



Innhold

Redaksjonelt	5
Marianne Hafnor Bøe og Mona Helen Farstad: Organisert islam i Norge	7
Nora S. Eggen: Profetsitater i koronaviruspandemiens tid: Om hvordan muslimer i Norge forvalter profeten Muhammads arv	13
Olav Elgvin: Teologi og tilpasning: Skillelinjer og konfliktlinjer i norsk organisert islam.	41
Nora Stene: Lederskap og autoritet: Nye posisjoner for kvinner i Fellesskapet Bosnia-Hercegovina Norge	67
Eli-Anne Vongraven Eriksen: Muslimske kvinners tilgang til islamsk kunnskap og autoritet i Trondheim	89
Ingvild Flaskerud: Kvinners deltakelse og bidrag til moskeens kultiske liv: Forvaltere av takkeoffer og bønner i <i>sufreh-e nazri</i> ritualet	113
Bokanmeldelser: Mikael Rothstein: <i>Næsehornsfluglen skriger – hovedjagt og kraniekult.</i> Anmeldt av Cecilie Endresen:	141

Ph.d.-omtaler:

Olav Elgvin. 2020. *Between a Rock and a Hard Place: The Islamic Council of Norway and the Challenge of Representing Islam in Europe.*

Av Göran Larsson 145

Eli-Anne Vongraven Eriksen. 2020. *Continuity and Change: Individualization Processes in Young Muslim Women's Knowledge Acquisition and Practice of Islam in Trondheim.*

Av Anne Hege Grung 149

Om bidragsyterne

Marianne Hafnor Bø
Førsteamanuensis ved Universitetet i Stavanger
marianne.boe@uis.no

Nora S. Eggen
Islamforsker
n.s.eggen@ikos.uio.no

Olav Elgvin
Post-doktor ved Universitetet i Bergen
Olav.Elgvin@uib.no

Cecilie Endresen
Førsteamanuensis ved Universitetet i Oslo
cecilie.endresen@ikos.uio.no

Eli-Anne Vongraven Eriksen
Førsteamanuensis ved NTNU
eli-anne.eriksen@ntnu.no

Mona Helen Farstad
Førsteamanuensis ved Høgskulen på Vestlandet, Bergen
mhfa@hvl.no

Ingvild Flaskerud
Universitetslektor ved Universitetet i Oslo
ingvild.flaskerud@teologi.uio.no

din 2/2021

Anne Hege Grung
Professor ved Universitetet i Oslo
annehg@teologi.uio.no

Göran Larsson
Professor ved Göteborgs universitet
goran.larsson@lir.gu.se

Nora Stene
Førsteamanuensis ved Universitetet i Oslo
nora.stene@ikos.uio.no



Redaksjonelt

Dette nummeret av DIN markerer en overgang mellom to redaksjoner. De tre som har vært ansvarlige redaktører de siste årene, Mona Helen Farstad, Marie von der Lippe og Sissel Undheim, takker med dette nummeret for seg, og stafettpinnen sendes videre til Marianne Hafnor Bø og Jane Skjoldli, som begge er ansatte ved Universitetet i Stavanger, og Ragnhild Johnsrud Zorgati, som holder til ved Universitetet i Oslo. Vi ønsker den nye redaksjonen lykke til med arbeidet, og ser fram til mange spennende nummer av DIN i tiden fremover! Dette nummeret er et temanummer som også er et resultat av et samarbeid mellom disse to redaksjonene. Temaredaktører denne gang har vært Marianne Hafnor Bø fra påtroppende redaksjon, og Mona Helen Farstad, som nå gir seg som redaktør. Mer om innholdet i temanummeret og arbeidet bak finner dere i innledningen skrevet av temaredaktørene. I tillegg til fem interessante artikler finner dere også en bokanmeldelse og to omtaler av nylig avlagte ph.d.-grader, en ved Universitetet i Bergen og en ved NTNU. Takk for oss og god lesning!

Mona Helen Farstad

Marie von der Lippe

Sissel Undheim



Organisert islam i Norge

AV MARIANNE HAFNOR BØE¹ OG MONA HELEN FARSTAD²

Universitetet i Stavanger¹ og Høgskulen på Vestlandet²

De siste tiårene har det skjedd store endringer i måten islam er organisert på i Norge. Nye muslimske trossamfunn og organisasjoner er etablert, og stadig flere representanter og talspersoner for norske muslimer kommer på banen. Etter hvert inkluderer dette feltet et stort mangfold av retninger og variasjoner innenfor islam. De dekker ulike oppgaver og roller i samfunnet, som blant annet organisering av religiøse høytider og ritualer, dialogarbeid og familieveiledning, til forhandlinger med den norske stat og offentlighet.

I dette temanummeret retter vi oppmerksomheten mot endringer som skjer innenfor organisert islam i Norge. Med organisert islam mener vi de mange ulike formene og måtene islam er organisert på; det være seg ulike former for organisasjoner og institusjoner, eller andre formaliserte arenaer hvor islam uttrykkes og praktiseres.¹

Lenge var det nettopp organisasjoner, institusjoner og offisielle talspersoner for islam, og religion mer generelt som fikk oppmerksomhet i religionsforskningen (Knibbe og Kupari 2020:163). De siste tiårene har det å utelukkende benytte slike innganger til studiet av religion blitt kritisert og utfordret, både fra et kulturvitenskapelig perspektiv på religion (Gilhus og Mikaelsson 2001) og med inntoget av tilnærmingen levd religion (jf. Orsi 1997; Hall 1997; Ammerman 2007; McGuire 2008; Bowman og Valk 2015). Oppmerksomheten ble dermed flyttet fra studiet av formaliserte og offisielle aspekter ved religion til de mer uformelle, og til hverdagsreligiøsitet. Tilsvarende vending har vi sett i

¹ Se Elgvins artikkel i dette temanummeret for en oversikt over forskning på organisert islam i Norge og i Norden.

studiet av islam og muslimer, hvor skiftet har ført til at forskningsfokuset har blitt flyttet fra organisert islam til muslimer, og til det komplekse feltet som hverdagslig praksis av islam og ikke-organiserte muslimer representerer (se for eksempel Schielke og Debevec 2012; Dessing, Jeldtoft, Nielsen og Woodhead 2013; Fadil og Fernando 2015; Flakerud 2018; Bøe 2018). Dette skiftet har utvilsomt brakt ny kunnskap til forskningsfeltet. På samme tid kan vektleggingen av levd religion ha gått på bekostning av organisatoriske aspekter ved islam, selv om det finnes gode grunner til å benytte moskeer og andre organisasjoner som inngang til studiet av muslimer (Brekke, Kühle, Larsson og Martikainen 2019).

Tanken bak dette temanummeret har vært å samle forskning som belyser organisert islam i Norge. Istedenfor å operere med et avgrenset skille mellom offisiell, formalisert og institusjonalisert islam på den ene siden, og uoffisiell, hverdagslig og ikke-organisert islam på den andre, ønsker vi med dette temanummeret å inkludere artikkelbidrag som gir begge variantene oppmerksomhet. Hensikten er ikke å plassere hverdagslige praksiser og organiserte former for islam på ulike analytiske nivå eller som rake motsetninger, men å bringe disse sammen og studere kompleksitetene som oppstår i møtet mellom de to.

Temanummeret er delt og vil bli publisert i to omganger. Denne første utgaven inneholder fem forskningsartikler. Neste del av temanummeret blir publisert våren 2022. Forfatterne har jobbet med sine artikkelbidrag på hver sin kant, men i februar 2021 arrangerte vi også et digitalt seminar som ga gode muligheter til å diskutere og sette de ulike artiklene inn i en større sammenheng. Som artiklene i dette temanummeret viser, er det flere forbindelseslinjer og kompleks interaksjon mellom levd og organisert religion. Studiet av organisert islam gir gode muligheter til å avdekke nye sider ved levd religion, og motsatt. I dette temanummeret har vi samlet artikkelbidrag som gir innsikt i tema som lederskap, autoritet og representasjon, men de utforsker samtidig problemstillinger knyttet til kjønn, makt og viser forhandlinger som skjer på disse områdene.

De to første artiklene omhandler de norske paraplyorganisasjonene som finnes for muslimer. Nora S. Eggen analyserer hvordan organisasjonene Islamsk Råd Norge og Muslimske Dialognettverk brukte råd og fortellinger om profeten Muhammad i informasjonsarbeid og holdningskampanjer gjennom koronaviruspandemien i 2020 og 2021. Eggen viser hvordan profetsitatene som ble benyttet uttrykker en egen profetologi, som medvirker til å befeste organisasjonenes rolle og posisjon som samfunnsaktører. Samtidig påpeker Eggen at slike referanser også fungerer som meningsskapende og praksisdannende, og dermed inngår i en lengre tradisjon som handler om hvordan fortellinger om profeten forvaltes og brukes. Olav Elgvin følger opp søkelyset på norske paraplyorganisasjoner, og tar for seg Islamsk Råd Norge mer konkret. Elgvin utforsker konfliktlinjer som har kommet til syne i Islamsk Råd Norges historie, og identifiserer hva som har preget organisasjonens forhandlinger både eksternt, i møte med norsk offentlighet, og internt, i det muslimske miljøet. Selv om han advarer mot generaliseringer på dette området, argumenterer han for at konfliktlinjene i IRNs historie også kan kaste lys over det bredere islamske landskapet i Norge, enten det handler om teologisk tilhørighet, press fra storsamfunnet, eller konfliktlinjer knyttet til generasjon.

