



# Kvinneres deltakelse og bidrag til moskeens kultiske liv

Forvaltere av takkeoffer og bønner i *sufreh-e nazri* ritualet

Av Ingvild Flaskerud

Universitetet i Oslo

Moskeer er gjerne kjønnssegregerte og det offisielle programmet ledes fra rommet hvor mennene samles. Denne organiseringen kan se ut til å pasifisere kvinner og utestenge dem fra rituell deltakelse. I denne artikkelen diskuterer jeg et ritualisert takkemåltid, *sufreh-e nazri*, som praktiseres blant sjiamuslimer som følger tolvergrenen. I Norge arrangeres *sufreh-e nazri* i moskeen og det er uvanlig. Hvordan påvirker endringen kvinners deltakelse i moskeen, og bidrar kvinnene til moskeens kultiske liv? I diskusjonen problematiserer jeg hvordan ritualer kategoriseres som formelle og uformelle, hvordan kjønn posisjoneres i ritualer og hverdagsliv, og hvordan kjønn er ulikt posisjonert i ulike ritualer. Studien viser at til tross for et uskarpt skille mellom formell og uformell religion, gjennomgikk *sufreh-e nazri* en institusjonalisering og ble en del moskeens program. Introduksjonen av ritualet i moskeens kvinneverom skapte nye muligheter for kvinner til å delta i og bidra til moskeens rituelle liv på en selvstendig og sentral måte. Kvinnenes forvaltning av takkemåltidet representerte et forsøk på å etablere et stabilt forhold mellom mennesker i moskeen og deres forestilte interaksjonspartnere. Mens kvinnene ikke fikk lede den foreskrevne bønningen *salat*, inntok de en sentral rolle i fremsettelsen av anbefalte bønner *du'a*. Kjønnene var altså

ulikt posisjonert i praktiseringen av de to bønnesjangerne og her lå kvinnes mulighetsrom.

Nøkkelord: sufreh-e nazri, moske, kvinner, kjønn, ritualer, bønn

## INTRODUKSJON

Moskeer er gjerne kjønnssegregerte og det formelle programmet ledes fra rommet hvor mennene samles. Denne organiseringen kan se ut til å pasifisere kvinner og utestenge dem fra rituell deltakelse. I denne artikkelen undersøker jeg kvinners rituelle handlingsrom sett fra kvinnedelen i moskeen. Jeg diskuterer hvilke muligheter dette gir kvinner for rituell deltakelse og hvordan de bidrar til moskefelleskapets rituelle liv. Kvinners rolle i moskeen er et veletablert forskningsfelt internasjonalt. Her rettes det særlig søkelys på kvinners formelle lederskap som talere, bønneledere og lærere. Sentrale studier er Jaschok og Jingjun (2000) som diskuterer moskeer kun for og med kvinner, Bano og Kalmbach (2012) som analyserer kvinner, autoritet, lederskap og moskeer, og Calderini (2020) som undersøker perspektiv på kvinnelige bønneledere i klassiske kilder og dagens praksis. Forskningen viser at kvinner de siste tiårene mange steder har inntatt formelle lederskapsroller, men at dette er en pågående kamp som ikke kun er betinget teologiske posisjoner om kjønn, men også lokale sosioøkonomiske og politiske forhold, i tillegg til kvinnes kvalifikasjoner (Bano 2012:509).

Også kvinner i Norge bruker i økende grad moskeen (Vogt 2000, Østberg 2003, Nyhagen Predelli 2006, Persson 2018, Nyhagen Predelli 2019). Til grunn for studiene av denne utviklingen ligger et maktperspektiv hvor man ser på strukturer som inkluderer og/eller ekskluderer menn og kvinner på bakgrunn av kjønn. Utfra et slikt maktperspektiv blir kvinners stilling i moskeene vurdert som ikke likestilt med menn. Når det gjelder kvinners adgang til moskeen, er de noen steder ikke ønsket. Andre steder er deres tilstedeværelse betinget av om moskeene har innredet egne rom for dem slik at tradisjonelle regler for kjønnssegregering ivaretas. Et hinder er ofte at dette rommet har liten plass. Kvinner

har også manglende adgang til formelle lederskapsroller. Menn leder fellesbønnen *salat*, holder taler og underviser begge kjønn, mens kvinners oppgaver gjerne er begrenset til utdanning av andre kvinner og barn i religion. Kvinner har også begrenset adgang til deltakelse i ritualer. Noen steder får de delta i fellesbønnen, *salat*, men de må stille seg bak mennene. Andre steder må de følge moskeens formelle aktiviteter over høyttaleranlegg og video-overføring i kvinnerommet.

Kvinnens posisjon i norske moskeer er imidlertid ikke entydig og er i konstant endring. En viktig endring er at kvinner får plass i styrer og kan delta i moskeenes utvikling (Østberg 2003:176; Nyhagen Predelli 2006:56). En diskusjon om kvinners formelle lederskap som bønneleder, imam, har sirkulert siden begynnelsen av 2000-tallet (Nyhagen Predelli 2006:56). Mange ønsker å tillate kvinner i denne rollen mens andre, både kvinner og menn, er usikre på om det er behov for kvinnelige imamer. Noen kan akseptere kvinnelige imamer og religiøse lærere dersom de kun leder kvinner (Persson 2018:41–47; Nyhagen Predelli 2019). Meningene er også delte når det gjelder kjønnssegregering av det rituelle rommet. Mens noen kvinner har protestert mot ordningen, er andre fornøyde. Blant annet hevdes det at egne rom for kvinner har ført til at de kan kreve økt tilgang til moskeen, blant annet for å organisere utdanning og religiøse høytider (Østberg 2003:213; Nyhagen Predelli 2019). For mange kvinner er moskeen en kilde til spiritualitet ved at man kan be og føle seg nær gud, til kunnskap om religion, og til fellesskap og tilhørighet (Østberg 2003:117; Nyhagen Predelli 2006 og 2019; Persson 2018), og mange opplever selv at dette er en mulighet som likestiller dem med menn (Nyhagen Predelli 2019). Likevel sitter forskere igjen med inntrykk av at kvinner i hovedsak befinner seg i en rituell periferi i moskeen ved at de er henvist til de minste og mest ubekvemme rommene (Vogt 2000:80; Nyhagen Predelli 2006:59).

Inntrykket av at kvinner befinner seg i en rituell periferi er i hovedsak basert på studiet av kvinners mulighet til å delta i eller lede den foreskrevne bønnen *salat*. Her undersøker jeg en annen og lite studert bønnesjanger nemlig påkallelelsesbønner, *du'a*. Dataene er hentet fra en muslimsk retning som heller ikke har vært mye undersøkt i studiet av



FIGUR 1 *Sufreh-e nazri* Abu al-Fazl arrangert i et hjem. Iran, 2000. Foto: I. Flaskerud.

kvinner i moskeen, nemlig sjiamuslimer som følger tolvvergrenen.<sup>1</sup> De fleste studiene om muslimer i Norge og vesten legger til grunn data fra sunnimuslimske miljøer. Det sjiamuslimske rituelle livet og liturgiske året er noe forskjellig fra sunnittiske praksiser og data fra dette miljøet kan nyansere vår kunnskap om kvinners rolle i norske moskeer.

