev beskrevet som vidende af andre muslimer (Kühle 2006, 174). Informanternes positionering overfor salafister er desuden så stærk, at de forsøges ekskluderet af det muslimske miljø i Danmark og derfor som til Husayn og Amins konference, ikke bliver inviteret.

Når nu der tilsyneladende foregår en positioneringskamp og en diskussion om indholdsbestemmelsen af en dansk-islamisk kapital, kan vi spørge os selv, om informanterne enten konserverer den nuværende dynamik i feltet eller udfordrer denne.

Ofte forholder det sig sådan, at aktører med en relativt lille mængde symbolsk kapital vil forsøge at omstrukturere feltet på en måde, der er mere favorabel for dem, mens dem med en relativ stor mængde kapital vil forsøge at bibeholde feltets struktur (Bourdieu & Wacquant 1996, 95). Hele diskursen omkring ”et etableret moskémiljø”, hvor forældregenerationen stadig dominerer, tyder på et udgangspunkt, hvor autoritetskonstruktionen er bundet op på islamisk kapital og ikke en dansk-kulturel. Det var denne autoritetskonstruktion, som de unge muslimer gjorde op med, hvilket egeninteresse-mæssigt giver mening, da de ved at nedvurdere betydningen af fortolkningsteknikker – som de ikke selv besad – og opvurderede samfundsviden, foreslog en autoritetskonstruktion, som de selv placerede sig bedre i forhold til. Det interessante er imidlertid, at selvom mine informanter fuldt ud lever op til både den dominerende autoritetskonstruktion i det etablerede moskémiljø og de unges autoritetskonstruktion, så foreslår de stadig en anden. Ved at kræve en kombination af islamisk og dansk-kulturel kapital distancerer sig fra andre autoriteter ved at sætte overliggeren højt, men lever samtidig op til både forældrenes og de unges krav, hvormed de stiller sig i en position, hvor begge potentielt kan acceptere dem. Magtpolitisk kan der altså også være en gevinst i den autoritetskonstruktion, som informanterne taler for.

Et andet interessant træk i forhold til udvikling er desuden, at en stor del af informanters arbejde foregår udenfor moskéerne, selvom disse længe har fungeret som den institutionelle ryggrad i det muslimske miljø i Danmark (Kühle 2006, 171). Selv Baig, der bærer imam-titlen, gør det hovedsageligt i konteksten omkring Righospitalet. Informanterne er absolut ikke uden tilknytning til moskéer, men deres roller som vejledere og undervisere frem for traditionelle imamer kommer også strukturelt til syne i kraft af deres oprettelse af islamiske akademier. Dermed bidrager informanterne til en udvikling, hvor islamisk autoritet i stigende grad kommer til at udfolde sig andre steder end i moskéerne.

I forhold til de bredere udviklinger omkring autoritet, talte Peter og de andre islamforskere fra tidligere alle om, at der er sket en nedvurdering af den klassiske islamiske kapital til fordel for en opvurdering af andre typer af traditionelt eksterne kapitaler som for eksempel den dansk-kulturelle eller videnskabelige, så en islamisk autoritet i stigende grad kan legitimeres af de sidstnævnte. Ved første øjekast synes en sådan beskrivelse nok at ramme en dynamik hos informanterne, da de netop værdsætter dansk-kulturel og videnskabelig kapital utroligt højt i forhold til forældregeneratio-

nen. Alligevel kan jeg ikke give Peter ret hele vejen, for på trods af informanternes opvurdering af den dansk-kulturelle og videnskabelige kapital, sker det ikke på bekostning af den klassiske islamiske viden. Hvad jeg derfor vil give Peter ret i, er hans analyses påpegning af en generel udvikling – som vi har set med de unge muslimer – mens jeg fastholder, at mine informanter ikke er eksempler på en sådan udvikling. Fire af informanterne har formelle religiøse uddannelser og selvom de absolut mener, at dansk-kulturel kapital er en uundværlig del af den islamiske autoritet, så kan den på ingen måde erstatte den traditionelle islamiske kapital. Så i stedet for en nedvurdering af den ene og en opvurdering af de to andre, forsøger mine informanter at opvurdere alle tre.

Her er jeg endnu en gang nødt til at hæfte en særskilt kommentar til Khankan, for selvom hun skelner mellem sekulære og religiøse rum og meritter, virker hendes valg af undervisere på Femimam Akademiet som om, at der næsten er en 1:1-vekselkurs mellem videnskabelig og islamisk kapital, når underviserne præsenteres med deres sekulære titler. Det er disses videnskabelige kapital, der umiddelbart legitimerer deres underviserrolle for dem, der også måtte følge seminarerne af religiøse årsager, som de kvindelige imam-aspiranter. Det samme gælder i øvrigt kravet til imam-aspiranterne om at have sekulære kandidatuddannelser førend de kan indgå i en religiøs oplæringsproces. Schmidt har tidligere konkluderet det samme om Khankans projekt, Forum for Kritiske Muslimer, hvor talsmændenes autoritet også var båret af deres akademiske uddannelser (Schmidt 2007, 64). Khankan virker altså til, at have ført dette princip videre i Femimam Akademiet på en måde, der kunne minde om Peters pointer.

Liengaards tidligere undersøgelse synes også at bekræfte Peters påstand ved at påpege en form for omvendt proportionalitet mellem sekulær og religiøs uddannelse: ”Det tyder på, at har man taget en sekulær uddannelse, bliver den religiøse uddannelse nemt kortere eller erhvervet i et mere abrupt forløb” (Lienggaard 2007, 99). I forhold til Ashraf og Khankan virker Liengaards beskrivelse måske rammende, men i forhold til Baig, Aoude, Husayn og Amin synes disse at have i både ”pose og sæk”. Hvis vi sammenligner med den tidligere forskning og inddrager interviewene med Waseem Hussain, Fatih Alev og Abdul Wahid Pedersen, kan vi se, at det er fælles for Khankan, Faith Alev og Abdul Wahid Pedersen, der alle er beskrevet i den tidligere forskning, at de ikke har formelle religiøse uddannelser, mens man fristes til at kon-

kludere, at der netop med Baig, Aoude, Husayn, Amin og Waseem Hussain er tale om nye muslimske intellektuelle, fordi de både kan fremvise formelle religiøse og sekulære uddannelser¹⁹.

10.3 Informanterne fra Becks perspektiv – individualisering eller institutionalisering?

Som den tredje vinkel vil jeg at anlægge et individualiseringsperspektiv ved hjælp af Beck, for samtidig med gen-hierarkiseringen af den islamiske autoritet opfordrer informanterne som bekendt til individuel stillingtagen og refleksion – ofte som reaktion på forældregenerationens påståede mangel på sådant. Både Johansen, Schmidt og Jeldtoft i en dansk sammenhæng og Salvatore & Eickelman og Roy i en international kontekst peger på de samme tendenser, hvor teologien i stigende grad bliver et lægmandsspørgsmål og dermed underminerer skellet mellem religiøse specialister og lægfolk. Tilsløringen af klare forskelle mellem specialister og lægfolk resulterer i en demokratisering af den islamiske autoritet, hvor især yngre muslimer mener, at Koranens budskab er umiddelbart tilgængeligt for enhver uden anvendelse af de retslærdes hermeneutiske teknikker. Sådant en udvikling trækker i retningen af en stigende individualisering, så skal vi forstå informanterne som en del af dén udvikling? Både og, vil jeg sige. Hvis vi forstår individualisering som den proces, hvor individer i højere grad forholder sig reflektivt til sit liv, er der ingen tvivl om, at informanterne også er en del af denne udvikling. Men hvis vi med individualisering også tænker på aftraditionalisering og kosmopolitisering, bliver billedet noget mere sløret.