I de tre neste artiklene får vi mulighet til å ta dypdykk inn i tre ulike organisasjonsfelt, og samtidig i tematikkene kjønn, autoritet og lederskap. I Nora Stenes artikkel møter vi Fellesskapet Bosnia-Hercegovina Norge (FBHN), Norges største muslimske trossamfunn. Stene tar utgangspunkt i den utbredte forestillingen om at muslimske kvinner ikke har mulighet til å ha lederroller i sine trossamfunn, og avdekker hvordan dette oppfattes og påvirker FBHN internt. I artikkelen viser hun hvordan idealer om likestilling og integrering påvirker organisasjonens diskusjon om ledelse og autoritet. Selv om det fortsatt er en utbredt mannsdominans, finner Stene at kvinners lederskap blir aktivt promotert og at kvinner stadig inntar nye lederposisjoner. Det finnes ikke en entydig forklaring på disse endringene, men de må sees i lys av både en arv fra Balkan og av norske forhold, framholder Stene. I Eli-Anne Vongraven Eriksens artikkel blir vi tatt med til moskelandskapet i Trondheim. Erik-

sen gir oss et innblikk i kvinners tilgang til islamsk kunnskap og autoritet i tre av byens muslimske trossamfunn. Hun viser hva kvinnene søker kunnskap om, og hvorfor de søker kunnskap om islam i sine moskeer. Eriksen dokumenterer at tilgang til islamsk kunnskap og autoriteter i moskeene ikke er forbeholdt menn, men at kvinnene hun har studert også har adgang til dette feltet. Et sentralt funn i Eriksens studie er at det er kvinnenes institusjonelle tilknytning som i størst grad påvirker deres kunnskapssøken, og hun viser oss at det er den enkelte moskeens ressurser og profil som er mest utslagsgivende for kvinners kunnskapssøking. Ingvild Flaskeruds bidrag er den siste artikkelen i temanummeret. Tema er *sufreh-e nazri*, et ritualisert takkemåltid innenfor tolverretningen av sjia-islam. I Iran arrangeres ritualet vanligvis av kvinner i hjemmet eller i andre forsamlingshus, mens i Norge har ritualet flyttet inn i sjia-muslimske moskeer. Flaskerud analyserer hvilke konsekvenser denne formen for institusjonalisering har for utførelsen av ritualet, og for kvinners moskedeltakelse. Hennes studie utfordrer skillet mellom ritualer som enten formelle eller uformelle, og viser at innføringen av *sufreh-e nazri* i moskeen også skaper nye muligheter for kvinners rituelle deltakelse.

Det er et av bildene fra Ingvild Flaskeruds studie av dette ritualet som pryder forsiden på temanummeret, og som vi synes illustrerer forbindelseslinjene mellom organisert og levd religion på en svært god måte. Bildet viser hvordan nettopp organiserte og hverdagslige praksiser kobles sammen, og bidrar til at religiøst lederskap, autoritet og representasjon tar nye former.

I dette nummeret tar vi også opp igjen spalten «Omtale av nye ph.d.-avhandlinger», hvor to ph.d.-avhandlinger fra 2020 presenteres. Betimelig nok omhandler begge islam i Norge, og er skrevet av to av bidragsyterne til dette nummeret, Elgvin og Eriksen.

LITTERATUR

Ammerman, Nancy T.(red.). 2007. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press.

- Bowman, Marion, og Ülo Valk (red.). 2012. *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. Sheffield: Equinox.
- Brekke, Torkel, Kühle, Lene, Larsson, Göran, og Martikainen, Tuomas. (2019). «Mosques, Muslims, Methods: the Role of Mosques in Research about Muslims in Europe». I: *Journal of Muslims in Europe* 8, 2, s. 216–233. DOI: <https://doi.org/10.1163/22117954-12341394>
- Bøe, Marianne. 2018. «Lived Experiences of Norway's Regulation of *Mahr* (the Muslim Dower)». I: *Nordic Journal of Religion and Society*, 1:31, s. 58–74. DOI: <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2018-01-04>
- Dessing, Nathal M., Jeldtoft, Nadia, Nielsen, Jørgen S. og Linda Woodhead (red.). 2013. *Everyday Lived Islam in Europe*. London og New York: Routledge.
- Fadil, Nadia og Mayanthi Fernando. 2015. «Rediscovering the 'Everyday' Muslim: Notes on an Anthropological Divide». I: *Journal of Ethnographic Theory* 5/2, s. 59–88
- Flaskerud, Ingvild. 2018. «“Street Theology”: Vernacular Theology and Muslim Youth in Norway». I: *Islam and Christian–Muslim Relations*, 29:4, s. 485–507. DOI: 10.1080/09596410.2018.1512286
- Gilhus, Ingvild og Lisbeth Mikaelsson. 2001. *Nytt blikk på religion: studiet av religion i dag*. Oslo: Pax.
- Knibbe, Kim og Helena Kupari. 2020. «Theorizing Lived Religion: Introduction». I: *Journal of Contemporary Religion*, 35:2, s. 157–176. DOI: 10.1080/13537903.2020.1759897
- McGuire, Meredith B. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Orsi, Robert A. 1997. «Everyday Miracles: The Study of Lived Religion.» I: *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, redigert av David D. Hall, s. 4–21. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Schielke, Samuli, og Liza Debevec (red.). 2012. *Ordinary Lives and Grand Schemes: An Anthropology of Everyday Religion*. Oxford, New York: Berghahn Books



Profetsitater i koronavirus- pandemiens tid

Om hvordan muslimer i Norge forvalter
profeten Muhammads arv

AV NORA S. EGGEN

Islamforsker

Sammen med flere muslimske trossamfunn deltok paraplyorganisasjonene Islamsk Råd Norge (IRN) og Muslimske Dialognettverk (MDN) i informasjonsarbeid og holdningskampanjer gjennom koronaviruspandemien 2020 og 2021. I informasjonsarbeidet inngikk blant annet råd basert på fortellinger knyttet til profeten Muhammad. Denne artikkelen tar utgangspunkt i ett profetsagn sitert i oversatt form og viser hvordan dette utsagnet inngår i en løpende tolkningshistorie med relevans for stadig nye kontekster. Den autoriteten slike utsagn tillegges avhenger av hvilket syn på Muhammad som legges til grunn og hvilken forpliktelse det innebærer, og den funksjonen profetsitater kan få i en bestemt sammenheng vil altså både bero på og være et uttrykk for en bestemt profetologi. Det tekstarbeidet og den tekstformidlingen IRN og MDN bidrar til med sine reiserådsutsagn kan forstås som meningssskapende og praksisdannende arbeid. Dessuten gjenspeiler den måten IRN og MDN benytter seg av disse tekstene på et innholds- og kontekstbasert syn på sunnaen, og det gjenspeiler en tradisjon for å bruke sunnaen som organiserende orienteringspunkter.

Nøkkelord: Islam, muslimer, profetologi, sunna, hadith, covid-19, koronaviruspandemien

INNLEDNING

Da koronaviruspandemien rammet Norge våren 2020 ble paraplyorganisasjonene Islamsk Råd Norge (IRN) og Muslimske Dialognettverk (MDN) raskt involvert i informasjonsarbeid og holdningskampanjer.² Sammen med flere enkeltstående muslimske trossamfunn tok de på seg oppgaven å hjelpe til med å kommunisere myndighetenes retningslinjer og smittevernregler mest mulig effektivt til muslimske borgere. Samtidig ivaretok organisasjonene muslimers behov for informasjon og råd om hvordan de kunne organisere sine trosliv i denne ekstraordinære situasjonen, og tekstmaterialet refererte blant annet til islams grunnkilder. I denne artikkelen spør jeg om hvordan et slikt tekstarbeid kan forstås som en organiserende faktor, med utgangspunkt i et profetutsagn heretter kalt reiserådsutsagnet. Anvendelsen av religionens grunnkilder kan fungere både autoritativt og autoriserende, og gjennom å utvikle informasjonsmaterieell særlig rettet mot muslimske borgere befestet organisasjonene sin rolle og posisjon som institusjonelle samfunnsaktører (Holte 2021; Kühle 2021). Jeg fremholder imidlertid at referanser til grunnkildene også kan fungere organiserende i kraft av å utgjøre orienteringspunkter for meningsskapende og praksisdannende arbeid. Som et slikt orienteringspunkt har reiserådsutsagnet inngått i den løpende tolkningshistorien som utgjør en forvaltning av Muhammads arv.

MUHAMMADS ARV

I generell forstand kan Muhammads arv forstås som alt profeten formidlet og etterlot seg, inkludert det normative verdigrunnlaget og eksempelet fra hans eget liv, kjent som profetens *sunna* (Brown 2009:3). I henhold til den sunnitradisjonen som denne artikkelen tar for seg, utgjør profetens *sunna* sammen med Koranen islams grunnkilder. Mens Koranen er et avgrenset og kanonisert tekstkorpus, er imidlertid *sunna* et mer mangfoldig og flytende fenomen, som hovedsakelig, men ikke utelukkende, er bevart i tekstsjangeren *ḥadīth*. Jeg er her ikke opptatt av religiøst ladd retorikk generelt, men av referanser til grunnkildene

² IRN ble etablert i 1993 og MDN i 2017, se Vogt 2008; Elgvin 2020.

og spesielt til profeten Muhammad. Den formen for og graden av autoritet slike referanser tillegges, avhenger av hvilket syn på Muhammad som legges til grunn og hvilken forpliktelse det innebærer. Andre viktige elementer i anvendelsen av slike utsagn er en vurdering av utsagnets normative kraft, som igjen er avhengig både av historisk gehalt og situasjonsbestemt fortolkning. Den funksjonen et slikt utsagn kan få vil altså både bero på og være et uttrykk for en bestemt profetologi: en profetlære (*nubuwwa*), men også et syn på profeters historiske rolle, det korpus av kilder som forestillinger om dem bygger på og hvordan kildene kan eller bør anvendes.