Ritualet jeg diskuterer er et veletablert sjiamuslimsk ritualisert takkemåltid, *sufreh nazri*, en takkegave presentert til gud etter at en bønn om hjelp og beskyttelse oppleves som oppfylt. Når man samles rundt måltidet danner dette igjen en ramme for at man kan fremsette nye påkallelelsesbønner. Tradisjonelt arrangeres *sufreh nazri* av og med kvinner i hjemmet eller i religiøse forsamlingshus, for eksempel i Iran, (Jamza-

---

<sup>1</sup> Sjiaretningen er den største muslimske tradisjonen etter sunniretningen og utgjør rundt 25% av muslimene på verdensbasis.

deh og Mills 1986; Kalinock 2003; Torab 2005, 2017; Shirazi 2005; Flaskerud 2010), Syria (Szanto 2012) og England (Spellman 2004).

I den norske migrasjonssituasjonen arrangeres *sufreh-e nazri* i hjemmet, men vi kan også observere den endring at det flyttes inn i moskeen. Hvordan påvirker denne endringen, hvor *sufreh-e nazri* flyttes inn i moskeen, kvinners deltakelse i moskeen og hvordan bidrar kvinner til moskeens kultiske liv?

#### DATA OG METODE

Datamaterialet er samlet inn fra en sjiamuslimsk moske i Oslo i perioden 2009 til 2013.<sup>2</sup> De besøkende hadde bakgrunn fra Iran, Afghanistan, Irak og andre land, mens den rituelle kulturen var persiskinspirert. Jeg bruker her benevnelsen «moske» i vid forstand. Den arabiske termen for moske, *masjid*, betyr «stedet hvor man bøyer seg i bønn» og moskeen er konstruert for å kunne arrangere den foreskrevne bønnen, *salat*, og den lærdes fredagstale, *khutbeh*. En moske har derfor en nisje, *mihrab*, som markerer bønneretningen til Mekka og en talerstol, *minbar*. Blant sjiamuslimer er det mer vanlig å møtes i rituelle forsamlingshus ( gjerne kalt *fatemiyyeh*, etter profeten Muhammeds datter Fatemeh, eller *husayniyyeh*, etter profetens dattersønn Husayn). Slike lokaler er eid av veldedige foreninger (*waqf*) eller privat personer og brukes av religiøse foreninger eller personer som ønsker å arrangere kollektive ritualer (Flaskerud 2010), eller på en uformell måte tilby religiøs undervisning (Flaskerud 2019). Dette gir folk en viss frihet til å definere og utforme ritualer i tråd med sin overbevisning og er et mer populært rituellet samlingspunkt enn moskeen. I en migrantsituasjon samler moskeene gjerne alle disse funksjonene (Mirshahvalad 2018). Jeg var til stede ved femtifem samlinger i moskeen, hvorav *sufreh-e nazri* ble organisert i tolv. En samling varte vanligvis fra rundt klokken 18.00 til 21.00, men kunne vare frem til klokken 23:00.

<sup>2</sup> Dataene er samlet inn i sammenheng med forskningsprosjektet «Reformulations of Shia Muslim Rituals and Aesthetics in Migrancy», NFR, 194594/V20. Jeg vil gjerne få takke moskeen for den varme mottakelsen jeg fikk og alle tekoppene vi delte gjennom disse årene.

Dette er en etnografisk studie hvor metoden er deltakende observasjon kombinert med uformelle samtaler med moskebesøkende. I følge Wolcott er etnografi en «bestemt måte å se på» (2008:96). Det betyr at observasjon ikke er en passiv handling, men er styrt av problemstillingen vi undersøker, menneskene vi snakker med og omgås, og egne erfaringer (Madden 2010:97–100). Min observasjon av og refleksjon rundt ritualene i Oslo var påvirket av min førstehåndskjennskap til hvordan ritualer praktiseres i Iran, hvor jeg gjorde feltarbeid i perioden 1999 til 2003,<sup>3</sup> 2012 og 2014. En annen viktig sammenliknende referanse er antropologiske studier av *sufreh-e nazri* i Iran, Syria og England, og studier av kvinner i norske moskeer.

#### SUFREH-E NAZRI SOM ETABLERT RITUELL PRAKSIS

*Sufreh-e nazri* er en etablert rituell praksis som korresponderer til normative bønnesjanger i islam. Men som de fleste bønnen har ritualen en særegen form. Videre administreres ritualen i hovedsak av kvinner utenfor institusjonell religion. Disse forholdene gjør at ritualen også er gjenstand for kritikk.

#### *Sufreh-e nazri som bønnesjanger*

Ritualen *sufreh-e nazri* er en form for påkallelelsesbønn *du'a*, knyttet til bønnesjangeren «å gi løfte» (Persisk: *nazr kardan*/ Arabisk: *nadhara*). Det er i islam en hierarkisering av rituell praksis hvor man skiller mellom plikt og anbefaling. *Salat* er en religiøs plikt regulert av de fire sunnittiske lovskolene (Hanafi, Hanbali, Maliki og Shafi'i) og den sjittiske Jafari skolen. Lovskolene har forskrevet hvilke komponenter (*arkan*), både verbale bønnen og kroppsbevegelser, som skal være obligatorisk for at bønnen skal være gyldig (Katz 2013:22). *Du'a*, både som formalisert og personlig påkallelse, er en del av *salat*liturgien. Men *du'a* regnes også som en bønnesjanger i seg selv hvor den troende kan på-

---

<sup>3</sup> Forskningsprosjektet «Images in Iranian Shiism. Representation, reception, and function», NFR 142531/V20.

kalle gud og be om hjelp og beskyttelse (Katz 2013:29).<sup>4</sup> Påkallelsen kan utføres hvor og når som helst og er populær blant kvinner som søker guds beskyttelse for hjem og familie (Flaskerud 2019). Både sunni- og sjiamuslimske lærde har utarbeidet bønnemanualer for *du'a* (Algar, 1996:452–456), men i praksis inkorporeres ofte lokale og personlige uttrykk i bønner.<sup>5</sup> *Sufreh-e nazri* er et eksempel på hvordan et slikt kreativt handlingsrom kan resultere i utviklingen av det som i dag både er en etablert rituell praksis utført etter bestemte tradisjoner, men som likevel gis individuelle særtrekk, gjerne avhengig av sosioøkonomisk klasse eller sosiogeografisk plassering som rural eller urban (Betteridge (1980) 1989; Jamzadeh og Mills 1986; Kalinick 2003).<sup>6</sup>

*Sufreh-e nazri* er utviklet basert på ideen om at den som påkaller gud gir et løfte om en gave, *nazri*, som skal fremsettes etter at bønner opplevs som oppfylt. Andre takkegaver kan være veldedighet, utstyr til rituelle lokaler eller pilegrimsreise. Bønnesjangeren har dermed mye til felles med den katolske bønner *votum facere* «å gi et løfte» og den påfølgende takkegaven som kalles *ex-votivo*. I sin kollektive ritualiserte fremføring overskrider imidlertid takkemåltidet sin funksjon som personlig takkegave. Ettersom måltidet er et resultat av guds barmhjertige inngripen i verden anses det for å være bærer av guds nåde, *barakat*. Når måltidet dekkes, skaper dette en god mulighet for dem som er samlet til å fremsette egne påkallelser og løfter. Når måltidet senere deles, regnes det som en god metode for å spre guds nåde (*barakat*) blant folk.