Hvad angår individualisering og den reflektive proces er informanterne formodentligt lige så påvirkede af det moderne danske samfund, som de unge muslimer var. Det betyder, at informanterne også betoner væsentligheden af, at den enkelte må tage stilling til, om og hvordan vedkommende vil være muslim. Det ser vi for eksempel, når Husayn, Baig og Khankan alle understreger, at religiøs rådgivning handler om, at tage udgangspunkt i den enkelte og hjælpe denne med selv at træffe et valg frem for som autoritet at diktere, hvordan den rådspørgende bør handle. Eller når Ashraf siger, at hendes generation er mere selvstændige og stiller flere kritiske spørgsmål end forældrene, er det også et udtryk for den enkelte muslims ansvar for sin egen reli-

¹⁹ Waseem Hussains formelle religiøse uddannelse og Abdul Wahid Pedersen og Fatih Alevs mangel på samme fremgår af deres hjemmeside: <http://dicenter.dk/om-dic/vores-imamer/>.

giøsitet. Også Husayns påmindelse til sine studerende om at gå hjem og ”fakta-tjekke” de ting, som han har fortalt dem, er udtryk for den samme individuelle ansvarsplægning. Selvstændig stillingtagen og kritisk sans er derfor også uden tvivl værdsat her og i dén forstand kan man måske nok tale om en mild aftraditionalisering i forhold til forældrenes ofte påståede mangel på samme. Det er derfor også muligt at se informanternes arbejde som undervisere som et intellektuelt vækkelsesprojekt, hvor hensigten er at udruste den enkelte muslim med viden og redskaberne til at forholde sig kritisk til autoriteters udsagn. Men allerede her begynder det at blive mere mudret, for forudsætningen for den selvstændige stillingtagen og den kritiske sans bliver samtidig, at man *forud* for den individuelle refleksion har tilegnet sig viden og en række redskaber – det som Ashraf refererede til som ”en metode”. Det betyder, at der for den selvstændige stillingtagen er en kollektiv målestok – nemlig den islamiske diskursive traditions akkumulerede fortolkningsteknikker og præcedens – og ikke bare en individuel målestok, som ifølge Beck kendetegner individualismen: ”in religious matters there is no truth apart from the personal truth that one has acquired through one’s own efforts” (ibid., 89-90). Den ikke-institutionaliserede og ikke-systematiserede religiøsitet, som Beck refererede til med den jødiske kvindes dagbog, er derfor ingen steder at finde her, da formålet *ikke* er at lade hver enkelt muslim bestemme, hvad islam er for ham/hende, for som Aoude sagde: ”du kan ikke selv fortolke noget, der er så stort”. Når informanterne opfordrer muslimer til at være kritiske, betyder det ikke at være kritisk overfor den akkumulerede tradition, men netop gennem en tilegnelse af denne, stille dem i stand til at være det overfor konkrete autoriteter. Individualisering som en individuel målestok står i modsætning til den horisontale orientering, vi finder hos informanterne, og derfor er individualisering suspekt, fordi det ikke finder sin legitimitet i opbakningen blandt andre, men ”i bund og grund [gør den enkelte] til dommer over, hvordan koranversene skal forstås”, som Waseem Hussain formulerede det i et tidligere citat.

I en belgisk kontekst har sociologen Nadia Fadil præcis undersøgt, hvordan individualiseringen hos unge muslimske kvinder foregår gennem islam og ikke som frigørelse fra den. Her finder hun frem til, at den radikale form for individualisme, hvor man ikke bare forholder sig eklektisk til religiøse traditioner, men også eksplicit forbeholder sig retten til dette, ikke er at finde blandt hendes informanter (Fadil 2005, 143). Det, som hun i stedet for observerer, er en individualistisk *indgang* til islam, hvor det individualistiske ligger i det frie valg om *at* være muslim. Hvis man imidlertid

vælger at følge reglerne, må man gøre det, som de nu engang foreligger. Som resultat heraf fastslår Fadil, at "(...) there is a need to focus more clearly on how Muslims individualize themselves *through* Islam rather than how they individualize themselves *from* Islam" (ibid., 152). Men ligesom de unge muslimer i Danmark gør de unge kvinder i Belgien blandt andet dette ved selv at gå til helligteksterne og anlægge alternative fortolkninger uden nogen særlig skelen til hverken fortolkningsteknikker eller præcedens (ibid., 151). Selvom jeg faktisk synes, at Fadil fremhæver en vigtig pointe om, at selv unge muslimer fastholder, at islam er et system, der må tages som et hele og ikke bør skilles ad ud fra individuelle ønsker, indfanger hun heller ikke den dynamik, vi finder hos mine informanter. Både hendes og mine informanter accepterer på forhånd definerede strukturer – hvilket er det modsatte af individualisering ifølge Beck – men det springende punkt bliver igen bevidstheden om og brugen af den akkumulerede traditions fortolkningsteknikker og præcedens. Mine informanter fastholder denne, mens de unge muslimer i både Danmark og Belgien nedtoner den, hvilket betyder, at de ender i hver deres ende af X-aksen i koordinatsystemet. Mens de belgiske kvinder leder efter alternative fortolkninger på baggrund af individuelle læsninger af helligteksterne, forsøger mine informanter konstant at holde sig indenfor "mainstream-islam" ved at lade sig begrænse af præcedensen fra andre lærde. X-aksen handler nemlig i vid udstrækning om, hvorvidt man er villig til at lade sig begrænse af andres fortolkninger eller ej og derfor kan mine informanter heller ikke være længere væk fra tendensen med "do-it-yourself religions", som ellers ifølge Beck er så karakteristisk for moderne religiøsitet. "Islam er jo ikke baseret på mine holdninger", som Husayn udtrykte det. Når Roy derfor beretter, at "Individualiseringen går hånd i hånd med en lighedsbestræbelse, og ingen kan påberåbe sig et hierarki baseret på lærdom" (Roy 2004, 88-89), er det netop dét, mine informanter forsøger at modarbejde. Modsat Becks påstand om, at det intellektuelle forsvinder til fordel for det følelsesmæssige, synes mange unge muslimer faktisk – både i Johansens, Schmidts, Fadils og min undersøgelse – at prioritere det intellektuelle meget højt. At så mange yngre muslimer imidlertid ikke får omsat lysten til det intellektuelle til studier i de klassiske fortolkningsteknikker, skyldes måske, at "ingen vil følge den lærde teologs lange vej med 20 års studier, før de får ret til ordet" (Roy 2004, 95).