Innenfor sunnitradisjonen har de tradisjonelt skolerte (*'ulamā'*) hatt en særstilling som autoritative forvaltere av Muhammads arv (Eggen 2018). Samtidig har både trosutøvere og observatører diskutert de teologiske og etiske implikasjonene arven har fått og bør få, og vi finner en rikholdig litterær, poetisk, visuell, filmatisk og musisk resepsjon.³ Arven er forvaltet gjennom kunnskapstradisjoner og akademiske studier, gjennom overlevering og opplæring, gjennom fortolkning og oversettelse, gjennom gjenfortelling og referanse, gjennom hverdagsvaner og religiøs praksis. Slik denne artikkelen viser, forvalter også muslimer i Norge i dag profeten Muhammads arv på en rekke ulike måter.⁴

TEKSTUELLE UTTRYKK FOR PROFETENS SUNNA

Ulike tradisjoner har ment at Muhammads sunna kan være bevart gjennom praksis så vel som gjennom esoterisk innsikt. Men en dominerende trend gjennom historien har fremholdt at den primært er overlevert i form av rapporter (*ḥadīth*, flertall *aḥādīth*) om hva profeten sa, gjorde og aksepterte i sine omgivelser (Brown 2009:10). Et stadig tilbakevendende tema både innenfor de islamske tradisjonene og i studiene av dem har vært disse rapportenes historisitet. Spørsmålet er altså om de skriver seg tilbake til Muhammad eller til øyenvitner blant hans følgesvenner

³ Se oversikter over historiske og samtidige fremstillinger i Khalidi 2009; Brockopp 2009; Brown 2014; Grüber og Shalem 2014; Ali 2014; Svensson 2015; Tolan 2019; Skovgaard-Petersen 2020.

⁴ Se også noen eksempler i Bjerke 2011; Eggen 2011; Rana 2016; Ishaq 2017; Ådna 2018; Sandberg et al. 2018.

(*ṣahāba*), og om de dermed kan sies å være autentiske og gyldige uttrykk for profetens sunna.⁵

En hadith består av en, ofte kort, tekst i to hoveddeler. Den første delen er en redegjørelse for overleveringshistorikken (overleveringskjede, *isnād*), og den andre en innholdsdel (*matn*) som gjengir en hendelse eller et utsagn. Begge delene kan dessuten inneholde narrative elementer som plasserer henholdsvis overleveringsprosessen og hendelsen eller utsagnet i bestemte sammenhenger. I tradisjonell hadithkritikk ble overleveringshistorikken betraktet som avgjørende for rapportenes historisitet, og dermed også for deres gyldighet som grunnlag for normativ teologisk og etisk refleksjon. Overleveringskjedene ble undersøkt etter kvantitative og kvalitative kriterier: antall parallelle kjeder for samme innhold, antall ledd i kjeden, den enkelte overleverers (*rāwī*) intellektuelle og moralske troverdighet og forbindelsene mellom overlevererne. I tillegg ble det i vekslende grad foretatt innholdskritiske vurderinger (Brown 2012). Resultatet av det tekstkritiske arbeidet var en vurdering av den enkelte rapportens gehalt, med klassifiserende begreper som gyldig (*ṣahīḥ*) via akseptabel (*ḥasan*) og svak (*ḍaʿīf*) til forfalsket (*mawḍūʿ*).

Dette historiske tekstkritiske arbeidet falt i hovedsak i to faser. Den første fasen strakk seg fra hadithene begynte å sirkulere til de ble samlet, undersøkt og nedtegnet (*tadwīn*), særlig utover 7-800-tallet. I denne perioden etableres det som ble stående som *de facto*-kanoniske primærsamlinger. Noen av disse er ordnet etter den første fortelleren, som for eksempel Aḥmad b. Ḥanbals (d. 855) *Musnad*, mens enkelte senere samlinger var ordnet etter hadithsamlerens kilde, som for eksempel al-Ṭabarānīs (d. 971) *Muʿjam*. De fleste primærsamlingene er imidlertid ordnet tematisk (*muṣannaʿ*), som samlingene til Mālik b. Anas (d. 795), al-Bukhārī (d. 870), Muslim (d. 875) og al-Tirmidhī (d. 892), eller tematisk med spesifikk relevans for juridiske spørsmål (*sunan*), som samlingene til Abū Dawūd (d. 888), Ibn Mājah (d. 887), al-Nasāʿī (d. 915). Både utvalg av kildematerialet og organiseringen med tematiske kapitloverskrifter (*tabwīb*) fungerte gjerne som tolkningsrammer (Fadel

⁵ Se en generell innføring som også tar opp de aktuelle debattene i Brown 2009.

1995). Māliks samling er for øvrig ikke bare en samling overleveringer fra og om profeten, men inkluderer også normutsagn (*fatwā*) fra de tidligste generasjonene muslimer i Medina. Mālik tilhørte selv den generasjonen som fulgte etter profetens følgesvenner (*tābi 'īn*), og den dokumentasjonen han og hans elever (*tābi ' al-tābi 'īn*) fremla utgjør dermed en kilde til sunna som inkluderte en levende praksis (*'amal ahl al-madīna*) (Wymann-Landgraf 2013).

I den tidlige fasen var muntlig overlevering gjennom fysiske møter den viktigste overleveringsmodusen, og selv om denne praksisen fortsatte, ble det med tiden en økende aksept for å legge skriftlig materiale til grunn for kunnskapsoverleveringen, først og fremst med medfølgende personlig instruksjon. Allerede på 1200-tallet medga imidlertid hadith-teoretikere som Ibn al-Šalāh (d. 1245), at det nok bare var et tidsspørsmål før individuell kunnskapsoverføring gjennom skriftlige kilder alene ville bli akseptert (Ibn al-Šalāh 1986:181). Personlig kunnskapsoverføring ble, og blir, fortsatt holdt høyt i hevd, men utsagnet vitner om en generell utvikling mot en stadig mer skrift- og bokorientert kultur. I denne senere fasen ble primærsamlingene i stadig større grad betraktet som garantister for enkeltrapportenes historiske autensitet (Davidson 2020). Med skriftliggjøringen som garantist for overleveringenes gehalt fikk også overleveringshistorikken frem til denne skriftliggjøringen en mindre sentral rolle. De to samlingene *Šaḥīḥ al-Bukhārī* og *Šaḥīḥ Muslim* fikk i sunni-tradisjonene en særlig status og de hadithene disse samlingene inneholder ble gjerne, slik tittelen på verkene indikerer, akseptert som gyldige. Like fullt vil spesialister frem til våre dager fortsatt forholde seg kritisk til den enkelte overlevering i sine utlegninger og diskusjoner.

Parallelt med arbeidet med å bevare og klassifisere dette enorme teksttilfanget, ble materialet også fortløpende tolket og anvendt. Enkeltoverleveringer inngikk i korantolkning (*tafsīr*), skolastisk teologi (*kalām*) og formell normativ tenkning (*fiqh*), så vel som i etisk refleksjon (*akhlāq*), dannelseslitteratur (*adab*) og religiøs rådgiving (*naṣiḥa*) i sin alminnelighet. Dessuten vokste det frem en stor kommentarliteratur (*sharḥ*) og en hel rekke ulike typer sekundærsamlinger som gjerne bygger på og refererer til primærsamlingene. I denne og andre former

for sitering og gjenbruk er ofte tekstforelegget fra primærsamlingene modifisert, gjennom for eksempel at hele eller deler av overleveringskjeden er utelatt eller at omkringliggende, kontekstualiserende og forklarende elementer er endret eller omformulert. Sekundærsamlingene er dessuten gjerne ordnet på selvstendige måter og utstyrt med tolkningsanvisende kapitteloverskrifter eller koransitater. Endelig tolkes tekstene i oversettelse, og store deler av hadithlitteraturen finnes i dag tilgjengelig i engelsk oversettelse.⁶ Slik denne artikkelen viser, anvendes hadither også i norskspråklige sammenhenger, og en liten håndfull utgivelser inneholder oversettelser til norsk.⁷

KORONAVIRUS-RELATERT INFORMASJONSMATERIELL FRA IRN OG MDN
12. mars 2020, samme dag som de norske myndighetene annonserte omfattende tiltak for å bekjempe koronaviruset (Regjeringen 2020), publiserte Islamsk Råd Norge to informasjonsplakater: «3 Hadith/Aya for å beskytte seg mot KORONAVIRUS (COVID-19)» og «Siste COVID-19 Veiledning for Muslimske menigheter i Norge» (irn.no 13.03.2020).

På plakaten «3 Hadith/Aya» (se ill. motstående side) innledes tre tekstbolker av henholdsvis to profetsitater og ett koransitat. De tre sitatene presenteres som overskrifter som angir universelle prinsipper, hvorpå det følger konkrete, partikulære og kontekstavhengige råd i tråd med helsemyndighetenes anbefalinger.⁸ I henhold til det første sitatet

⁶ Der koranoversettelse de siste årene har etablert seg som et eget forskningsfelt er hadithoversettelse fremdeles lite utforsket, men jeg talte for eksempel i 2008 opp seks engelske oversettelser av al-Nawawī's sekundærsamling *Riyād al-ṣāliḥīn* (al-Nawawī 2008:401). Oversettelsene fra arabisk i denne artikkelen er mine egne der ikke annet oppgis. Arabisk tekst av en rekke hadithsamlinger er tilgjengelige på nettstedet sunnah.com, sammen med M. Muhsin Khans engelske oversettelse av *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (utgitt 1971), Abdul Hamid Siddiquis engelske oversettelse av *Ṣaḥīḥ Muslim* (utgitt 1977) samt noen andre identifiserte og ikke-identifiserte oversettelser.