### *Sufreh-e nazri* som rituelt måltid

I sin aller enkleste materielle form kan den rituelle *sufreh-e nazri* duken være av hvitt papir, men det eksisterer også en kommersiell produksjon

<sup>4</sup> *Du'a* er en anbefalt bønn motivert ut fra løftet gud gir i Koranen (2:152) «husk meg og jeg skal huske dere» (*fa dhkuruni adhkurkum*) (se også Koranen 2:186 og 40:60) (Amir-Moezzi 2011:375–377).

<sup>5</sup> I sjiaislam er *du'a* formularer hentet fra Koranen, kjente bønnemanualer som «Paradisets nøkler» *Mafatih al-jenan*, redigert av den iranske lærde Shaykh Abbas al-Qummi (d.1940), og ledsaget av en personlig bønn og presentasjon av hensikten, *niya*, med bønner.

<sup>6</sup> Se også disse forfatterne for en sammenlikning mellom *sufreh* som et religiøst ritual blant zoroastrister og sjiamuslimere i Iran. For en studie av *sufreh* tradisjoner blant bektasjier i Ankara, Tyrkia, se Soileau 2012.

av ritualiserte duker.<sup>7</sup> Disse er utformet i et grønt rektangulært stoff i varierende lengde og påbrodert i arabisk kalligrafi «gud» og navnet til sentrale hellige personer som profeten Muhammed, hans datter Fatemeh og de tolv sjiamuslimske imamene. Noen tekster inkluderer også typiske sjiamuslimske lovprisninger som «O Gud, send din velsignelse over Muhammed og hans familie og fri oss snart fra smerte» (*allahumma salli ala Muhammad va al-e Muhammad va 'ajal farjhum*).<sup>8</sup> Det faktum at slike duker masseproduseres og selges er et tegn på at *sufreh-e nazri* er en utbredt rituell praksis. I moskeen jeg diskuterer hadde man tre duker til disposisjon, hvilket er et tegn på ritualets institusjonalisering.

Når sjiamuslimer som følger tolvergrenen påkaller gud, er det vanlig å be til en helgenskikkelse, en person som regnes for å stå gud spesielt nær, om å gå i forbønn (*wasila*). Det finnes ulike måter å dekke *sufreh-e nazri* på ettersom hvilken helgen man har bedt om assistanse, men faste bestanddeler er stearinlys, matretter, frukt, nøtter og dadler (Jamzadeh og Mills 1986; Kalinock 2003; Shirazi 2005). Et måltid dekket for Abu al-Fazl al-Abbas som led martyrdøden i slaget ved Karbala i 680 (sønn av den første imamen Ali ibn Abu Talib og halvbror til den tredje imamen Husayn ibn Ali) inneholder ofte en varmtrett med ris, linser, rosiner og kjøtt, kalt *adas polo*. Et takkemåltid presentert til Ruqayyeh som døde kort etter slaget ved Karbala (imam Husayns lille datter) krever derimot kun brød, ost og salat og urter. Begge disse oppdekningene var populære i moskeen jeg diskuterer her.

Også små enkeltretter presenteres som takkeoffer. Populært er for eksempel *shul-e zard*, en søt og kald rett laget av ris, sukker, safran, rosevann og mandler.

Til moskeen i Oslo var det vanlig å bringe ferdige retter som ble satt på *sufreh nazri*. Noen kvinner brakte likevel ingrediensene til moskeen slik at flere kunne delta i tilberedelsen. Ideen bak korresponderer til en utbredt forestilling om at det å gjøre det gode, enten det er moralske

<sup>7</sup> Termen *sufreh* betyr «duk» og brukes i daglig tale om et oppdekket måltid som serveres på en duk, enten på gulvet eller bordet. Betegnelsen *sufreh* brukes også om den tradisjonelle persiske nyttårsdekorasjonen *sufreh-e haft sin* og bryllupsdekorasjonen *sufreh-e 'aqd*.

<sup>8</sup> Beskrivelsen er basert på mine observasjoner av duker i Iran og Norge.





FIGUR 2 *Sufreh-e nazri*  
*Ruqayyeh. Oslo, 2013.*  
*Foto: I. Flaskerud.*



FIGUR 3 *Shul-e zard. Oslo 2013. Foto: I. Flaskerud.*

gode gjerninger eller fromme handlinger, som bønn og ritualer, er for-tjenstfyllt (persisk: *savab*, arabisk: *thawab*) og man kan bli belønnet på en måte som gud finner passende. Å tilberede *sufreh-e nazri* regnes som en slik meritterende handling. *Sufreh-e nazri* er altså en sammensatt



FIGUR 4 Kvinner tilbereder brødruller med ost og urter; *sufreh-e nazri* Ruqayyeh. Oslo 2013. Foto: I. Flaskerud.

bønnepraksis hvor man verbalt og materielt, ved hjelp av et måltid, påkaller guds hjelp, takker for hjelpen, og hvor igjennom guds nåde sirkuleres i verden.

Sittende ved duken etter at den er dekket er det vanlig at man i felleskap leser høyt kanoniske *du'a* fra bønnehefter. Man fremsetter også personlige bønnen. Siden deles måltidet blant dem som er til stedet og restene tas med hjem for å deles med familie og venner. Når maten deles, spres guds nåde (*barakat*) blant folk.

#### *Sufreh-e nazri som kontroversiell bønnepraksis*

Til tross for ritualets popularitet viser etnografiske studier at *sufreh-e nazri* også er kontroversielt blant både lærde og lekfolk. Ritualet blir gjerne beskyldt for å uttrykke ideer som ligger utenfor normativ islamsk tro og praksis. For eksempel hevdes det at det gjensidige forholdet mellom den som ber og helgenen praktiseres som en form for kommersiell transaksjon hvor folk forventer en materiell belønning (Betteridge 1989). En annen anklage er at sosialiseringen knyttet til ritualet, hvor

man møtes og deler et måltid, representerer en trivialisering av religion (Jamzadeh og Mills 1986; Kalinock 2003; Shirazi 2005). Noen kritikere mener sågar det ikke representerer et «ekte» ritual, men er en form for selskapelighet (Torab 2005, 2017). Denne diskvalifiserende holdningen næres også av at ritualet tradisjonelt fremføres i kvinnemiljøer utenfor institusjonell religion.