Hvordan skal vi da forstå, at informanterne – i visse tilfælde på trods af betydelige titler – nødtigt påtager sig autoritetsrollen? Er de alligevel med til at nivelle-

re den islamiske autoritet? Nej, det mener jeg ikke. At afstå fra at kalde sig autoritet eller lærd er netop et forsøg på at rekonstruere betydningen af sådanne betegnelser, der i deres øjne er blevet udvandet. At de *de facto* indtager sådanne autoritetsroller er imidlertid uden for diskussion. Ashraf blev således ved med under hele interviewet at referere til Husayn og Amin som *ustaad* Imran og *ustaad* Tariq – betydende ”lærer” – og i både IslamAkademiet og undervisningen hos Dansk Islamisk Center²⁰ er der en hel tydelig rollefordeling mellem underviser og studerende, hvilket står i kontrast til den flade struktur i ungdomsorganisationerne.

Med hensyn til kosmopolitisering finder vi også kun denne i en mild og begrænset udgave. Ligesom vi nok har set en både individualisering og aftraditionisering i forhold til forældregenerationen, ser vi også en kosmopolitisering i den adskillelse af religion og kultur, som både Ashraf og de unge muslimer talte om. Der trækkes nye grænser, som i en dansk kontekst i mindre grad er bundet op på etnicitet. Baig og Khankans interreligiøse arbejde kan måske også siges at være en mild form for kosmopolitisering, da der her forsøges at lægge vægt på det, som forbinder troende fra forskellige religioner. Men her stopper nedbrydningen af traditionelle grænser umiddelbart også, for vi ser hverken ”kristne muslimer”, ”New Age-muslimer” eller andre både og-kategorier. Tværtimod faktisk. I stedet for fastholder informanterne en skelnen mellem muslimer og ikke-muslimer, sunni-muslimer og shia-muslimer, og tilskriver sig endda en konkret lovskole, som man traditionelt har gjort. Alt dette peger mere på en genoptegning af traditionelle grænser, som forældrene ifølge Ashraf på ingen måde var bevidste om.

Informanternes gen-institutionalisering af den islamiske viden kan ses som en taktik, der ligesom forældregenerationen og de unge muslimer forholder sig til autoritetskrisen og manglen på intellektuelle. Det er svært at vide, om de unge muslimer havde udviklet en mindre demokratisk tilgang til fortolkning, hvis de rent faktisk havde haft adgang til islamiske autoriteter, der imødekom deres ønsker. Umiddelbart kan man i hvert fald sige, at der med disse nye muslimske intellektuelle synes at introduceres sådanne, så fremtiden må vise, om yngre generationer af muslimer er villige til at fralægge sig den demokratisering af autoritet, de har tilkæmpet sig. Individualisering og institutionalisering behøver imidlertid ikke være hinandens modsætninger, for der kan i erhvervelsen af islamisk viden også ligge en frigørelse, som også Fadil viser.

²⁰ Undervisningsoptagelse fra Dansk Islamisk Centers hjemmeside: <http://dicenter.dk/undervisning/>.

Mine informanter forsøger imidlertid at lade individualiseringens kritiske sans bygge på nogle kollektive målestokke, som må tilegnes gennem studier af klassisk islamisk viden. Informanternes forståelse af islam som grundlæggende dynamisk og mangfoldig gør nemlig – jævnfør Asad – at der også er plads til individualitet indenfor traditionen som konservativ ramme.

10.4 Informanterne fra Burkes perspektiv – konservative eller hybrider?

Når nu informanterne tilsyneladende antager en konservativ tilgang til islam ved blandt andet at gen-hierarkisere den islamiske autoritet, giver det så mening at beskrive dem som hybrider, ligesom den tidligere forskningslitteratur har gjort med de nye muslimske intellektuelle andre steder? Umiddelbart er svaret stadig ja, da informanterne – som vi har set i afsnittet med Bourdieu – demonstrerer en volumen og bredde i deres sociale og kulturelle kapitaler, der tillader dem at glide forholdsvis ubesværet rundt imellem meget forskellige rum. Om morgenen kan de følge undervisningen på de danske universiteter, hvor de udfordrer det vestlige akademis præmisser om hadith-litteraturen. I løbet af dagen indgår de i fagfællesskaber på deres arbejde som civilingeniør eller læge, og om aftenen deltager de i den offentlige debat ved at stå forfatter til kronikker i større danske dagblade eller optræde i radio og tv, inden de studerer, underviser eller rådgiver andre muslimer med udgangspunkt i deres formelle islamiske akademiske meritter. De unge muslimer, som Johansen og Schmidt undersøgte for ti år siden kunne mange af de samme ting, men med disse typer ser vi en endnu mere moden og kapitalstærk udgave af muslimske intellektuelle, der kan deltage i meget forskellige sammenhænge.

Som jeg tidligere har redegjort for, arbejder Burke ud fra fire reaktioner på kulturmøder. Hvis vi sammenholder disse med de ved Bourdieu illustrerede positioneringer samt Caeiros pointe om balancegangen mellem hensynet til både integrationen af muslimer og beskyttelsen af deres religiøse identitet, kan vi blive klogere på informanternes form for hybriditet. Burkes første reaktion er den mindst konservative og beskriver de aktører, som relativt betingelsesløst accepterer og overtager det ”udefrakommende”. Fra et muslimsk perspektiv i en vestlig sammenhæng vil sådan en reaktion blive kritiseret for enøjet at efterstræbe integrationen af muslimer på bekostning af deres religiøse integritet. Sådanne beskyldninger finder vi hos informanterne rettet mod for eksempel modernistiske muslimer som Naser Khader, hvilket desuden anty-

der, at informanterne ikke selv ønsker en sådan tilgang²¹. Burkes anden og tredje reaktion er de mest konservative forstået på den måde, at de ikke ønsker en kultursammenblanding, men gennem forskellige taktikker forsøger at undgå denne. Kritikken af en sådan tilgang vil påpege en misforstået beskyttelse af den muslimske identitet på bekostning af integrationen. Den kritik så vi hos de unge muslimer for et årti siden, men også hos informanterne her, rettet mod forældregenerationen og det etablerede moskémiljø. Salafistiske grupper som Hizb ut-Tahrir vil også være repræsentanter for en sådan kulturel adskillesestilgang. Imellem den mindst konservative og de mest konservative reaktioner finder vi den fjerde reaktion, tilpasning. Kardinalprocessen her er den såkaldte dobbeltbevægelse mellem en af-kontekstualisering og en gen-kontekstualisering af kulturelle eller religiøse elementer. Selvom jeg har beskrevet informanterne som konservative, er det præcis denne kulturelle oversættelsesproces, som jeg mener, informanterne udfører gennem deres samfundsbevidste rådgivning af andre muslimer. Når informanterne derfor både betoner vigtigheden af, at rådgivning forholder sig til den islamiske tradition og den sociale virkelighed, forsøger de at give en balanceret vægning mellem den muslimske integritet og integration. Burkes perspektiv minder os dermed om, hvordan informanterne ikke kun er konservative, men også ved at gennemføre dobbeltbevægelsen udvikler et nyt islamisk udtryk i modsætning til forældrene og det etablerede moskémiljø, der anklages for netop ikke at foretage denne proces, når de både viderefører en kulturelt forurenede islam (manglende af-kontekstualisering) og denne ikke passer ind i den nye sociale kontekst (manglende gen-kontekstualisering). Informanternes udviklende karakter ser vi derfor også i deres påstand om, at korrigerer deres forældres misforståede tilgang til islam.