⁷ Mansoor 1989; *Veiledninger* 2003; al-Nawawī 2008; Færevik 2009; Eggen 2012; *40 beretninger* 2017, Mālik b. Anas udat.

⁸ Den opprinnelige versjonen oppga Muslim Council Britain som samarbeidspartner, mens i den oppdaterte versjonen lagt ut 13. mars er henvisningen til MCB fjernet. Den er ellers identisk, og ser med unntak av et par detaljer ut til å være en oversettelse av MCBs engelskspråklige plakat lagt ut på deres nettsider 5. mars 2020.

sa profeten Muhammad: «Renslighet er halvparten av troen.» Utsagnet er oppgitt hentet fra Muslims hadithsamling. Den fulle teksten, som blant annet handler om å lovprise Gud, be og utvise tålmodighet, inngår i denne samlingen i et kapittel som hovedsakelig handler om rituell rensete (Muslim 2008:106).⁹ Ordet *tuhūr* i den arabiske originalteksten har en trippel betydning både som renhet i allmenn fysisk forstand (fritt fra smuss), i rituell forstand (fritt for urene substanser som urin) og i åndelig forstand (Lane 1984:2:1886–1888). Det andre profetsitatet, reiserådsutsagnet, kommer jeg tilbake til. Det tredje sitatet er fra Koranen 16:43, hvor det oppfordres til å søke råd hos *ahl al-dhikr*, her utlagt som «ekspertisen». Det koranske begrepet *ahl al-dhikr* er også mangetydig,

⁹ Det isolerte utsagnet inngår også i al-Nawawī's sekundærtsamling *Riyādh al-ṣāliḥīn*, hvor «Om det fortrinnsfulle i å vaske seg til bønn». IRN følger ikke en eksisterende norsk oversettelse av denne (al-Nawawī 2008:235).

men knyttes gjerne til å ha innsikt generelt, eller innsikt i åpenbaringen spesielt (Lane 1984:1:969).¹⁰

I «Veiledning for å håndtere covid-19» publisert på IRNs nettsider 15. april 2020, inngår to andre oversatte koransitater: «Sannelig, sammen med enhver vanske kommer også lettelse,» (Koranen 94:6) og «Og den som redder ett menneskeliv, det er som om han har reddet hele menneskeheten,» (Koranen 5:32). Dette må også betraktes som allmenngyldige utsagn som er egnet til å inngi håp og påskynde aktsomhet og hjelpsomhet, samtidig som de gir en ramme for de konkrete helsemessige rådene som ellers gis i heftet.

Utover 2020 og 2021 publiserte IRN på sin nettside og på sine SoMe-plattformer flere situasjonsbestemte råd og veiledninger,¹¹ blant annet en flerspråklig informasjonsbrosjyre publisert på ni språk (15. april 2020, oppdatert 13. november 2020 med ytterligere 3 språk, Islamsk Råd Norge 2020b), samt videoinnspillinger på flere språk (norsk, dari, urdu, tyrkisk, somali, arabisk) basert på det samme informasjonsmaterialet (Islamsk Råd Norge 2020c). Materialet tok i tillegg til myndighetenes smittevernråd opp spørsmål om fellesbønn i moskeene, rituell vask av døde og begravellesbønn, ramadan, id og testing og vaksineringsforbindelse med fasten.

Muslimsk dialognettverk publiserte også gjennom 2020 og 2021 informasjonsmaterieell på sine SoMe-plattformer og på eget nettsted.¹² MDNs informasjonsmateriale omfatter informasjon fra helsemyndighetene, samt råd og veiledninger om moskélivet, rituell vask av døde og begravellesbønn, ramadan, id og testing og vaksineringsforbindelse. 19. mars 2020 kom den første versjonen av «Håndtering av de døde under smitteperioden (COVID-19)», og 1. april ble «MDN-Toolkit for muslimer» publisert, med råd for nedstengingsperioden generelt og ramadan spesielt (Muslimsk dialognettverk 2000). Toolkit-dokumentet innledes med utsagnet: «De høyst elskede av Allah er de med størst fordel for samfunnet», som presenteres som et sitat fra profeten Muhammad uten kil-

¹⁰ Hverken denne eller følgende oversettelser følger noen av de norske koranoversettelsene, se en oversikt over disse i Eggen 2017.

¹¹ <https://www.irn.no/category/korona/>.

¹² <https://muslimskdialog.no/corona/>.

dehenviisning, og med et koranvers i oversettelse: «Sannheten er at det med motgang også kommer lettelse», (94:5). Profetsitatet skriver seg tilbake til et lengre utsagn i al-Ṭabarānīs samling *al-Muʿjam al-awsaṭ* (al-Ṭabarānī 1995:6:139–40). Utsnittet i originalteksten *anfaʿhum lil-nās* («mest til gagn for folk»), er oversatt «med størst fordel for samfunnet», som vektlegger et samfunnsnytteperspektiv.

I forbindelse med en ny nedstengning på nyåret 2021, la MDN ut følgende post på sin Facebook-side:



MDN, FB 23.01.2021

Her får vi altså en variant av det profetutsagnet IRN benyttet i sin informasjonsplakat året før, som jeg omtaler som reiserådsutsagnet.¹³

IRN-versjon:

Profet Muhammad (saw) sa: Hvis du hører om en pest i et land, ikke gå inn i den. Hvis det rammer et land og du er i det, ikke gå ut av det. (Bukhari og Muslim)

¹³ Så vidt jeg kan slå fast hadde ikke dette utsagnet tidligere blitt anvendt i MDNs informasjonsmaterieil, og det er heller ikke inkludert i det materialet som er tilgjengelig på deres nettsider.

MDN-versjon:

«Hvis du får vite om at det er et smitteutbrudd i et område, så ikke gå dit. Om det bryter ut i et område der hvor du er, så gå ikke ut derfra.» Profeten Muhammad (fred være med ham)

I det følgende tar jeg for meg reiserådsutsagnet og plasserer det i hadithlitteraturen. Forskjellene mellom de to gjengivelsene er, foruten enkelte syntaktiske enkeltheter, primært ordet «pest» versus «smitteutbrudd» og «land» versus «område». Dessuten innleder IRN teksten med å vise til opphavsmannen og angir kilde, mens MDN plasserer opphavsreferansen til slutt og gir ingen kildehenvisning utover det. Jeg kommer tilbake til disse forskjellene, men mitt anliggende er primært å belyse den teksthistoriske sammenhengen de inngår i og analysere anvendelsen i IRN og MDN-materialet.

REISERÅDSUTSAGNET I HADITHLITTERATUREN

Reiserådsutsagnet inngår i primærsamlingene i ulike tekstuelle og narrative sammenhenger, og det er i sekundærsamlinger og kommentarlitteratur satt inn i ulike tolkningsrammer. I sin hadithkommentar *al-Minhāj bi-sharḥ ṣaḥīḥ Muslim* diskuterer Abū Zakariyyā Yaḥyā al-Nawawī (d. 1277) historiske, språklige og etiske aspekter ved utsagnet i kapittelet «Pest (*al-tāʿūn*), varselyding og spådommer», og han bidro med dette til en bred forståelse for utsagnet sett i lys av andre tekster og kilder (al-Nawawī 1392h:204–212). Ibn al-Wardī (d. 1349), på sin side, hentyder i sin øyenvitneskildring av svartedauden i Aleppo til reiserådsutsagnet i et vitnemål fra noen av de rammede om at det eneste som hindret dem fra å forsøke å slippe unna var nettopp profetens råd (Dols 1974, s. 454–5). Da Ibn Ḥajar al-Asqalānī (d. 1449) et århundre senere skrev sin monografi om pest og epidemier, *Badhal al-māʿūn fī faḍl al-tāʿūn*, var det på bakgrunn av en lang filologisk, teologisk og naturvitenskapelig tradisjon og med et historisk bakteppe som inkluderer en rekke store og omveltende epidemier (Ibn Ḥajar al-Asqalānī udat., jf. Conrad 1982; Shabana 2021).

Den tidligste kjente dokumentasjonen av reiserådsutsagnet finner vi i primærsamlingen Māliks *al-Muwaṭṭa'*, i kapittelet «Oppsamlingen (*al-jāmi'a*)» (eller «Medina»), og avsnittet «Pesten (*al-tā'ūn*)». Dette kapittelet omhandler ulike forhold ved byen Medina, som også var plaget med sykdomsutbrudd og epidemier, og utsagnet inngår i to ulike hadith-er.

Hadīth I

[Yaḥyā]¹⁴ overleverte fra Mālik, fra Shihāb, fra 'Abd al-Ḥamīd b. 'Abd al-Raḥmān b. Zayd b. al-Khaṭṭāb, fra 'Abd Allāh b. 'Abd Allāh b. al-Ḥārith, fra 'Abd Allāh b. 'Abbās, at 'Umar b. al-Khaṭṭāb dro mot Shām til han kom til Sargh. Der møtte han lederne for byene i området, Abū 'Ubayda b. al-Jarrāḥ og hans venner, som fortalte ham at *al-wabā'* hadde brutt ut i Shām.

Ibn 'Abbās sa:

'Umar sa: «Bring hit de første utvandrerne.» Jeg hentet dem, og han rådførte seg med dem og fortalte dem at *al-wabā'* hadde brutt ut i Shām. De var uenige seg imellom og noen av dem sa: «Du har reist ut i et bestemt ærend og vi synes ikke du skal forsømme det.» Men andre sa: «Du har med deg mange folk og profetens følgesvenner, fred og velsignelse være med ham, og vi synes ikke du skal utsette dem for *al-wabā'*.» Han sa da til meg: «Forlat meg nå, og bring meg hjelperne.» Jeg hentet dem, og han rådførte seg med dem. De fulgte i det samme sporet som utvandrerne, og var uenige seg imellom slik som de andre. 'Umar sa: «Forlat meg nå.» Så sa han: «Bring meg de eldste blant Quraysh som var til stede ved åpningen av Mekka.» Jeg hentet dem, og de var ikke uenige seg imellom. De sa: «Vi synes du skal føre folk tilbake, og ikke la dem nærme seg *al-wabā'*.» Da kalte 'Umar sammen folk, og sa: «I morgen tidlig vil vi vende tilbake.»