Det er stort sett kvinner som utfører *sufreh-e nazri* og kun i noen få tilfeller er det rapportert om at menn deltar (Betteridge 1989). Likevel er ikke menn totalt fraværende i ritualet. Menn kan opptre som rituelle oppdragsgivere og donorer i kvinnedominerte ritualer og det er vanlig at de får del i maten som distribueres etter ritualet er avsluttet. Menn kan også delta i *sufreh-e nazri*-banketter, men dersom menn og kvinner er invitert til et felles *sufreh-e nazri* sitter de i adskilte rom (Betteridge 1989). Ofte er imidlertid menns tilstedeværelse beskrevet som uønsket (Jamzadeh og Mills 1986:54). Det er derfor ikke uvanlig at kvinner presenterer bønner og takkegaver på vegne av menn i familien.

Det er på bakgrunn av disse etablerte ideene og praksisene interessant å undersøke hva som skjer med *sufreh-e nazri* når det flyttes inn i moskeen, og hvordan dette påvirker både kvinnenes og moskeens rituelle liv.

#### ENDRET PRAKSIS SOM FØLGE AV I MIGRASJON: SUFREH-E NAZRI FLYTTES INN I MOSKEEN

I migrasjonssituasjon får moskeen ofte nye roller og for sjiamuslimer blir den arena for offisielle ritualer som i Midtøsten utføres i religiøse forsamlingshus som *husayniyyeh* og *fatemiyyeh*. I moskeen i Oslo var det derfor vanlig å møtes torsdagskvelder for å lese bønnen *du'a Kumayl*.<sup>9</sup> Moskeen ble også samlingspunkt for liturgiske høytider, som å bryte fasten i ramadan, feire fødselsdagen til hellige personer og minnes dem på deres dødsdag, og markere «Skjebnenatten», *laylat al-qadr*,

<sup>9</sup> Ifølge tradisjonen er denne bønnen overlevert av en mannsperson ved navn Kumayl, som lærte bønnen fra den første imamen, Ali ibn Abu Talib (d.661). Ali anbefalte at bønnen skulle leses på nettopp torsdagskvelden (Qummi, 2001:101).

tiden da Koranen skal ha blitt åpenbart. En annen endring er at moskeen ble møtested for hele familien.

Introduksjonen av takkemåltidet *sufreh-e nazri* er del av den endrete bruken av moskeen som følge av migrasjon. Flere forhold gjorde det interessant og mulig for kvinnene å flytte *sufreh-e nazri* inn i moskeen. *Sufreh-e nazri* skal deles med andre mennesker, men flere manglet plass til å motta mange gjester hjemme. I moskeen disponerte kvinnene et stort rom som på linje med mennenes rom hadde plass til over hundre besøkende. Videre var det i moskeen alltid noen å dele måltidet med. Det var også avgjørende at moskeens styre aksepterte introduksjonen av *sufreh-e nazri*. Moskeen stilte tre ritualiserte duker til disposisjon, på samme måte som annet rituelt utstyr som bønnematter, bønnesteiner (persisk: *mohr-e namaz*, arabisk: *turbah*), bønnekranser (*tasbeh*) og heldekkende klede (*chador*) som kvinnene kledte seg i for den obligatoriske bønnen. Denne tilgjengeligheten av duker gjorde det enkelt for alle som ønsket å organisere *sufreh-e nazri*. Det hadde også en viss betydning at besøkende religiøse lærde ikke protesterte mot ritualen. Generelt varierer sjiamuslimske lærdes syn på hvorvidt *sufreh-e nazri* faller inn under normativ religion eller ikke. Det var imidlertid ingen av de besøkende lærde fra Iran som offentlig ytret kritikk av ritualen. Det ble i stedet omtalt på en positiv måte. Mot slutten av sin tale tilkjennega en lærd følgende anerkjennende holdning:

Vi spiser det [*nazri*], og er det noe til overs, tar vi det med hjem. Og vi deler det med andre. Dette er ikke vanlige matrester. Denne maten bringer velsignelse (*tabarrok*).<sup>10</sup>

Denne lærde sidestilte dessuten deltakelse i *sufreh-e nazri* med ulike institusjonaliserte kilder til kunnskap om profeten Muhammads familie, *ahl al-bayt*, og slaget ved Karbala i 680, som for eksempel religiøse lærde, studier ved de teologiske seminarene, *khawzeh*, religiøs litteratur og det å lytte til religiøse fortellinger, *rowzeh khani*.

I moskeen utviklet man to måter å organisere *sufreh-e nazri* på i forhold til det offisielle programmet. Det offisielle programmet startet alltid

---

<sup>10</sup> 16. desember 2010.

med den foreskrevne kveldsbønnen, *salat maghrib*. Fellesbønnen foregikk i mennenes del hvor det fantes en *mihrab* som markerte bønnenretningen til Mekka og bønnen ble ledet av menn. Kvinnene deltok i *salat* og stilte seg på rekker bak mennene. Deretter vendte de tilbake til kvinnedelen. Her var de avskåret fra direkte tilgang til ritualene organisert i mennenes del, men kunne overvære preken, resitasjoner, taler og informasjon via video-overføring på storskjerm. Samtidig åpnet denne avskårtheten muligheten for at kvinnene selv kunne arrangere ritualer. Torsdager ble *sufreh-e nazri* arrangert etter det faste programmet med felles opplesning av *dua Kumayl*. På liturgiske høytider, da programmet var tett, ble det arrangert parallelt med de faste innslagene.

#### *Sufreh-e nazri organisert etter det faste programmet i moskeen*

På ukentlige torsdagsmøter ble *sufreh-e nazri* arrangert av kvinnene i deres del av moskeen etter at de der hadde deltatt i opplesning av *dua Kumayl*. Påkallelelsesbønnen ble resitert høyt på arabisk av en mannlig forsanger i mennenes avdeling og opplesningen tok rundt tretti minutter. I bønnen påkaller og ærer man gud, ber om tilgivelse og nærhet til gud og anmoder om hjelp, hvilket er etterfulgt av lovprisninger og bekreftelser i troen. Hensikten er å be om guds beskyttelse fra det onde og mot fiender, for hjelp i det daglige strev og tilgivelse for synder. Kvinnene deltok ved å lytte til opplesningen via høyttaleranlegget, gjerne med lukkede øyne, eller ved å lese fra bønnehefter.