Ifølge Kersten udviser de nye muslimske intellektuelle deres kulturelle hybriditet ved deres evne til at forene binære oppositioner i nye synteser gennem deres kendskab til både vestlige og islamiske logikker. Sådanne synteser ser vi da også i for eksempel informanternes klare holdning til, at de sagtens kan kombinere deres gud med deres fædreland i en dansk-muslimsk identitet. At balancere så stærke bånd, som Husayn og Amin har til det religiøse system i Pakistan, med en kontekstfølsom fortolkning af islam i Danmark, må ligeledes siges at være tegn på hybriditet. Også et

²¹ Hvor konservativ, man anses, anghænger selvfølgelig af, hvorfra kritikken kommer, men jeg har for eksempel aldrig hørt Naser Khader kritisere andre for at sælge ud af den muslimske integritet. Derfor må han på et kontinuum i en dansk sammenhæng placere sig i den mindst konservative ende, mens folk, der kritiserer ham, må være relativt mere konservative.

tredje eksempel som Ashraf og Khankans kombination af islamisk sjælesorg med psykiatri og kognitiv terapi viser, hvordan informanterne magter af sammenholde og veksle mellem forskellige udgangspunkter. Men når dét er sagt, er jeg i forhold til min undersøgelse her ikke videre begejstret for ordet ”syntese”, da det let fører tankerne hen mod fremkomsten af en tredje logik, der opstår som sammensmeltningen af to oprindelige. Sådant en generel sammensmeltning mener jeg ikke, vi ser hos de danske muslimske intellektuelle. Derfor vil jeg hellere tale om informanternes evne til at kompabilite-re to logikker i forhold til konkrete problemstillinger. Når Aoude for eksempel forsøger at skabe rentefrie lånemuligheder, gør hun det ikke ved at samle den islamiske jura med den danske jura i en ny dansk-islamisk jura, men forsøger ved hjælp af sit kendskab til begge at bygge bro, så man kan udforme en kontrakt, der tilgodeser begge logikker. Dermed foreligger der selvfølgelig et konkret eksempel på en syntese, men logikkerne fremstår efterfølgende hver især uændrede og har bare fundet fælles fodslag i dette konkrete eksempel. Derfor praktiseres der også en form for logikmæssig renhedsprincip, der kunne lede tanker mod de mere konservative reaktioner, når vi nu også så Husayn og Amins instrumentelle tilgang til det vestlige akademis viden om islam. På blandt andet dette punkt²² minder de om den kendte muslimske intellektuelle, Tariq Ramadan, der ifølge Liengaard netop foretrækker ”at gentænke islam på baggrund af en ren traditionsintern diskussion” på trods af sine sekulære kvalifikationer, der blandt andet har givet ham et professorat ved Oxford University (Liengaard 2007, 83). Alt taget i betragtning kunne man derfor fristes til at give Simonsen ret i sin spådom om, at man i fremtiden ville komme til at se danske intellektuelle som Ramadan i Danmark.

Min modvilje mod ordet ”syntese” må imidlertid ikke associere manglende udvikling, for informanterne forsøger helt klart at nytænke islam i den danske kontekst. Kongstanken er bare, at dette skal gøres indenfor de allerede udviklede rammer af islam – islams diskursive tradition – og som sådan foretager de ikke nogen sammensmeltning af denne logik med andre. Omvendt er det alligevel tankevækkende, at de i så høj grad, som de gør, inkorporerer dansk-kulturel og videnskabelig kapital i deres arbejde – som for eksempel Baig i spørgsmålet om de kortærmede kitler. For dem er det en traditionel del af den islamiske praksis, men i forhold til det etablerede

²² Ramadan har ligeledes forsøgt at gen-hierarkisere den islamiske autoritet ved at fastholde betydningen af uddannelse forud for fortolkning (Liengaard 2007, 83-84).

miljø i Danmark kommer de med sådan en tilgang til at fremstå som hybrider. Det er også tænkeligt, at deres inddragelse af samfundsviden og videnskabelig viden samt dispensationer med tiden vil bidrage til en udvikling, hvor dispensationen i højere grad anses som udgangspunktet. Informanterne kan på trods af deres konservatisme og forsigtighed dermed alligevel være med til at udvikle traditionen. Ikke ved som reformistiske muslimer at udfordre fundamentet for fortolkning, men ved at bruge fundamentet på en dynamisk måde. Som Husayn siger, findes der ikke nogen udviklet præcedens for dem omkring mange emner i den nye vestlige kontekst. Derfor er det vigtigt for dem at holde sig på sikker grund, men lige så stille og roligt kan man forestille sig, at de vil være med til at skabe en ny form for præcedens med deres kontekstuelle fortolkninger, hvormed forsigtigheden vil blive mindre.

I Burkes vokabular kan vi derfor foreslå at forstå informanterne som et forsøg på at gen-krystallisere fortolkningsfundamentet, som med især de unge muslimer var blevet flydende. Samtidig arbejder de på at tømme den fortolkningsmæssige krystallisering hos forældregenerationen op, for bedre at kunne fremelske et islamisk udtryk – en islamisk økotype – som er mere bevidst om sin kontekst og bedre kompatibel med det danske samfund.

10.5 Hvor stor en strømning repræsenterer informanterne?

Som noget af det sidste vil jeg forholde mig til, hvor stor en bevægelse i det muslimske miljø, informanterne kan tænkes at repræsentere – dels hvor mange aktører som dem, der findes, og dels hvor stor en påvirkning de har ud i miljøet. Det er uden tvivl svære spørgsmål, men vi kan ved hjælp af en række indikatorer forsøge at nærme os emnet.

I forhold til spørgsmålet om, hvor mange nye muslimske intellektuelle vi har i Danmark, spurgte jeg direkte informanterne om hvem, der efter deres mening formåede at bygge den famøse bro mellem islamisk viden og samfundsviden. Her kredsede svarene om en mangelsituation og opfattelsen af at være pionerer selv. Det var således ganske få navne, der kom frem og der var en interessant tendens til at referere til de andre informanter, uden at de vidste, hvem jeg ellers skulle tale med. Baig og Waseem Hussain blev især trukket frem, men også ”meningsdannere” som Zubair Butt Hussain og Ahmet Deniz samt konvertitter som Abdul Wahid Pedersen og Ab-

dulhamid Sørensen²³ blev nævnt. Sådanne krydsreferencer vidner om en lille gruppe, hvilket måske ikke er overraskende, når man tænker på de kriterier i form af forskelligartet kapital, det kræver for at blive anerkendt.