Neste morgen dro de tilbake, og Abū 'Ubayda b. al-Jarrāḥ spurte: «Prøver du å unnsnippe Guds styrelse (*qadar Allāh*)?» 'Umar svarte: «Om det hadde vært en annen enn deg som sa det, Abū 'Ubayda! Ja, jeg prøver å slippe unna fra Guds styrelse til Guds styrelse. Hva mener du om du hadde en kamel og den gikk ned i en dal med en frodig dalside og en tørr, hvis du lot kamelen gresse på den frodige siden, ville ikke det vært Guds styrelse? Og hvis du lot den gresse på den tørre siden, ville ikke det også vært Guds styrelse?» Da kom 'Abd al-Raḥmān b. 'Awf, som hadde vært borte et ærend, og sa: «Jeg vet noe om dette spørsmålet. Jeg hørte Guds sendebud, fred og velsignelse være med

¹⁴ Yaḥyā b. Yaḥyā al-Laythīs (d. 234/848) overlevering er den dominerende overleveringen av Māliks *Muwaṭṭa'* (Wymann-Landgraf 2013: 60–61).

ham, si: ‘Hvis dere hører at den (*idhā samaytu bihi*) herjer et sted, så ikke dra dit. Mens hvis den kommer til et sted mens dere er der, så ikke forsøk å slippe unna den ved å reise.’»

Da lovpriste ‘Umar Gud, Den opphøyde, og la i vei.

(Mālik b. Anas 1985: 894–896)¹⁵

Rapporten inneholder flere lag. Den starter med overleveringshistorikken, og hovedfortellingens første forteller og øyenvitne er ‘Abd Allāh b. ‘Abbās (d. 688). Ibn ‘Abbās var en ung gutt da profeten døde, men han hadde fulgt ham tett de siste leveårene og han overleverte mange fortellinger om og utsagn fra ham. Hovedfortellingen antyder både geografisk og historisk plassering av hendelsene, og selv om Muhammad på dette tidspunktet hadde vært død i flere år, var flere av hans følgesvenner involvert, og én av dem refererte til et konkret utsagn fra ham. Ibn ‘Abbās forteller om en situasjon hvor profetens følgesvenn og den fjerde kalifen ‘Umar b. al-Khaṭṭāb (d. 644) sto overfor et lokalt sykdomsutbrudd på en reise. Hendelsene fant sted i Sargh, som muligens lå ved Tabūk, og i henhold til kommentarlitteraturen relaterte hendelsene seg til den byllepestepidemien som herjet Emmaus (‘Amwās) i år 638–639 (al-Nawawī 1392h:14:204). I teksten omtales denne epidemien som en *wabā*’ (epidemi, alternativt *waba*’), mens al-Nawawī slår fast at det dreide seg om en *ṭā’ūn* (pest). Dette er de to ordene som går igjen som sykdomsbetegnelser i disse hadithene, og i henhold til al-Nawawī er de nærsynonyme, samtidig som *al-ṭā’ūn* ofte er å forstå mer spesifikt som pest, mens *al-wabā*’ refererer til smittsom sykdom generelt eller epidemi. Han fremholder at alle *ṭā’ūn* er *wabā*’, mens ikke alle *wabā*’ er *ṭā’ūn* (al-Nawawī 1392h:14:204–5).

‘Umar rådførte seg med sine medreisende, som fremla ulike råd. Da ‘Umar hadde bestemt seg for å følge rådet om å vende bort fra det sykdomsbefengte området, kom imidlertid Abū ‘Ubayda b. al-Jarrāḥ (d. 639) med en bemerkning som relaterer saken til det teologiske spørsmålet om Guds styrelse (*qadar*). Han spør, muligens litt sarkastisk, om

¹⁵ Oversettelsen er basert på al-Nawawī 2008:367–68, men korrigeret mot originalteksten og språklig modifisert. Hverken IRN eller MDN legger den foreliggende norske oversettelsen til grunn.

det er slik at ‘Umar tror han kan unnsnippe det Gud har bestemt for ham. Da reagerer også ‘Umar skarpt, selv om han erkjenner Abū ‘Ubayda posisjon som en av profetens nærmeste følgesvenner helt fra Mekka-tiden. ‘Umar svarer med en lignelse som viser hvordan man kan forstå begrepet om Guds styrelse. Her kommer nok en aktør inn i handlingen, nemlig en annen av profetens nære følgesvenner fra Mekka, ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Awf (d. 656). De fleste involverte var blant profetens tidlige og nære kontakter, men det er ‘Abd al-Raḥmān som gjengir det profetiske utsagnet og som dermed gir en eksplisitt og autoritativ løsning på ‘Umars dilemma: «Hvis dere hører at den (*idhā samaytu bihi*) herjer et sted, så ikke dra dit. Mens hvis den kommer til et sted mens dere er der, så ikke forsøk å slippe unna den ved å reise.»

Sitatet er den eneste tekststrengen i denne hadithen som antas å skrive seg tilbake til Muhammad, resten består i overleveringsinformasjon, narrative elementer og ‘Umars lignelse. Profetutsagnet inneholder ikke noe ord som tyder på sykdom, og om pronomenet «den» (*huwa*) i utsagnet stammer fra ‘Abd al-Raḥmān eller Muhammad vites ikke. Men både ‘Abd al-Raḥmān og ‘Umar tolker pronomenet som en referanse til sykdom, det vil si til *wabā*’ tidligere i teksten. Allerede i de tidligste skriftlige forekomstene av dette utsagnet settes det både inn i narrative og fortolkende rammer, og uten disse rammene blir det vanskelig å forstå hvilket råd den profetiske uttalelsen byr på. Rådet viser seg også å overensstemme med det de eldste qurayshittene allerede hadde gitt ‘Umar. I den grad dette rådet bygger på noe de som hadde vært lenge i profetens nærhet hadde lært av ham, kan man altså si at de var overleverere av profetens sunna selv om ikke de nevner det eksplisitt.

Den samme hovedfortellingen, inkludert det samme utsagnet fra profeten, finner vi i en annen primærhadithsamling, Muslims *Ṣaḥīḥ*, i kapitlet «Hilsener», underkapittel «Pest (*tā’ūn*), omen, spådommer og lignende» (Muslim 2008:875). Overleveringshistorikken og innholdet i denne hadithen er så og si identisk, med ett unntak. Etter Abū ‘Ubaydas kritiske spørsmål og ‘Umars irettesettelse, er det tilføyd en bemerkning: «‘Umar likte ikke at man satte seg opp mot ham.» Be-

merkningens opphavsmann er ikke oppgitt, men siden øvrig tekst er identisk er det kanskje sannsynlig at det er Muslim som byr på denne kommentaren om ‘Umar. I al-Nawawī’s forklaring til Muslims samling er bemerkningen med (al-Nawawī 1392h:14:210), og i al-Nawawī’s sekundærsamling *Riyāḍ al-ṣāliḥīn* er den også med. Dermed er denne karakteristikken av ‘Umar også gjengitt i en norsk oversettelse av *Riyāḍ al-ṣāliḥīn* (al-Nawawī 2008:368).

Hadith II

I Mālik’s kapittel om Medina, finner vi også en annen hadith:

[Yaḥyā] overleverte til meg fra Mālik, fra Muḥammad b. al-Munkadir, og fra Sālim Abī al-Naḍr mawlā ‘Umar b. ‘Ubayd Allah, fra ‘Āmir b. Sa‘d b. Abī Waqqās, at han hørte sin far spørre Usāma b. Zayd hva han hadde hørt fra Guds sendebud, fred og velsignelse være med ham, om *al-ṭā‘ūn*.

Usāma sa at Guds sendebud, fred og velsignelse være med ham, sa: «*al-ṭā‘ūn* er en *rijz* sent ned over noen fra Banū Isrā‘īl eller de som levde før dem. Hvis dere hører at den (*idhā samaytu bihi*) herjer et sted, så ikke dra dit. Mens hvis den kommer til et sted mens dere er der, så ikke forsøk å slippe unna den ved å reise.»

Mālik sa at Abū al-Naḍr sa: «Det eneste som får dere til å dra er ønsket om å unnsnippe den.»

(Mālik b. Anas 1985:896)

Den første fortelleren ‘Āmir b. Sa‘d b. Abī Waqqās (d. 680) forteller her om en samtale mellom sin far Sa‘d b. Abī Waqqās (d. 674) og en annen av profetens følgesvenner, Usāma b. Zayd (d. 681). Sa‘d spurte Usāma om han hadde hørt profeten si noe om *al-ṭā‘ūn*. Svaret er at i henhold til profeten er *al-ṭā‘ūn* en *rijz*, som kan forstås som en form for straff, eller mindre markert som en alvorlig krise eller sykdom (Lane 1984:2:1036), som hadde rammet også tidligere folk. Deretter følger selve reiserådsutsagnet som i hadith I, men det inngår her i et litt lengre profetsitat, og pronomenet «den» (*huwa*) refererer sitatinternt til *ṭā‘ūn*. Dertil legger Mālik til at én av overlevererne, Abū al-Naḍr, skal ha lagt til for egen regning at den eneste grunnen til å reise i en slik situasjon ville være et (fånyttets) ønske om å slippe unna. Det kan muligens være

rimelig å forstå også dette utsagnet i lys av tematikken om Guds allmakt, slik som vi fant i hadith I. al-Nawawī diskuterer i sin forklarende kommentar om epidemisk sykdom skal forstås som en guddommelig test eller straff, og selv om han ikke konkluderer endelig i dette spørsmålet, slår han fast, med referanse til et annet utsagn fra profeten, at alle som dør i denne typen sykdommer er å betrakte som martyrer (al-Nawawī 1392h:207, jf. al-Bukhārī 2009: 639; 1066, overs. i al-Nawawī 2008:19–20).