Noen ganger ble takkemåltidet spontant organisert på initiativ fra personer som påkostet oppdekkingen. Andre ganger hadde en kvinne gjort det kjent at hun ville organisere ritualen, og andre benyttet muligheten til også å presentere sine takkegaver. På den måten var *sufreh-e nazri* ofte et resultat av felles bidrag fra dem som besøkte moskeen. Så snart en eller flere grønne duker var dekket på det teppebelagte gulvet satte mange kvinner seg rundt. Det var en utbredt oppfatning at dersom man ber i et felleskap hjelper man hverandre i å bli bønnehørt. Kvinnene ba derfor sammen den kanoniske påkallelelsesbønnen *dua tawassul*. Termen *tawassul* betyr «nærhet» eller «hjelpemiddel». Bønnen anbefales når man ønsker å være nær gud og den er kjent som særlig effektiv når





FIGUR 5 Kvinner tenner lys ved *sufreh-e nazri* Abu al-Fazl. Oslo 2013. Foto: I. Flaskerud.

man trenger hjelp fra gud. Slik som *dua Kumayl* er *dua tawassul* en del av den etablerte offisielle sjiamuslimske bønnekanonen og finnes i samlingen «Paradisets nøkler» *Mafatih al-jenan*. *Dua tawassuls* autentisitet er forankret i fortellingen om at den skal ha blitt nedtegnet av den ellevte imamen, Hassan bin Ali Al Askari (d. 874). Den er satt sammen av femten vers hvor det i tur og orden sendes hilsninger (arabisk: *salavat*) til gud, profeten Muhammad, hans datter Fatima og de tolv imamene. I det første verset ærer man gud. Deretter retter man en bønn til gud, via hans profet Muhammed, om hjelp og beskyttelse. I de etterfølgende versene henvender man seg til Fatima og imamene og ber dem gå i forbønn hos gud. Under *sufreh-e nazri* leste kvinnene denne bønningen høyt på arabisk fra bønnehefter med persisk oversettelse.<sup>11</sup> Flere lot bønnekransen gli mellom fingrene og mange tente lys mens de ba. En slik ritualisert lystenning skal minnes de døde, men er også et uttrykk for medfølelse med de overlevende familiemedlemmene til Husayn etter slaget ved Karbala i 680. Samtidig utgjør bønner og lystenning en ritualisering

<sup>11</sup> Arabisk og persisk bruker det samme alfabetet, men persisk har tre bokstaver mer.

hvor vanlig mat transformeres til takkegaver og bærere av guds velsignelse, *barakat*.

Deretter ble maten budt frem. Ved å dele gaven gjorde man det mulig for andre å søke nærhet til gud og ta del i guds velsignelse (*tabarrok shodan*). Mat ble også fordelt på tallerkener og plassert på et stort serveringsbrett som ble levert til mennenes avdeling slik at de skulle få del i velsignelsen. Ruller med plastposer lå klar slik at man kunne ta mat med hjem for å dele med andre.

### *Sufreh-e nazri organisert parallelt med moskeens offisielle program*

Store liturgiske høytider trakk mange mennesker til moskeen, særlig familier, fordi høytider opplevdes som viktig for å knytte an til den religiøse tradisjonen. Ved slike anledninger kom det mange som ville arrangere *sufreh-e nazri* eller presentere en enkel *nazri*-rett. Den åttende i måneden muharram er i det sjiamuslimske liturgiske programmet viet sørgeseremonier til minne om slaget ved Karbala og dagen regnes som Abu al-Fazl al-Abbas' dødsdag. I moskeen organiserte kvinnene denne dagen et *sufreh* presentert til ham parallelt med den lærdes tale.

Kvinner samlet seg om duken og leste sammen fra små hefter på kallelelsesbønnen *ziyarat ashura*. *Ziyarat ashura* betyr «besøk på den tidende», og er et viktig element i den etablerte liturgien for pilegrimer som besøker (*ziyara*) imam Husayns gravmoske i Karbala og minnes hans dødsdag den tiende (*ashura*) i muharram (Nakash 1995; Sindawi 2006). Bønnen anses også som en legitim erstatning for en fysisk pilegrimsreise.<sup>12</sup> *Ziyarat ashura* handler om betydningen av Husayns martyrium ved Karbala, blant annet for realiseringen av en sann form for islam, dens fortsatte eksistens, og en genuin åndelig nærhet mellom gud og mennesket. Mens hoveddelen er en hyllest til Husayn, uttrykker den siste delen en bønn om frelse på dommens dag. Bønnen leses derfor ofte for å be om beskyttelse og hjelp fra gud og kan erstatte *dua tawassul*. Samtidig som kvinnene leste *ziyarat ashura* kunne man i bakgrunnen høre den lærde tale i mennenes del om Abu al-Fazl og forklare

<sup>12</sup> Ifølge den femte imamen, Muhammed ibn Ali al-Baqir d. 733), kan man lese *ziyarat ashura* på den tiende og organiser en sørgeseremoni med inviterte gjester (Ayoub 1978:188-89).



FIGUR 6 Kvinner leser dua ved *sufreh-e nazri* Abu al-Fazl, Oslo 2013.  
Foto: I. Flaskerud.

autoritative overleverte historier, *hadith*, som fortalte om hans mot, rettskaffenhet og støtte til imam Husayn. Da den lærde senere talte om profeten Ibrahims sterke tro på gud, var kvinnenes lesning av *ziyarat ashura* over og de fordelte lys, mat og frukt mellom seg. Noe ble spist på stedet, igjen ble mat levert inn til mennenes rom i moskeen, og resten ble pakket ned og tatt med hjem.

Også to dager senere, på den tiende muharram, ble *sufreh-e nazri* arrangert parallelt med den lærdes tale. Ritualet var presentert til imam Husayns datter Ruqayyeh. Som nevnt er dette Husayns dødsdag og den lærde talte i mennenes avdeling blant annet om Husayns martyrium og informerte om historien til og betydningen av pilegrimsbønnen *ziyarat ashura*. Samtidig inviterte kvinnene hverandre til å sette seg ved *sufreh-e nazri* hvor de leste i felleskap *du'a tawassul*, tente lys og ba private bønner. På denne kvelden ble det trangt om plassen rundt duken. I bakgrunnen hørte vi den lærde tale om hva det betyr når man hilser *salam*. Han understreket at *salam* betyr «fred» og at det ligger mye mening i dette uttrykket. Han kommenterte at det nå var den syttende desember og julehøytiden nærmet seg. «Hvorfor gir man hverandre gaver til jul», spurte han retorisk, «det er for å skape fred». Han poengterte at



det gjør man også når man hilser noen «*salam*». Mens kvinnene på videooverføringen kunne se mennene sitte rolig og kanskje lytte til talen, var de derimot oppfattet med å servere takkemåltidet. Det var dukket opp enda en kvinne som hadde en takkegave å dele og det ble servert *ash*, en iransk tykk grønnsaksuppe, i porsjonsskåler til alle som ville ha. Noen kvinner satte seg så til å lytte på talen, hvor den lærde nå var gått over til å snakke om imam Husayn, hans store offer og om hvorfor alle gråt da han ble drept. Samtidig delte kvinnene ut sandwich med ingrediensene fra *sufreh-e Ruqayyeh*. Det ble litt prat mellom noen av kvinnene og andre ba dem være stille. Så ble duken fjernet.

Den etterfølgende dagen var programmet tett og *sufreh-e nazri* ble organisert av og med kvinnene parallelt med den foreskrevne *salat maghrib*. Den ellefte muharram kalles i den sjiamuslimske liturgiske kalenderen «Kvelden for de ensomme» (persisk: *sham-e ghariban*, arabisk: *laylat al-wahsha*). Det er vanlig å lese en bønn ved samme navn for en avdød person første natten etter begravelsen, men i forbindelse med muharram-seremonier, er dette kvelden man samles for å be over de falne i slaget ved Karbala. Det ble denne kvelden organisert er ekstra stort *sufreh-e nazri* presentert til Abul al-Fazl. Donoren var en kvinne som i flere år hadde presentert et *sufreh* til Abu al-Fazl på denne dagen. Fordi dette var etablert som en tradisjon, var det mange som benyttet muligheten til å presentere sine gaver. To av moskeens grønne *sufreh*-duker ble rikt dekket med *shul-e zard*, fersk og tørket frukt og nøtter i overflod, smørbrød, og stearinlys. En av kvinnene inviterte dem som hadde en bønn til å ta plass ved duken. Rundt førti kvinner kom frem, og de leste *dua tawassul* og tente lys. Kvinnene gikk dermed glipp av den foreskrevne bønnen.