I forhold til spørgsmålet om påvirkning ud i det muslimske felt er ét af de nemmeste mål at bedømme ud fra medlemstal i de dansktalende institutioner, som informanterne er en del af. Baig, der er medlem af Dansk Islamisk Center, kalder selv deres institution for lille med reference til deres 300 medlemmer (Baig, 11). Hverken Rødovre Masjid eller IslamAkademiet arbejder med medlemstal og for Mariam Moskéen er det endnu for tidligt at vide. Selvom der på ingen måde er en lige vej fra Facebook-likes til generel popularitet i det muslimske miljø, kan det nævnes, at Dansk Islamisk Center har over 2500 likes, Rødovre Masjid har over 1600 likes, IslamAkademiet har over 2300 likes og Mariam Moskéens forskellige sider sammenlagt har omkring 800 likes. Til sammenligning har en stor organisation som Det Islamiske Trossamfund lige under 5000 likes, hvilket selvfølgelig er mere, men trods alt kun dobbelt så mange som Dansk Islamisk Center. Ifølge en helt ny undersøgelse af moskéer på Facebook placerer det Dansk Islamisk Center og Rødovre Masjid blandt tredjedelen af moskéer med flest likes og i øvrigt i den øverste tiendedel, når det kommer til aktivitet på siderne – målt på opslag, kommentarer og delinger (Uhd 2016).

Informanternes gentagelse af kritikken fra før årtusindskiftet vidner derimod om, at den udvikling, som informanterne efterspørger, ikke har slået bredt igennem endnu. Tilstedeværelsen af intellektuelle er ingen garanti for et intellektualiseret muslimsk felt, for som det både er blevet påpeget i en dansk og europæisk sammenhæng, handler det ikke så meget om manglen på forfattere, men læsere (Kühle 2006, 178; Roy 2004, 20). Liengaard har således vist, at en betydelig eksponering af Tariq Ramadan i vestlige medier ikke har resulteret i et bredt kendskab til ham i de muslimske miljøer (Liengaard 2007, 185). Det bekræftede Fatih Alev desuden, da jeg talte med ham i forbindelse med min tidligere opgave. Han var imidlertid selv begejstret for ham, hvilket igen peger på, at vi her har med en forholdsvis lille gruppe at gøre. Et eksempel, hvor informanterne dog stod i spidsen for en bredere forsamling af muslimer, var, da de i kølvandet på TV 2-dokumentaren ”Moskeerne bag sløret” forfattede en kronik i Jyllands-Posten (Hussain & Baig 12.03.2016), som blev underskrevet af en række af de største muslimske organisationer i Danmark: Dansk Muslimsk Union,

²³ Deniz og Sørensen er begge tilknyttede muslimske friskoler.

Muslimernes Fællesråd, Det Islamiske Trossamfund og Det Islamiske Marokkanske Råd i Danmark. En sådan opbakning kunne tyde på, at informanterne trods alt ikke er et mere perifært fænomen end som så. Alt i alt taler vi formentligt om en lille gruppe af aktører – måske ikke mere end 10-20 stykker fra hovedsageligt Københavnsområdet – som kender hinanden, men som også i visse situationer formår at samle større dele af det muslimsk miljø bag sig. Selvom de er få i antal, har de som andre yngre muslimer før dem en betydelig stemme i den offentlige debat (Schmidt 2007, 10), og deres ivrighed i forhold til at opbygge egne institutioner gør, at de kan forventes at have en mere direkte indflydelse i det muslimske miljø end den slags intellektuelle, som udpræget lever en nomadetilværelse (Kersten 2011, 13; Roy 2004, 91).

10.6 Opsamling

De fire teoretikere, hvis briller vi har anskuet informanterne igennem, har hjulpet os til at blive klogere på de nye muslimske intellektuelle på forskellige niveauer. Asad kunne i første omgang give os et indblik i *det tankesystem eller den logik*, der præger informanterne. På et meget bevidst niveau minder informanternes forståelse af islam om Asads, da begge taler om en form for ortodoks metodik, der nok begrænser, men samtidig tillader udvikling og dynamik, så den islamiske tradition sagtens kan udvikle sig uden at miste autenticitet. Efterfølgende gav Bourdieu os redskaberne til at forstå informanterne som *aktører i et socialt rum* med positionerings- og kapitalkampe. På baggrund af en bestemt autoritetskonstruktion distancerede de sig fra andre aktører i feltet og fremstår i denne sammenhæng som udfordrere af andre tidligere autoritetskonstruktioner. Beck hjalp os med at sætte informanterne i forhold til helt *overordnede samfundsudviklinger*. Individualisering, aftraditionalisering og kosmopolitisering som markante tendenser i vestlige samfund var også at finde hos informanterne, men som oftest i en mild udgave og generelt argumenterede jeg for at forstå informanterne som forsøg på at modvirke sådanne tendenser ved for eksempel i kraft af deres formelle religiøse uddannelser at kende de traditionelle og kollektive målestokke og fastholde disses betydning i modsætning til individualiseringens individuelle målestokke. Til sidst bidrog Burke til forståelsen af den *strategi*, som informanterne anlægger i forhold til en udfordring, som der tales så meget om i disse år: Hvordan balancen mellem en muslimsk religiøs identitet og en vestlig national identitet skal se ud. Fortolkningsfundamentet skal fastholdes, men fordi denne allerede er dynamisk, skal de konkrete for-

tolkninger gennemgå en kulturel oversættelsesproces og tilpasning, så de harmonerer med det hele, som de er en del af.

Perspektiverne har altså gjort os opmærksom på forskellige aspekter, men har samtidig kredset om den samme relation mellem det konservative og det dynamiske, det klassisk islamiske og det kontekstuelle, eller videreførelse og udvikling. Asad viste det ved informanternes betoning af et universelt fortolkningsfundament, der imidlertid må producere udviklende fortolkningsfundamenter. Bourdieu viste det i informanternes autoritetskonstruktion, der vægtede klassisk islamisk viden og samfundsviden lige højt. Beck demonstrerede det ved en kollektiv målestok, der må tilegnes førend den individuelle stillingtagen er berettiget. Og Burke illustrerede det i forhold til tvillingeløbet mellem gen-krystalliseringen af fortolkningsfundamentet og opblødningen af fortolkningsfundamentet. Informanternes positionering i forhold til især forældregenerationen, de unge muslimer og salafister blev også forklaret som opgør med den islamiske logik, manglende islamisk eller dansk-kulturel kapital, individuel målestok frem for kollektiv, og manglende kulturel oversættelse gennem både af- og gen-kontekstualisering.

11. Retrospektive overvejelser

Som det allersidste punkt inden konklusionen er det på sin plads med et par bemærkninger om resultaterne og tilvejebringelsen af dem.

For det første skal det nævnes, at mine resultater ville have set anderledes ud, hvis jeg havde fået fat i repræsentanterne fra Hizb ut-Tahrir. Spidsen af organisationen består uden tvivl af en række intellektuelle, der opfylder de tre idealtypiske kriterier fra metodeafsnittet, men deres islamforståelse ville formodentligt have placeret dem nederst til højre i koordinatsystemet frem for øverst til venstre. Derfor ville opgaven have udviklet sig mere med fokus på bredden i fortolkningsfundamentet blandt intellektuelle muslimer frem for den homogenitet, der trods alt har været mellem den aktuelle opgaves informanter. Sådant en undersøgelse havde været mindst lige så interessant og burde i så fald også have inddraget repræsentanter fra Det Islamiske Trossamfund og The Maghrib Institute, da disse ifølge Aoude forsøger at efterkomme den samme efterspørgsel fra yngre muslimer.