Vi finner altså profetens reiserådsutsagn igjen i disse samlingene i to ulike tekstuelle og narrative sammenhenger, og det er omgitt av flere ulike tematiske innramminger gjennom sammenstillinger og kapitteleverskrifter. Mens Mālik plasserer både hadith I og hadith II i kapittelet om Medina, finner vi hos Muslim versjoner av begge hadither i kapittelet med tittelen «Pest (*ṭā'ūn*), omen, spådommer og lignende» (Muslim 2008:875–876). Hverken omen (*al-ṭayra*) eller spådommer (*al-kaḥāna*) omtales i dette kapittelet, så disse begrepene fungerer snarere som en tolkningsramme for hvordan *ṭā'ūn* skal forstås. I al-Bukhārīs samling finner vi både hadith I og II i avsnittet «Det som er nevnt om pesten (*al-ṭā'ūn*)» i kapittelet «Medisin». Hadith I i kortversjon er dessuten plassert i kapittelet om pragmatiske knep (*ḥiyal*), og hadith II i kortversjon i kapittelet «Profetene» (al-Bukhārī 2009:1065–66; 1266; 639). I al-Tirmidhīs samling er hadith II plassert i et kapittel som omhandler begravelser (al-Tirmidhī udat.:189).

I al-Nawawīs sekundærsamling *Riyāḍ al-ṣāliḥīn* finner vi hadith I i et kapittel med tittelen «Forbudte handlinger», med underavsnittet «Om det mislikte i å reise fra eller komme til et sted som er rammet av en landeplage/epidemi (*al-balā'*)¹⁶» (al-Nawawī 1997:495–6, overs. i al-Nawawī 2008:367–68). Her er fortellingen rammet inn av to sitater fra Koranen: «Styrt dere ikke i undergangen med egne hender» (fra Koranen 2:195), og «Hvor dere enn er, vil døden nå dere, selv om dere var i mektige tårn» (fra Koranen 4:78).¹⁷ Denne doble innrammingen antyder

¹⁶ I overskriften er ordet *balā'*, som kan ha både den generelle betydningen «prøvelse» og den spesifikke betydningen «epidemi», mens alle rapportene i avsnittet inneholder ordet *wabā'*, alternativt *waba'*.

¹⁷ Her følger jeg oversettelsen til Einar Berg 2000.

at utsagnet skal tolkes som et etisk råd som legger til grunn en integrert forståelse av forholdet mellom menneskelig ansvar og Guds allmakt.

IRN OG MDNs REISERÅDSUTSAGN: FORM

Selv om reiserådsutsagnet i de to hadithene er identisk, er den tekstuelle og narrative sammenhengen de inngår i og den situasjonen utsagnet kommenterer ulik. Referansen til pronomenet «den» (*huwa*) i utsagnet er også forskjellig, med det sitateksterne *wabā* i hadith I og det sitatinterne *ṭā ʿūn* i hadith II. Det er mulig det er dette som har avstedkommet forskjellen i oversettelsen «pest» i IRN-versjonen og «smitteutbrudd» i MDN-versjonen av reiserådsutsagnet. Det eneste konkrete holdepunktet for dette er imidlertid at i den arabiske videoinnspillingen fra IRN hvor reiserådsutsagnet inngår, er ordet *huwa* erstattet med nettopp *ṭā ʿūn* (Islamsk Råd Norge 2020c). Det er også mulig at IRN i den travle tiden mars 2020 baserte seg på den engelske oversettelsen («plague»), mens MDNs oversettelsesstrategi ett år senere kan ha vært å legge seg på en mer situasjonstilpasset linje. Det arabiske *balad* er gjengitt med henholdsvis «land» (IRN) og «område» (MDN). På IRNs plakat følges utsagnet umiddelbart av det da gjeldende reiserådet for utlandet, men også av råd om å holde seg hjemme generelt og ikke besøke andre i deres hjem. MDNs reiserådsutsagn ble på sin side publisert da det var fornyede restriksjoner omkring utenlandsreiser i januar 2021. Det siste leddet om å unnslipe Guds styrelse er utelatt i begge versjoner.

Samtidig med de lærde diskusjonene i de klassiske kunnskapsdisiplinene har fortellinger om profeten fortsatt å sirkulere i brede lag, i form av enkeltutsagn og løsrevne brokker like mye som komplette hadither som redegjør for både overleveringshistorikk og historisk og narrativ kontekst. En slik fri omgang med dette tekstkorpuset er godt kjent fra tidlige litterære tradisjoner (*adab*). Skriftliggjøringen og *de facto*-kanoniseringen av enkelte samlinger innebar at den *isnād*-baserte kildekritikken i en del sammenhenger ble tillagt mindre vekt. Å droppe det tekstkritiske apparatet kan dessuten illudere en nærhet til profeten som opphavsmann samt bidra til å forskyve fokus fra teksthistorien til men-

ingsinnholdet (Senturk 2005). At det antatte utsagnet fra profeten oppfattes som forstandig og formålstjenlig i en bestemt sammenheng kan dermed bli like relevant som vurderinger omkring autentisitet eller opprinnelig historisk eller tekstuell kontekst. Korte sitater eller tekstutsnitt fremmer dessuten effektiv formidling, ikke minst på internett hvor slike korte tekster gjerne rammes inn visuelt. MDNs hvite tekst på grønn bakgrunn publisert på deres Facebook-side 23. januar 2021, ble for eksempel allerede samme dag omformet til et mer typisk visuelt innrammet internettsitat:



ICC Alna, FB 23.01.2021

PROFETSITATER I SOSIALE MEDIER

Reiserådsutsagnet er et av flere profetsitater som kom i sirkulasjon i redigert informasjonsmaterieill så vel som i sosiale medier våren 2020 (Uqba 2020). Ali Imron har foreslått at slike hadithsitater eller -referanser skal analyseres som *memer*; som en enkeltidé som sprer seg raskt gjennom gjentakelse og som på internett gjerne uttrykkes både tekstuelt og visuelt (Imron 2019). De kan fylle ulike appellerende og mobiliserende funksjoner, og de kan virke både samlende og demarkerende, men

siden modifiserte profetsitater med vid sirkulasjon sjelden har det humoristiske, ironiske eller slående elementet som ofte forbindes med *memer*, kan det være like fruktbart å omtale dem som internettsitater. På den andre siden kan disse kortfattede og slående formuleringene bli så løsrevet fra sin opprinnelige form eller få en meningsforskyvning som gjør at de ikke lengre kan betraktes som sitater i teknisk forstand, men nettopp som uttrykk for en mer eller mindre konstruert idé.¹⁸

Et eksempel på et slikt utsagn er: «Trust in Allah, but tie your camel», som også sirkulerte i norske sosiale medier i 2020 i sin engelskspråklige form, med eller uten referanse til profeten Muhammad. Dette utsagnet spores tilbake til en hadith hvor ‘Umar b. ‘Alī (d. 680) fortalte at han hadde hørt noen spørre profeten om det var best å «slippe den og stole på Gud eller binde den og stole på Gud», hvorpå profeten hadde svart: «Bind den og stol på Gud (*i ‘qilhā wa-tawakkul*)», (al-Tirmidhī udat.:409). I likhet med hadith I, antydes her en integrert forståelse av forholdet mellom menneskelig ansvar og Guds allmakt. I oversettelsen kan vi imidlertid spore enkelte forskyvninger. Pronomenet «den» (*hiya*) har ingen umiddelbar referanse i hadithen, men tolkes i internettsitatet som en referanse til en kamel. Mer vesentlig er det at rekkefølgen er byttet om og den sideordnende konjunksjonen *wa* («og») er tolket kontrastivt med konjunksjonen «men». Der originalteksten integrerer de to hensynene: bind den og stol på Gud, uttrykker altså oversettelsen en motsetning og et forbehold: stol på Gud, men bind kamelen. Det er først og fremst denne inverterte og modifiserte formen som er kjent fra en engelskspråklig ordspråklitteratur (Scheffler 2001:81). I andre grunnkilder og etikklitteratur fremholdes imidlertid et ideal om absolutt og uforbeholden tillit til Gud (*tawakkul*), sett i motsetning til ulike former for og grader av forbehold i mellommenneskelige tillitsforhold (Eggen 2021). Det kan altså diskuteres om kamelutsagnet er å forstå som et profetsitat eller like gjerne bør betraktes som et fristilt

¹⁸ al-Tirmidhī klassifiserte kamelhadithen som sjelden (*gharīb*) og uvanlig (*munkar*), og i henhold til hadithvitenskapens egne kriterier er den derfor ikke å betrakte som utvilsomt autentisk, men den kan likevel ha en viss gyldighet til et visst bruk (al-Tirmidhī udat.:409).

meme. Reiserådsuttsagnet fremstår derimot tydeligere som et profetsitat, også i sin internettsirkulasjon.