### *Kvinner som rituelle forvaltere*

Ved å organisere *sufreh-e nazri* skapte kvinnene en mulighet til å delta som rituelle aktører i moskeen på en selvstendig måte. De hadde ledende roller i gjennomføringen av ritualet og de avgjorde når det skulle arrangeres. Om de så det nødvendig arrangerte de ritualet parallelt med programmet i mennenes del. De ignorerte dermed i noen tilfeller den

foreskrevne bønner *salat* og den lærdes taler, og fremførte i stedet anbefalte bønner (*du'a*). Kvinnene avgjorde også hvilke kanoniske bønner de skulle lese og ledet kvinnenes felles opplesning. Ritualer er verbal og ikke-verbal interaktiv kommunikasjon og i forvaltningen av disse oppgavene spilte kvinnene en sentral rolle i opprettholdelsen av kommunikasjon mellom mennesker og gud. Personlige påkallelelsesbønner ytres vanligvis ikke høyt, men «fremføres i hjertet». Noen kvinner i Oslo fortalte meg likevel om innholdet i deres personlige bønner. Innholdet sier noe om hvordan ritualet anses som viktig for å oppnå beskyttelse, helbred og frelse. Generelt ba kvinnene for seg selv og nære slektninger. For eksempel, en kvinne hadde et barn som hadde hatt kreft. Barnet ble frisk etter strålebehandling på Radiumhospitalet og kvinnen var takknemlig overfor legene. Hun mente likevel det var avgjørende at hun hadde bedt Abu al-Fazl om hjelp. Hennes løfte var et takkemåltid dedikert til Abu al-Fazl som hun arrangerte hvert år i sørgehøytiden i muharram. I tillegg til å be for syke, ba man for dem som var i fengsel eller på flukt, ofte mannlige slektninger. Mange kvinner var selv drevet på flukt på grunn av krig eller politiske forhold og de bekymret seg for familiemedlemmer de hadde etterlatt. Det var også vanlig å be for sjelene til de døde. Bønn er imidlertid ikke kun verbal kommunikasjon. Bønn er en kommunikatív handling som oppstår som resultat av en ritualiseringsprosess hvor også visuelle, auditive og kroppslige tegn former komplekse handlingsmønstre (Baudy 2006:349). I *sufreh-e nazri* stod kvinnene også for den performative delen av denne kommunikasjonen ved at de laget og distribuerte mat og tente lys. Transformasjonen av mat til takkegave og velsignelse var betinget ritualiseringen hvor kvinnene leste bønner og tente lys.

Ikke-verbale ritualiserte handlinger gjør gjerne grensene mellom hverdagslig og formell religion utydelig (Bell 2006:541). Vi så at den lærde var oppmerksom på hvor vanskelig det kan være å etablere slike skiller da han i talen informerte om at mat fra takkemåltidet ikke var vanlig mat, men at det brakte velsignelse (*tabarro*). Likevel har takkofferets materielle kvalitet bidratt til at ritualet nedvurderes. Dette skyldes spesielt at det å lage mat oppfattes som en triviell handling i kontrast

til religiøse handlinger, som å be. Buitelaar viser derimot i sin studie fra Marokko om fasten i ramadan at for sunnimuslimske kvinner er tilberedelse og deling av mat en sentral metode for å kommunisere med gud og opparbeide seg religiøs fortjeneste (*ajr*) (1993:180).

Videre betraktes kvinners matlaging i rituelle sammenhenger ofte som en styrking av tradisjonelle kjønnsroller, hvilket kan oppfattes som et hinder for at kvinner kan delta i ritualer på lik linje med menn (Østberg 2003:151; Torab 2017). Denne betenknningen er motivert av en tilsløring av grensene mellom trivielle og rituelle handlinger basert på hvordan matlaging kjønnnes som en kvinnelig triviell praksis. Strathern definerer kjønn som:

kategoriseringer av personer, artefakter, hendelser, sekvenser og så videre, som baserer seg på kjønnete forestillinger – på måter særegenhetene ved mannlige og kvinnelige karakteristika konkretiserer folks forestillinger om natur og sosiale relasjoner (1988:ix).

Denne definisjonen åpner opp for en analyse av ritualer som hendelse, og av dets rituelle aktører og artefakter. Det er ikke kun kvinner som er involvert i matlaging i islamske ritualer. I Iran lager menn mat til store rituelle sammenkomster fordi det å lage mat i en rituell sammenheng også av dem oppfattes som bønn og regnes som en fortjenestefull handling (persisk: *savab*, arabisk: *thawab*). Derfor er det rift om å delta i forberedelsene til ritualer, som å rydde, og under ritualer, som å servere mat og drikke, en rolle som for både menn og kvinner omtales som «tjener», *khidmat-e kar*; (for gud) (Flaskerud 2004:122). I moskeen i Oslo ble oppgaven med å tilberede store fellesmåltider fordelt mellom kvinnegrupper og manngrupper. I ritualer samsvarer dermed ikke kjønnskategorier nødvendigvis med hverdagslivets kjønnskategorier og deres rolleposisjonering.

En nærmere analyse av hvem som deltar i *sufreh-e nazri* og hvordan viser at det på ingen måte er et kvinneeksklusivt ritual, men at det på ulike måter er mannsinkluderende. I Iran forekommer det at menn fysisk setter seg ved duken og deltar i *sufreh-e nazri* arrangert for menn. Langt oftere deltar de «in absentia», som oppdragsgivere og donorer



FIGUR 7 Menn lager mat til religiøs seremoni. Iran, 2014. Foto: I. Flaskerud.

(Betteridge 1986; Jamzadeh og Mills 1989:40–43; Kalinock 2003; Shirazi 2005:295–296; Torab 2005). Dette var også vanlig i moskeen i denne studien hvor kvinnene opptrådte som rituelle forvaltere for menn ved å formidle deres bønner og takkeoffer. For eksempel, en kvinne hadde bedt Ruqayyeh om hjelp til å løse et problem hennes mann hadde, og han fikk hjelp. Derfor presenterte hun på hans vegne *sufreh* i moskeen som en takkegave. En annen kvinne presenterte et *sufreh-e nazri* til Ruqayyeh på vegne av sin sønn. Han og konen mistet tre fostre, men fikk endelig et barn. Under et *sufreh-e nazri* jeg overvar i et hjem i Norge i 2005, som samlet kvinner fra Irak, Iran og Afghanistan, fremsatte en kvinne fra Irak et *sufreh-e nazri* på vegne av sin mann som hadde overlevd som soldat i krigen mot Iran.<sup>13</sup> En motsats til dette er dokumentert av Torab som i 1993 var gjest i et *sufreh-e nazri* i et hjem i Teheran (2005:211). Vertinnen arrangerte ritualet på vegne av sin sønn som hadde overlevd krigen mot Irak. Videre fikk menn del i guds nåde ved å ta imot maten kvinnene hadde bedt over.