For det andet havde det været interessant med deltagerobservation i for eksempel undervisningssituationer, hvor informanterne udfolder deres autoritet. En sådan tilgang havde givet bedre muligheder for at vurdere, hvor succesfulde informan-

terne er i at videregive deres både konservative og dynamiske forståelse af islam til andre muslimer. Det vil andre undersøgelser med fordel kunne tage fat i.

For det tredje vil jeg anholde et forskningsmæssigt indspark. I det for nyligt udkomne jubilæumsnummer af Tidsskrift for Islamforskning, foreslår to forfattere til tidsskriftets indledning ”udvikling” som aksiomet, hvorom man bedst forstår muslimer i dag:

Det at være muslim og at praktisere islam er ikke defineret en gang for alle, men sker gennem grænseoverskridende og grænsedragende bevægelser, hybridiseringer og brud. Det er måske netop i forhandlingerne af grænser og relationer, at vi bedst indfanger, hvad det vil sige at være muslim i dag (Galal & Schmidt 2016, 13).

Udviklinger er umulige at komme udenom i en beskrivelse af danske muslimer, men jeg vil på baggrund af undersøgelsen her i det mindste opfordre til, at man ikke overser det, som ”står stille”. Jeg har i hvert fald vist, hvordan konservativ videreførelse kan have en helt central betydning for unge muslimer, som man normalt ville forvente individualiserede, aftraditionaliserede og kosmopolitiske tendenser fra.

12. Konklusion

Som proklameret i problemformuleringen satte jeg mig for at beskrive fænomenet ”de nye muslimske intellektuelle” i en dansk kontekst og på baggrund heraf sætte dem i forhold til andre strømninger og positioner i det danske muslimske miljø. Selve beskrivelsen tegnede et billede af en uddannelsesmæssig ressourcestærk ”gruppe” af muslimer, der gennem en brobygning mellem deres kendskab til livet i Danmark, jura og andre videnskaber samt klassisk islamisk viden forsøgte at finde et bedre balancepunkt mellem gud og fædreland end de synes, andre danske muslimer har formået før dem. Samfundsviden blev anset som aldeles uundværligt og dannede sammen med klassisk islamisk viden et radikalt komplimentært fundament for den religiøse autoritet i en dansk kontekst. Lidt spidsformuleret skal man altså ifølge informanterne som muslimsk autoritet kunne begå sig i såvel ”kultur og Karnov” som Koran. Deres ressourcemæssige hybriditet gjorde dem i øvrigt pragmatiske, fordi de gennem deres kendskab til problemstillingerens forskellige aspekter tildelte dette vægt i den religiøse rådgivnings afvejningsproces.

Deres insisteren på et radikalt komplimentært forhold mellem samfundsviden og klassisk islamisk viden resulterede derfor i en kritik af hovedsageligt tre strømninger eller positioner i det muslimske miljø: Forældregenerationen, de unge muslimer og salafister. Alle forbrød de sig på hver deres måde mod enten det dynamiske princip i kraft af manglende samfundsviden (som forældregenerationen og salafisterne) eller det konservative princip gennem nedvurderingen af klassisk islamisk viden (som de unge muslimer og salafisterne). Positioneringerne her blev desuden tydeligt illustreret i det koordinatsystem, jeg løbende har refereret til. Mit opsamlende bud på en forståelse af informanterne som nye muslimske intellektuelle er altså som både konservatorer og udviklere af den islamiske tradition. Med Burkes vokabular handler det om at bevare eller gen-krystallisere det islamiske fortolkningsfundament samtidig med at optø selve fortolkningerne, der som ofte importerede fra muslimske majoritetslande er nødt til at gennemgå en kulturel oversættelsesproces, så de bedre harmonerer med den danske kontekst. Om stemmen fra Danmarks nye muslimske intellektuelle kommer til at finde genklang i det bredere danske miljø, må fremtiden imidlertid afsløre.

13. Litteraturliste

13.1 Teori

Albinus, Lars

2012 *Studium Generale – En bog om væren og viden*, Forlaget Klim, Aarhus.

Anjum, Ovamir

2007 "Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors",
Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 27 (3),
656-672.

Arigita, Elena

2006 "Representing Islam in Spain: Muslim Identities and the Contestation of
Leadership", *The Muslim World* 96, 563-584.

Asad, Talal

2009 [1986] "The Idea of an Anthropology of Islam", *Qui Parle* 17 (2), 1-30.

Beck, Ulrich

1992 *Risk Society: Towards a New Modernity*, Sage Publications, London.

2010 *A God of One's Own*, Polity Press, Cambridge.

Beck, Ulrich & Elisabeth Beck-Gernsheim

2002 *Individualization – Institutionalized Individualism and its Social and
Political Consequences*, Sage Publications, London.

Beck, Ulrich *et al.*

2003 "The Theory of Reflexive Modernization – Problematic, Hypotheses and
Research Programme", *Theory, Culture and Society* 20 (2), 1-33.

Black, Ann & Nadirsyah Hosen

2009 "Fatwas. Their Role in Contemporary Secular Australia", *Griffith Law
Review* 18 (2), 405-427.

Bourdieu, Pierre

1984 *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, Routledge & Kegan Paul, London, Melbourne and Henley.

1986 "The Forms of Capital", in: John G. Richardson, eds., *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwood Press, Westport, 241-258.

Bourdieu, Pierre & Loïc J. D. Wacquant

1996 *Refleksiv sociologi – mål og midler*, Hans Reitzels Forlag, København.

Bowen, John R.

1999 "Legal Reasoning and Public Discourse in Indonesian Islam", in: Dale F. Eickelman & Jon W. Andersen, eds., *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, Indiana University Press, Bloomington, 80-105.

Bryman, Alan

2012 *Social Research Methods*, Oxford University Press, Oxford.

Burke, Peter

2009 *Cultural Hybridity*, Polity Press, Cambridge.

Caeiro, Alexandre

2006 "The Shifting Moral Universes of the Islamic Tradition of Ifta: A Diachronic Study of Four Adab al-Fatwa Manuals", *The Muslim World* 96, 661-685.

2010 "The Power of European Fatwas: The Minority Fiqh Project and the Making of an Islamic Counterpublic", *International Journal of Middle East Studies* 42, 435-449.

Duderija, Adis

2007 "Literature Review: Identity Construction in the Context of Being a Minority Immigrant Religion: The Case of Western-born Muslims", *Immigrants & Minorities* 25 (2), 141-162.

Fadil, Nadia

2005 "Individualizing Faith, Individualizing Identity: Islam an Young Muslim Women in Begium", in: Jocelyne Cecari & Sean McLoughlin, eds., *European Muslims and the Secular State*, Routledge, Oxon, 143-154.

Galal, Lise Paulsen & Garbi Schmidt

2016 "Indledning: Islam, muslimer og forskningen", *Tidsskrift for Islamforskning* 10 (1), 7-14.