IRN OG MDNs REISERÅDSUTSAGN: FUNKSJON

IRN og MDNs informasjonsarbeid er rettet mot paraplyorganisasjonenes egen medlemsmasse gjennom medlemsorganisasjoner og mot muslimer i Norge generelt, men det kommuniserer også til myndighetene og til den generelle offentligheten. Allerede 11. mars 2020, dagen før den første nedstengningen, formidlet IRN råd for hvordan moskeene burde implementere anbefalinger fra helsemyndighetene: «Som norske muslimer har vi et spesielt ansvar i samfunnet for å forebygge at corona-smitten ikke spres videre i befolkningen.» (Islamsk Råd Norge 2020a). Det fremgår ikke hvorfor eller på hvilken måte norske muslimer har et spesielt ansvar, men det kan være nærliggende å forstå denne appellen i lys av både den vekslende graden av tillit IRN har nytt hos norske myndigheter (Elgvin 2020) og den mistenksomheten en del muslimer utsettes for i samfunnet generelt. Også MDN Toolkit kan forstås som en oppfordring til muslimer om å oppføre seg som gode samfunnsborgere, som med det innledende profetsitatet (se over) og enkelte ordvalg i oversettelsene, slik som «eksperter» og «samfunnet». Både IRN og MDN kan også ha ønsket å profilere seg som organisasjoner som fremmer dette formålet. Slik Lene Kühle beskriver på bakgrunn av dansk empirisk materiale, kan de norske muslimske organisasjonene sies å ha lagt stor vekt på medborgeransvaret og å opptre lojalt overfor myndighetene i den pågående krisen (Kühle 2021:30–32). I tradisjonell kommentarlitteratur står spørsmålet om Guds styrelse sentralt. Ibn Ḥajar fremholder for eksempel at reiseforbudet kan omgås for visse behov, men at slike unntak er betinget av en erkjennelse om at man ikke kan unnsnippe det Gud har bestemt (Ibn Ḥajar al-Asqalānī udat.: 282). I IRN og MDNs reiserådsuttsagn er leddet om å unnsnippe Guds styrelse utelatt, og dette teologisk forankrede intensjonsorienterte aspektet er dermed tonet ned, mens den handlingsorienterte helserådsdimensjonen er vektlagt.

Størstedelen av IRN og MDNs informasjonsmateriale er enten videreformidling av helsemyndighetenes informasjon, pålegg og råd, eller integrering av dette i egenprodusert materiale. De oversatte sitatene fra islams grunnkilder er mye mindre i omfang. Tre korte sitater utgjør for eksempel en brøkdel av tekstmengden på de tre plakaten IRN publiserte i mars 2020. I MDNs informasjonsmaterieell finnes det enda færre referanser til grunnkilder. Likevel kan disse sitatene oppfattes som dominerende, enten fordi de er fremhevet grafisk eller fordi de fremstår for leseren som autoritative. På den ene siden kan slike sitater banaliseres eller avskrives som en form for konvensjon eller staffasje. På den andre siden kan man overtolke en referanse til profetens normgivende sunna instrumentelt, som forsøk på det Lene Kühle omtaler som styring fra innsiden (Kühle 2021:32).

Bjørn Hallstein Holte analyserer IRNs informasjonsarbeid i covid-19-pandemien i lys av begreper som religiøs og sekulær kommunikasjon (Holte 2021), og han klassifiserer henvisninger til islams grunnkilder som religiøse referanser mens henvisning til helsemyndighetenes råd blir klassifisert som sekulær informasjon. Holte medgir at materialet utfordrer skillelinjene mellom religiøs og sekulær kommunikasjon. Samtidig fastholder han disse skillelinjene når han fremholder at IRN baserer sin videreformidling av helsemyndighetenes råd på religiøse tekster og dermed tillegger religion en høyere autoritet enn helse og politikk. Materialet kan slik være forsøk på å etablere en autoritativ religiøs tolkning både av koronavirussituasjonen og av norske helsemyndigheters råd, på tross av at slike religiøse referanser og tolkninger per definisjon ikke er en del av det offentlige rommet (Holte 2021:62–66). Ved å analysere bruken av disse tekstene utelukkende som forhandlingskort mellom separate sfærer mister man imidlertid av syne tekstenes meningsbærende potensiale for den individuelle leseren. Holte forklarer hadith som «an important source of Islamic law» (2021:58, note 25), men en slik typebetegnelse bidrar ikke til å belyse den funksjonen disse tekstene får i denne sammenhengen. Det er lite i informasjonsmaterialet fra IRN eller MDN som tilsier at de lar disse tekstene inngå i en juridisk diskurs, om enn enkelte av de rådene fra helsemyn-

dighetene som gjengis i denne sammenhengen også kan ha rettslig kraft. Snarere enn å plassere de ulike tekstbitene i et tydelig hierarki, slik Holte gjør, vil jeg, i likhet med Kühle, vektlegge hvordan tekstene inngår i et integrert hele samtidig som de aktiverer den religiøse tradisjonens kriseberedskapsressurser (Kühle 2021:32; 35–36).

En referanse til profeten Muhammad kan blant muslimer ha en autoritativ og autoriserende funksjon og kan virke både appellerende og motiverende. Den kan dessuten fremme tilhørighet til og stolthet over en lang kunnskapstradisjon. Vi har sett at allerede i de tidligste skriftliggjorte rapportene om reiserådsutsagnet dokumenteres det at dette profetiske rådet har vært brukt i ulike situasjoner, og det har skapt grunnlag for ulike argumenter om ulike tematikker. Utsagnet har fungert som et universelt prinsipp som stadig kan omdannes i partikulære, konkrete og kontekstavhengige handlingsstrategier. Denne bruken fremhever også den funksjonen sunnaen har som del av en visdomstradisjon som formidler allmenne sannheter. Den måten IRN og MDN benytter seg av disse tekstene på, løsrevet fra deres tekstuelle og narrative sammenhenger og i relativt frie fortolkninger, skriver seg inn i en slik tradisjon. Jeg vil likevel forstå det tekstarbeidet IRN og MDN utfører som en forpliktet tolkende virksomhet fundert i et forpliktet syn på Muhammad som et paradigmatiske forbilde. Bruken av reiserådsutsagnet kan se ut til å befinne seg et sted mellom det Ingvild Flaskerud har kategorisert som henholdsvis erfaringsbasert og ikke-lærd «theology being contextual» og «contextual theology» hvor skolerte aktører bevisst integrerer den sosiale realiteten som en del av grunnlaget for sin refleksjon (Flaskerud 2018:486). Paraplyorganisasjonene IRN og MDN påberoper seg autoritet i kraft av sin representasjon gjennom medlemsmoskeene, i kraft av den rollen og skoleringen lederne i disse medlemsmoskeene innehar og gjennom å vise til tradisjonens autoritative tekster. Samtidig er ikke reiserådsutsagnene omgitt av noen videre utlegning eller analyse, og de kan betraktes som repeterende *ad hoc*-responser på et akutt problem. Det umiddelbart formålstjenlige i profetens reiserådsutsagn fører imidlertid til at det fungerer gjensidig autoriserende med de øvrige rådene i det aktuelle informasjonsmaterialet.

Reiserådsutsagnet og de andre sitatene fra grunnkildene fungerer organiserende på ulike måter. For det første dreier det seg om hvordan innholdselementene i de sammensatte tekstene ordnes. Mens reiserådsutsagnet tidligere har vært plassert under ulike tematiske overskrifter, får det i IRNs plakat nettopp overskriftens funksjon og sammenfatter innholdet i et generelt prinsipp. Slik blir profetens utsagn del av et meningsbærende hele som vitner om ikke bare de dagsaktuelle livsvilkårene med reiserestriksjoner og karantenebestemmelser, men også om historieoverskridende menneskelige grunnvilkår, med situasjoner menneskeheten har opplevd, og gjennomlevd, før. MDNs bruk av reiserådsutsagnet fremstår på sin side mer løsrevet, samtidig som denne Facebook-posten kommer umiddelbart etter en oppdatering om ny nedstengning i Oslo-regionen (MDN FB 23.01.2021), og det inngår i en rekke oppdateringer om koronavirussituasjonen, så vel som om ulike saker om muslimer i Norge. I dette tilfellet inngår reiserådsutsagnet i en kronologisk organisert helhet som også danner en meningsbærende orden: en fortelling om Norge i dag og om muslimer i Norge i dag.

For det andre dreier den organiserende funksjonen som reiserådsutsagnet får i IRN og MDNs bruk seg om hvordan man kan ordne seg i sine liv, gjennom å anbefale handlingsstrategier og samarbeid. Vekten legges på menneskelig ansvar, mens den mer spesifikt teologiske problemstillingen omkring Guds allmakt ikke aktualiseres i disse tekstutsnittene. Likevel bidrar bruken av disse tekstene også til å skape kontinuitet og tilhørighet og inngi håp. IRN og MDN forvalter her Muhammads arv på måter som kan sies å uttrykke en dynamisk profetologi, et innholds- og kontekstbasert syn på profeten Muhammad og hans sunna. Dette er et syn som, snarere enn å representere et brudd med, gjenspeiler tradisjonens bruk av denne sunnaen i praksisdannende og meningssskappende arbeid som orienteringspunkter å organisere sine liv omkring.

LITTERATUR

40 beretninger – profetskapet ble tilendebrakt. U. sted: Al-Noor Publications, 2017.