<sup>13</sup> Krigen mellom Irak og Iran varte fra 1980 til 1988.

Introduksjonene av *sufreh-e nazri* i moskeen førte imidlertid til noen rituelle begrensninger både for kvinnenens og mennene. I Iran (2000–2003) observerte jeg at kvinnedominerte *sufreh-e nazri* organisert i private hjem gjerne inkluderte taler og elegier (klagesanger) fremført av kvinner (Flaskerud 2005). I moskeen hvor ritualet ble utført parallelt med mennenes ritual var kvinnene ekskludert fra å innta slike roller. Samtidig førte ritualets introduksjon i moskeen til at mennenes deltakelse i *sufreh-e nazri* ble begrenset. I Iran observerte jeg hvordan menn deltok i forberedelsene til ritualet ved å lage mat som skulle settes på duken, hvilket de regnet som en bønn og fortjenestefull handling (*savab*) (Flaskerud 2003).

#### *Kvinnedelen i moskeen som sentral rituell arena*

Weber påpekte betydningen av autorisering, det vil si noens vilje til å kreditere en bestemt person, gruppe eller institusjon med makt (1947). I moskeen møtte *sufreh-nazri* både lekfolkets, styrets og de lærdes aksept, men fordi ritualet ble inkludert på en måte hvor skillet mellom uformell og formell religion var flytende kan det være vanskelig å avgjøre hvor sentralt det var i moskeens rituelle liv. Ritualet var initiert spontant av privatpersoner og ikke som følge av en religiøs autoritet eller strukturer i formell liturgi. Det ble heller ikke arrangert til faste tidspunkt, men organisert når behovet meldte seg. McGuire har foreslått at distinksjonen mellom formell og uformell skaper et skille mellom noe som anses være «ekte» religion og noe som anses å ikke være ekte (2008:45–46). En slik struktureringen får også en kjønnet dimensjon hvor menns tro og praksis defineres som formell, og kvinners som uformell. Som Buitelaar har påpekt, korresponderer en slik kategorisering med kvinners relative usynlighet i islamske institusjoner og marginaliseringen av deres religiøse praksis (1993:6).

Til tross for det uskarpe skille mellom formell og uformell religion gjennomgikk *sufreh-e nazri* en institusjonalisering og ble en del av moskeens program. Selv om ritualet ble utført av kvinner i kvinnedelen av moskeen, opptrådte kvinnene som forvaltere av ritualet på vegne av moskefelleskapet, hvorigjennom gud ble husket og æret, kommunika-

sjon mellom gud og menneskene oppretthold, og guds nåde ble spredt. Ritualet sikret kontinuiteten av avtaler inngått mellom mennesker og gud ved å opprettholde relasjonen mellom partene og fungerte dermed ikke som en transaksjon som avslutter avtalen, slik kritikere har hevdet. Videre var det å samles i et felleskap rundt *sufreh* ikke et uttrykk for trivialisering av religion, men et grep for å styrke bønnenes kraft. Det å samles rundt måltidet skapte dessuten en opplevelse av sosial tilhørighet som ikke er uten religiøs betydning ettersom kollektive religiøse praksiser er essensielle for å utvikle og bevare religiøse samfunn (Rao 2006:15). I moskeen fortalte flere kvinner at de ikke hadde vært veldig religiøst aktive i hjemlandet hvor «religionen finnes overalt». I Norge, hvor de aktivt måtte oppsøke religionen og informere seg selv, ble deltakelse i og bidrag til *sufreh-e nazri* en kilde til å knytte an til religionen, pleie troen og utvikle kunnskapen om religion.

#### KONKLUDERENDE BETRAKTNINGER

Ritualets flytende posisjon mellom formell og uformell religion og dets tilsynelatende kvinnedominans har skapt usikkerhet rundt dets legitimitet. Videre betraktes kvinners matlaging i rituelle sammenhenger ofte som en styrking av tradisjonelle kjønnsroller, og et hinder for kvinners deltakelse på lik linje med menn. Betenkningen er motivert av en tilsløring av grensene mellom trivielle og rituelle handlinger basert på hvordan matlaging kjønnes som en kvinnelig triviell praksis. I ritualer samsvarer derimot ikke kjønnskategoriene med hverdagslivets kjønnskategorier og deres rolleposisjonering. Det å lage mat er en religiøs handling som utføres av både kvinner og menn. Dessuten er ikke *sufreh-e nazri* et kvinneeksklusivt ritual, men også mannsinkluderende. Kvinner utfører ritualet på vegne av menn, mens mennene deltar «in absentia» som oppdragsgivere og donorer.

Til tross for det uskarpe skillet mellom formell og uformell religion gjennomgikk *sufreh-e nazri* en institusjonalisering og ble en del av moskeens program. Mens kvinnene ikke fikk lede den foreskrevne bønningen *salat*, inntok de en sentral rolle i fremsettelsen av anbefalte bønner *du'a*.

Kjønnene var altså ulikt posisjonert i praktiseringen av de to bønnesjan-gerne, og her lå kvinnenens mulighetsrom.

Introduksjonen av *sufreh-e nazri* i moskeens kvinnerom skapte nye muligheter for kvinner til å delta i og bidra til moskeens rituelle liv på en selvstendig måte. De hadde ledende roller i gjennomføringen av ritualet og avgjorde når det skulle arrangeres. Kvinnenens forvaltning av takkemåltidet representerte et forsøk på å etablere et stabilt forhold mellom mennesker i moskeen og deres forestilte interaksjonspartnere.

#### LITTERATUR

- Algar, Hamid. 1996. «Do'a». I: *Encyclopadia Iranica*, vol. VII, s. 452–456.
- Amir-Moezzi, Muhammad Ali. 2011. *The Spirituality of Shi'i Islam*. London and New York: I.B. Tauris.
- Ayoub, Mahmoud. 1978. *Redemptive Suffering in Islam. A Study of Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shiism*. New York: Mouton Publishers.
- Bano, Masooda og Hilary Kalmbach. 2012. *Women, Leadership, and Mosques*. Leiden: Brill.
- Bano, Masooda. 2012. «Conclusion: Female Leadership in Mosques: An Evolving Narrativ.» I: *Women, Leadership, and Mosques*, red. Masooda Bano og Hilary Kalmbach, s. 507–534. Leiden: Brill.
- Baudy, Dorothea. 2006. «Ethology», I: *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, red. Jens Kreinath, Jan Snoek og Michael Stausberg, s. 345–359. Leiden: Brill.
- Bell, Catherine. 2006. «Embodiment», I: *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, red. Jens Kreinath, Jan Snoek og Michael Stausberg, s. 533–543. Leiden: Brill.
- Betteridge, Anne. 1989 «The controversial Vows of urban Muslim Women in Iran». I: *Unspoken Worlds. Women's Religious Lives*, red. Nancy Auer Falk og Rita M. Gross, s. 102– 111. (Førsteutgaven utgitt 1980). Belmont: Wadsworth.