Jacobsen, Brian Arly

2013 "Islam og muslimer i Aarhus", in: Lars Ahlin *et al.*, eds., *Religion i Aarhus 2013 – En kortlægning af religion og spiritualitet*, Center for Samtidsreligion, Aarhus Universitet, 174-181.

Jeldtoft, Nadia

2010 "Lived Islam: religious identity with 'non-organized' Muslim minorities", *Ethnic and Racial Studies* 34 (7), 1134-1151.

Johansen, Karen-Lise

2002 *Muslimske stemmer. Religiøs forandring blandt unge muslimer i Danmark*, Akademisk Forlag A/S, Viborg.

Karamustafa, Ahmet

2003 "Islam: a civilizational project in progress", in: Omid Safi, eds., *Progressive Muslims – On Justice, Gender and Pluralism*, Oneworld Publications, Oxford, 98-110.

Kersten, Carool

2009 "Islam, Cultural Hybridity and Cosmopolitanism: New Muslim Intellectuals on Globalization", *Journal of Global and International Studies* 1 (1), 89-113.

2011 *Cosmopolitans and Heretics. New Muslim Intellectuals and the Study of Islam*, Hurst and Company, London.

Klausen, Jytte

2005 *The Islamic Challenge. Politics and Religion in Western Europe*, Oxford University Press, Oxford.

Kühle, Lene

2006 *Moskeer i Danmark – islam og muslimske bedesteder*, Forlaget Univers, Højbjerg.

2016 "Moskeer i Danmark som aktører i det islamiske felt: Teoretiske og metodiske overvejelser", *Tidsskrift for Islamforskning* 10 (1), 102-116.

Liengaard, Inge

2007 "Normalt er islam jo en fælles ting ...". *Religiøse autoriteter og etableringen af et islamisk felt i Danmark*, Aarhus Universitet, Aarhus.

Mehdi, Rubya

2003 "Danish Law and the Practice of Mahr Among Muslim Pakistanis in Denmark", *International Journal of the Sociology of Law* 31, 115-129.

Moosa, Ebrahim

2003 "The debts and burdens of critical Islam", in: Omid Safi, eds., *Progressive Muslims – On Justice, Gender and Pluralism*, Oneworld Publications, Oxford, 111-127.

Nişancı, Ensar

2013 "The New Intellectual Capital of Turkey: Muslim Intellectuals", *Emer-*

ging *Markets Journal* 3 (2), 127-135.

Pędziwiatr, Konrad

2011 "How Progressive is "Progressive Islam"? The Limits of the Religious Individualization of the European Muslim Elites", *Social Compass* 58 (2), 214-222.

Peter, Frank

2006 "Leading the Community of the Middle Way: A Study of the Muslim Field in France", *The Muslim World* 96, 707-736.

Rey, Terry

2007 *Bourdieu on Religion. Imposing faith and legitimacy*, Equinox Publishing Lth., London.

Roy, Olivier

2004 *Den globaliserede islam*, Forlaget Vandkunsten, København.

Safi, Omid

2003 "Introduction: The times they are a-changing' – a Muslim quest for justice, gender equality and pluralism", in: Omid Safi, eds., *Progressive Muslims – On Justice, Gender and Pluralism*, Oneworld Publications, Oxford, 1-29.

Salvatore, Armando & Dale F. Eickelman

2006 *Public Islam and the Common Good*, Brill, Leiden.

Schmidt, Garbi

2002 "Dialectics of Authenticity: Examples of Ethnification of Islam Among Young Muslims in Sweden and the United States", *The Muslim World* 92, 1-17.

2004 "Islamic Identity Formation among Young Muslims: The Case of Denmark, Sweden and the United States", *Journal of Muslim Affairs* 24 (1),

31-45.

2007 *Muslim i Danmark – muslim i verden*, SFI – Det Nationale Forskningscenter for Velfærd, København.

Schmidt, Garbi & Jonas Otterbeck

2014 ”Scandinavian Countries”, in: Jocelyne Cecari, eds., *The Oxford Handbook of European Islam*, Oxford University Press, Oxford, 391-426.

Searle, John R.

2010 *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, Oxford.

Shepard, William

2009 *Introducing Islam*, Routledge, Oxon.

Simonsen, Jørgen Bæk

2000 ”From Defensive Silence to Creative Participation: Muslim Discourses in Denmark”, in: Felice Dassetto, eds., *Paroles d’islam. Individus, sociétés et discours dans l’islam européen contemporain*, Maisonneuve & Larose, Paris, 145-155.

Uhd, Jonas Aahave

2016 ”Danske moskeer på Facebook: en kortlægning”, (ikke udgivet, men kan rekvireres ved henvendelse til min vejleder, Lene Kühle).

13.2 Empiri

Aoude, Safia

21.09.2016 ”Må muslimske kvinder uddanne sig?”,
<http://www.religion.dk/spoerg-om-religion/maa-muslimske-kvinder-uddanne-sig> (Set 16.12.2016).

Baig, Naveed

21.10.2016 ”Organdonation er en barmhjertighedsgerning”,

<http://politiken.dk/debat/kroniken/premium/ECE3436955/organdonation-er-en-barmhjertighedsgerning/> (Set 04.11.2016).

Berlingske

06.10.2001 ”Det nødvendige opgør”,
<http://www.b.dk/kultur/det-noedvendige-oproer> (Set 03.12.2016).

07.06.2008 ”Tørklæder i retsforbud”,
<http://www.b.dk/ledere/toerklæder-i-retsdebut> (Set 01.11.2016).

Hussain, Waseem

13.09.2011 ”Hvordan kan det være tilladt at stemme, når lovgivningen tilkommer Allah?”,
<http://islamsvar.dk/halal-og-haram/politik-og-samfund/hvordan-kan-det-vaere-tilladt-at-stemme-nar-lovgivningen-tilkommer-allah/> (Set 04.12.2016).

Hussain, Waseem & Naveed Baig

12.03.2016 ”Moskéerne uden slør”,
<http://jyllands-posten.dk/debat/kronik/ECE8506991/moskeerne-uden-sloer/> (Set 29.11.2016).

Information

26.08.2016 ”Hver anden til fredagsbøn i kvindemoske var ikke-muslim”,
<https://www.information.dk/telegram/2016/08/hver-fredagsboen-kvindemoske-muslim> (Set 18.11.2016).

Khankan, Sherin

(ukendt dato) ”Et muslimsk manifest”,
http://www.kritiskemuslimer.dk/?page_id=2 (Set 03.12.2016).

Kristeligt Dagblad

18.04.2002 ”Danske imamer forsvarer stening”,
<https://www.kristeligt-dagblad.dk/kirke-tro/danske-imamer-forsvarer-stening> (Set 27.10.2016).

19.09.2002 ”Radikale i religiøs debat om sharia”,
<http://www.kristeligt-dagblad.dk/kirke-tro/radikale-i-religiøs-debat-om-sharia> (Set 27.10.2016).

Pedersen, Abdul Wahid

15.04.2002 ”Stening står ikke til diskussion”,
<http://www.religion.dk/spørg-om-islam/stening-står-ikke-til-diskussion>
(Set 27.10.2016).

Politiken

07.02.2014 ”Censor brød loven, da han nægtede at give hånd til kvindelig elev”,
<http://politiken.dk/indland/ECE2202531/censor-broed-loven-da-han-naegtete-at-give-haand-til-kvindelig-elev/> (Set 23.11.2016).

06.04.2014 ”Rigshospitalet tillader lange ærmer – på Hvidovre Hospital er det fyringsgrund”,
<http://politiken.dk/indland/ECE2256104/rigshospitalet-tillader-lange-aermer---paa-hvidovre-hospital-er-det-fyringsgrund/> (Set 03.11.2016).

26.08.2015 ”Universitet åbner master i islamisk teologi”,
<http://politiken.dk/indland/ECE2812189/universitet-aabner-master-i-islamisk-teologi/> (Set 01.11.2016).

Radio24syv

19.05.2016 ”Socialdemokraterne udelukker muslimsk oplægsholder”,
<http://www.radio24syv.dk/udvalgte-nyhedshistorier/socialdemokraterne-udelukker-muslimsk-oplaegsholder/> (Set 27.10.2016).

Regeringen

2015 ”Regeringsgrundlag – Sammen for fremtiden”,
http://www.statsministeriet.dk/multimedia/Regeringsgrundlag_2015.pdf
(Set 10.11.2016).

Religionsrapport

14.03.2016 ”Religionsrapport: Svært at tage afstand fra sharia”,

<https://www.mixcloud.com/religionsrapport/religionsrapport-svært-at-tage-afstand-fra-sharia-2016-03-14/> (Set 27.10.2016).

14. Bilag

14.1 Interviewguide om samfundsviden

TEMA	SUBTEMA	OPERATIONALISERING
Personlige og professionelle oplysninger	Uddannelse og job	Hvilken (sekulær og/eller religiøs) uddannelse har du? Hvad er dit primære arbejde?
Samfundsviden	Hvor vigtigt vurderes samfundsviden – også i forhold til autoritet? Hvordan påvirker samfundsviden fortolkninger og religiøse råd? Hvordan bruges samfundsviden?	Hvor vigtigt er, at en muslimsk autoritet kender til det samfund, han lever i? Hvilken type viden om samfundet er det vigtigt for dig at have? Hvilke problemer opstår der, hvis man ikke har viden om samfundet? Hvordan bruger du din viden om det danske samfund i forhold til din religion? Hvordan påvirker din viden om det danske samfund de råd, du giver andre muslimer? Har du forsøgt at nytænke nogle bestemte emner – hvilke overvejelser har du gjort dig og hvad er du kommet frem til?

		<p>Når du møder en problemstilling, hvordan arbejder du så med den for at finde et svar?</p> <p>Hvem i Danmark kan kombinere viden om islam med viden om samfundet?</p> <p>Læser du vestligt forskningslitteratur om muslimer og islam?</p>
Autoritet	Hvad legitimerer autoritet og deltagelse i diskussioner indenfor det islamiske felt?	<p>Hvordan vil du beskrive det muslimske miljø i Danmark?</p> <p>Hvilke kvalifikationer skal man have før man kan deltage i diskussioner om religiøse emner?</p> <p>Foregår der en debat blandt almindelige muslimer – og ønsker du en sådan lægemandsdiskussion?</p> <p>Kunne du godt tænke dig flere forskellige typer af debattører i islamiske diskussioner?</p> <p>Hvad kan du bidrage med til diskussioner indenfor islam – har din sekulære uddannelse nogen betydning?</p> <p>Hvem diskuterer du selv islam med – og i hvilke sammenhænge gør du det?</p> <p>Hvem diskuterer du ikke med?</p> <p>Hvor vigtigt er det, at man selv tager stilling i sin islamfortolkning?</p> <p>Hvorfor kalder du dig ikke imam?</p>

14.2 Interviewguide om de islamiske akademier

TEMA	SUBTEMA	OPERATIONALISERING
Undervisningen	Formål Emner	<p>Hvad var jeres motivation for at oprette et akademi?</p> <p>Hvad skal de studerende lære i undervisningen?</p> <p>Hvordan foregår undervisningen?</p> <p>Hvorfor har I valgt at gøre det på dansk?</p> <p>Hvilke emner underviser I i?</p> <p>Bruger I vestlig akademisk litteratur?</p>
Undervisere	Krav for at kunne undervise	<p>Hvorfor er det netop jer, der underviser – hvad er det, I kan?</p> <p>Har I gæsteundervisere fra danske universiteter?</p>
Studerende	Krav for at kunne deltage i undervisningen	<p>Kan alle være en del af jeres undervisning eller skal man opfylde visse krav?</p> <p>Hvor mange har I igennem om året/på et almindeligt hold?</p> <p>Har de forskellige etnicitetsbaggrunde og islamfortolkninger?</p> <p>Hvorfor deltager de studerende?</p>

14.3 Femimam Akademiets seminarrække

9 kvinder
1 mand

hybrid mellem
danske og
arabiske kulturer
gode

FEMIMAM AKADEMIET

Mariam Moskéens islamiske akademi inviterer til seminarrække.

TO TORSDAGE OM MÅNEDEN KL. 17-19

Fra harem til islamisk feminisme v. Ph.d. stud. Jesper Petersen

Islamisk filosofi ved Ph.d Saer Jaichi

Sufisme ved Ph.d Saer Jaichi →

Moderne reformtænkning i den arabisk-islamiske verden v. Ph.d Saer Jaichi

Fiqh- Islamisk retslære og kvinder i islam v. Safia Aoude →

Islamisk sjælesorg og kvindelige imamer v. Imamah og religionssociolog Sherin Khankan

Kvindelige imamer i Europa og USA v. Ph.d. stud. Jesper Petersen

Islamisk aktivisme og reform islam i Europa v. Imamah og religionssociolog Sherin Khankan

Er Islamismen en trussel for vestlige demokratier? Om Politisk islam ved Imamah og religionssociolog Sherin Khankan

Mellemøstens historie v. lektor Jakob Skovgaard Petersen

Store kvindeskikkelser i den islamiske historie v. lektor Jakob Skovgaard Petersen

Lær at lede en fredagsbøn. For kvindelige imamer. V. Imamah og lektor Saliha Marie Fetteh

Sjælssørgerkursus- Kognitiv terapi og islamisk sjælesorg v. imamah og religionssociolog Sherin khankan

Arabisk sprog- en introduktion v. Imamah og lektor Saliha Marie Fetteh

Skriftsyn og metode i det 19. og 20. årh: Om den koraniske hermeneutik v. Ph.d. Saer Jaichi

Islam og politisk vold v. forsker Mona Sheikh (DIIS)

Islamofobi i Danmark: En personlig fortælling om udfordringer ved at være dansk islamkonvertit v. tidl. skoleleder Line Mansour

Nærmere information findes på vores hjemmeside ultimo oktober

Bliv årsmedlem og få 20% rabat på seminarer.

Pris 200 kr. pr. forelæsning
Sted Mariam Moskéen, Købmagergade
43, 1 sal
Tid Efterår 2016 og forår 2017
Torsdagsforelæsninger varighed 3 timer
kl. 17-20

Bisham, nesthammed
Fatma
Aminah Tønne