- Buitelaar, Marjo. 1993. *Fasting and Feasting in Morocco. Women's Participation in Ramadan*. Oxford: Berg.
- Calderini, Simonetta. 2020. *Women as Imams*. London: I.B. Tauris.
- Flaskerud, Ingvild. 2019 «The Quran as an Efficacious Text: Contemporary Iranian Twelver Shi'i Women Making the Quran Alive.» I: *Approaches to the Quran in Contemporary Iran*. Alessandro Cancian (red.), s. 421–443. Oxford: Oxford University Press.
- . 2010. *Visualizing Belief and Petey in Iranian Shiism*. London and New York: Continuum.
- . 2005. «Oh, my heart is sad. It is Moharram, the Month of Zaynab. Aesthetics and Women's Mourning Ceremonies in Shiraz». I: *The Women of Karbala. Ritual Performances and Symbolic Discourses in Modern Shi'i Islam*. Kamran Scot Aghaie (red.), s. 65–91. Austin: The University of Texas Press.
- . 2004. «Shia-Muslim Women as Ritual Performers in Iran». I: *Women and Religion in the Middle East and the Mediterranean*, Ingvild Mæhle and Inger Marie Okkenhaug (red.), s. 115–134 Oslo: Unipub.
- . 2003. «Standard-bearers of Hussein. Women commemorating Karbala» 35 min. DVD.
- Holmes Katz, Marion. 2013. *Prayer in Islamic Thought and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jamzadeh, Laal og Margaret Mills. 1986. «Iranian Sofreh: From Collective to Female Ritual». I: *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*. C.W. Bynum, S. Harrell og P. Richman (red.), s. 23–65. Boston: Bacon Press.
- Janchoh, Maria og Shui Jingjun. 2000. *The History of Women's Mosques in Chinese Islam*. Curzon, Richmond.
- Kalinock, Sabine. 2003. «Supernatural Intercession to Earthly Problems: Sofreh Rituals among Shiite Muslim and Zoroastrian Women in Iran.» I: *Zoroastrian Rituals in Context*. Michael Stausberg (red.), s. 173–187. Leiden: Brill.
- Madden, Raymond. 2010. *Being Ethnographic*. London: Sage.



- McGuire, Meredith. 2008. *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Mirshahvalad, Minoo. 2018. «How an Italian Amorphous Space Became a Twelver Shi'a Mosque». I: *ICSR Mediterranean Knowledge. Working Papers Series*, vol. 5.
- Nakash, Yitzhak. 1995. «The Visitation of the Shrines of the Imams and the Shi'i Mujtahids in the Early Twentieth Century». I: *Studia Islamica*, nr 81, s. 153–164.
- Nyhagen Predelli, Line 2019. «Mosques as Gendered Spaces: The Complexity of Women's Compliance with, And Resistance to, Dominant Gender Norms, And the Importance of Male Allies». I: *Religions*, vol,10, 321; doi:10.3390/rel10050321
- . 2006. «Religion og deltakelse: Moskeer som kjønnet arena». I: *Kvinder, køn og forskning*, nr. 1–2, s. 47–60.
- Persson, Åsfrid. 2018. *Religiøst lederskap og autoritet i en kjønnet diskurs. Forståelse av kvinnelig religiøs autoritet blant muslimer i Oslo*. Master i religionsvitenskap, Universitetet i Bergen.
- Qummi, Hajj Shaykh al-Abbas 2001. (red.), *Mafatih al-jennan*. Qum.
- Rao, Ursula. 2006. «Ritual in society». I: *Theorizing Rituals*, Jens Kreinath, Jan Snoek og Michael Stausberg (red.), s. 143– 160. Leiden: Brill.
- Shirazi, Faegheh. 2005. «The Sofreh: Comfort ad Community among Women in Iran». I: *Iranian Studies*, vol.38, no. 2, s. 293–309.
- Sindawi, Khalid. 2006. «Visit to the tomb of al-Husayn b. Ali in Shiite Poetry: First to fifth Centuries AH (8th–11th Century CE.)». I: *Journal of Arabic Literature*, vol. 37, nr. 2, s. 230–258.
- Soileau, Mark. 2012. «Spreading the Sofra: Sharing and Partaking in the Bektashi Ritual Meal». I: *History of Religions*, Vol. 52, No. 1, s. 1–30.
- Spellman, Kathryn. 2004. *Religion and Nation*. New York og Oxford: Berghahn Books.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.

- Szanto, Edith. 2012. «Sayyida Zaynab in the state of Exception: Shi'i Sainthood as «Qualified life» in Contemporary Syria». I: *Journal of Middle Eastern Studies* vol. 44, s. 285–299.
- Torab, Azam. 2007. «Conditional Gifts for the Saints: Gift and Commodity as Gender Metaphors in Shi'a Ritual Practices in Iran». I: *Women, Religion, and the Gift*. Morny, Joy (red.), s. 139–158. New York: Springer.
- . 2005. «Vows, Mediumship and Gender: Women's Votive Meals in Iran». I: *Gender, Religion and Change in the Middle East*. Inger Mari Okkenhaug og Ingvild Flaskerud (red.), s. 207–222. Oxford og New York: Berg.
- Vogt, Kari. 2000. *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Oslo: J. W. Cappelen forlag.
- Weber, Max. 1947. *The Theory of Social and Economic Organization*. (trans. A.M. Henderson and Talcott Parsons). Glencoe, Ill.: The Free Press.
- Wolcott, H.F. 2008. *Ethnography: A way of Seeing*. Plymouth, UK: Alta Mira Press.
- Østberg, Sissel. 2003. *Pakistani Children in Norway: Islamic Nurture in a Secular Context*. Leeds: University of Leeds.

### Abstract

Mosques often practice gender segregation while the official ritual programme is led from the men's section. Such spatial organisation may appear to exclude women from ritual participation. In this article I discuss a thanksgiving meal, *sufreh-e nazri* which is practiced by Twelver Shiites. In Norway, the ritual is organised in the mosques, which is a new development. How does this influence women's participation in the mosque, and do women contribute to the cultic life of the mosque? I problematize how rituals are categorized as formal and informal, how gender is positioned in ritual and everyday life, and how gender is differently positioned in different rituals. The study shows that despite blurred borders between formal and informal religion, the ritual was institutionalized and became part of

the mosque's programme. The introduction of the ritual in the women's room created new opportunities for women to participate in and contribute to the cultic life of the mosque in an independent and important manner. The women's management of the meal represents an attempt to stabilize the relationship between people in the mosque and their imagined partners of interaction. While women were not permitted to lead the proscribed prayer *salat*, they played an important role in presenting recommended prayers *du'a*. Thus, gender was differently positioned in the two prayer genres, and this offered women new possibilities.

Keywords: Sufreh-e nazri, Mosque, Women, Gender, Rituals, Prayer