- Ali, Kecia 2014. *The Lives of Muḥammad*. Cambridge: Harvard University Press.
- Berg, Einar (overs.) 2000. *Koranen: tilrettelagt i oversettelse*. Oslo: Bokklubben.
- Bjerke, Aksel M. 2011. «Muhammad og norsk folkeskikk». I: *Kirke og Kultur*, vol. 116, s. 147–158.
- Brockopp, Jonathan E. 2010. *The Cambridge Companion to Muḥammad*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, Jonathan A.C. 2009. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford, Oneworld.
- Brown, Jonathan A.C. 2012. «The Rules of *Matn* Criticism: There Are No Rules». I: *Islamic Law and Society*, vol. 19, s. 356–396.
- Brown, Jonathan A.C. 2014. *Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy*. London: Oneworld.
- al-Bukhārī, Muḥammad b. 'Ismā'īl 2009. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, red. Maḥmūd Muḥammad Maḥmūd Ḥasan Naṣṣār. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya.
- Conrad, Lawrence I. 1982. «Tā'ūn and Wabā' Conceptions of Plague and Pestilence in Early Islam». I: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 25, s. 268–307.
- Davidson, Garrett 2020. *Carrying on the Tradition: A Social and Intellectual History of Hadith Transmission across a Thousand Years*. Leiden: Brill.
- Dols, Michael 1974. «Ibn al-Wardī's *Risalah al-Nabā' 'an al-Wabā'*: A Translation of a Major Source for the History of the Black Death in the Middle East». I: *Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History: Studies in Honor of George C. Miles*, red. Dickran K. Kouymjian, s. 443–55. Beirut: American University of Beirut.
- Eggen, Nora S. 2011. «Å forholde seg til historien om Muhammad». I: *Kirke og kultur*, vol. 116, s. 132–146.
- Eggen, Nora S. (overs.) 2012. *En dag sammen med Profeten*. Oslo, DIIF 2012.
- Eggen, Nora S. 2017. «Koranoversettelser i Norge». [Online] *Norsk oversetterleksikon*. URL: <http://oversetterforeningen.no/koranoversettelser>

- i-norge-en-sniktitt-pa-norsk-oversetterleksikon/#more-10422 [Nedlastet 15.05.2021].
- Eggen, Nora S. 2018. «'Profetenes arvinger': Oppfatninger om lærdes autoritet i arabisk-islamsk middelalder.» *Babylon*, [uten vol.], nr. 1, s. 22–33.
- Eggen, Nora S. 2021. «Trust, trusting and trustworthiness in ethical discourse». I: *Journal of Islamic Ethics* vol. 5, s. 1–29.
- Elgvin, Olav 2020. *Between a Rock and a Hard Place: The Islamic Council of Norway and the Challenge of Representing Islam in Europe*. Bergen: University of Bergen, (Upublisert PhD-avhandling).
- Fadel, Mohammad 1995. «Ibn Hajar's Hady al-sārī: A Medieval Interpretation of the Structure of al-Bukhārī's al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ: Introduction and Translation». I: *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 54, s. 161–197.
- Flaskerud, Ingvild 2018. «'Street Theology': Vernacular Theology and Muslim Youth in Norway». I: *Islam and Christian-Muslim Relations* vol. 29, s. 485–507.
- Færevik, Øyvind (overs.) 2009. *al-Nawawis Førti hadither*. Oslo, DIIF.
- Grüber, Christiane og Avinoam Shalem (red.) 2014. *The image of the Prophet between ideal and ideology: A scholarly investigation*. Berlin: de Gruyter.
- Hjärpe, Jan 2011. *Bilden av profeten: Berättelserna om Muhammed och deras funktion förr och nu*. Stockholm: Leopard Förlag.
- Holte, Bjørn Hallstein 2021. «Covid-19 and The Islamic Council of Norway: The Social Role of Religious Organizations». I: *Diaconia*, vol. 11, s. 51–70.
- Ibn al-Ṣalāḥ 1986. *Muqaddima fī 'ulūm al-ḥadīth*, red. Nūr al-Dīn 'Itr. Damaskus: Dār al-fikr.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī udat. *Badhal al-mā'ūn fī faḍl al-tā'ūn*, red. Aḥmad 'Isām 'Abd al-Qādir al-Kātib. Riyadh: Dār al-'āṣima.
- Imron, Ali 2019. «The Millennial Generation, Hadith Memes, and Identity Politics: The New Face of Political Contestation in Contemporary Indonesia». I: *Ulul Albab*, vol. 20, s. 255–283.

- Ishaq, Bushra 2017. *Hvem snakker for oss? Muslimer i dagens Norge – hvem er de og hva mener de?* Oslo: Cappelen Damm.
- Islamsk Råd Norge 2020a. *Coronavirus og samlinger i moskeene*. [Online] URL: <https://www.irn.no/coronavirus-og-samlinger-i-moskeene/> [Nedlastet 15.02.2021].
- Islamsk Råd Norge 2020b. *Veiledning for å håndtere covid-19*. [Online] URL: https://www.irn.no/wp-content/uploads/2020/04/IRN_IMDAD-Ha%CC%8Andbok-COVID-19.pdf [Nedlastet 15.02.2021].
- Islamsk Råd Norge 2020c. *Viktig oppfordring til norske muslimer: Koronavirus (arabisk)*. [Online] URL: <https://www.youtube.com/channel/UClrwVi8zbb3ZL-kOv89aKsg/featured> [Nedlastet 15.02.2021].
- Kühle, Lene 2021. «Danish Muslims during COVID-19: Religion and Pandemics in a Postsecular Society». I: *Tidsskrift for islamforskning*, vol. 14, s. 13–39.
- Lane, E.W. 1984. *Arabic–English Lexicon*. 2 vols. Cambridge: The Islamic Texts Society. (Opprinnelig utgitt 1877).
- Mālik b. Anas 1985. *al-Muwaṭṭaʿ*, red. Muḥammad Fuʿād ʿabd al-Bāqī. 2 bind. Beirut: Dār iḥyāʾ al-turāth al-ʿarabī.
- Mālik b. Anas udat. *al-Mowaṭṭaʿ: Utvalgte deler i oversettelse*. [Online] *Noor92 Publications* URL: http://noor92publications.no/?book_categories=al-mowa%E1%B9%AD%E1%B9%ADa [Nedlastet 15.05.2021].
- Mansoor, Anne Marie Muland (overs.) 1989. *Utvalgte tradisjoner: Ahadith av den hellige profeten Muhammad*. Tilford: Islam international publications.
- Muslim, Abū al-Ḥusayn b. al-Ḥujjāj 2008. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya.
- Muslimsk dialognettverk 2020. *MDN-Toolkit for muslimer*. [Online] URL: https://adobeindd.com/view/publications/1a294513-a08e-482d-af7c-97e32daab55f/2b4d/publication-web-resources/pdf/Infobrosjyre_corona_MDN.pdf [Nedlastet 15.02.2021]
- al-Nawawī, Abū Zakarīya Yaḥyā 1392h. *al-Manāḥij: Sharḥ ṣaḥīḥ Muslim b. al-Ḥujjāj*, 18 bind. Kairo: al-Maṭbūʿa al-miṣriyya bil-Azhar.

- al-Nawawī, Abū Zakarīya Yahyā 1997. *Riyāḍ al-ṣāliḥīn*, red. Shu‘ayb al-Arnu‘ūṭ. Libanon: Al-Resalah.
- al-Nawawi 2008. *De rettvises hager: Muhyi al-Din al-Nawawis samling av overleveringer om profeten Muhammad*, overs. Nora S. Eggen, red. Nora S. Eggen og Sunnev Gran. Oslo, Bokklubben.
- Rana, Mohammad Usman 2016. *Norsk islam: Hvordan elske Norge og Koranen samtidig*. Oslo: Aschehoug.
- Sandberg, Sveinung et al. 2018. *Unge muslimske stemmer: Om tro og ekstremisme*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Scheffler, Axel 2001. *Ordtak verden rundt: Stol på Gud, men bind kamelen din*, overs. Arne Ruste. Oslo: Dreyers forlag.
- Senturk, Recep 2005. *Narrative Social Structure: Anatomy of the Hadith Transmission Network, 610–1505*. Stanford: Stanford University press.
- Shabana, Ayman 2021. «From the Plague to the Coronavirus: Islamic Ethics and Responses to the COVID-19 Pandemic». I: *Journal of Islamic Ethics* vol. 5, s. 1–37.
- Skovgaard-Petersen, Jakob 2020. *Muslimernes Muhammad - og alle andres*. København: Gyldendal.
- Svensson, Jonas 2015. *Människans Muhammed*. Stockholm: Molin og Sorgenfrei.
- al-Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad 1995. *Mu‘jam al-Ṭabarānī al-awsaṭ*, red. Ṭariq b. ‘Awḍ Allāh b. Muḥammad Abū Mu‘ādh og Muḥsin al-Ḥusaynī, 10 bind. Kairo: Dār al-ḥaramayn.
- al-Tirmidhī, Abū ‘Isā Muḥammad udat. *al-Jāmi‘ al-mukhtaṣar min al-sunan ‘an rasūli llāh ṣallā llāhu ‘alayhi wa-sallam wa-ma‘rifatu l-ṣaḥīḥ wal-mu‘lūm wa-mā ‘alayhi l-‘amal*. Riyadh: Bayt al-afkār al-duwaliyya.
- Tolan, John 2019. *Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today*. Princeton: Princeton University Press.
- Uqba, Sana 2020. «Islam’s Prophet Muhammad’s ’Timeless’ Pandemic Advice goes Viral in 2020» [Online] *The New Arab* 20.04.2020. URL: <https://english.alaraby.co.uk/english/indepth/2020/4/20/islams-prop>

het-muhammads-pandemic-advice-goes-viral-in-2020 [Nedlastet 15.05.2021].

Veiledninger fra profeten Muhammad. Oslo: Urtehagen, 2003.

Vogt, Kari 2008. *Islam på norsk: Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Oslo: Cappelen. (Første utgave 2000).

Wymann-Landgraf, Umar F. Abd-Allah 2013. *Mālik and Medina: Islamic Legal Reasoning in the Formative Period*. Leiden: Brill.

Ådna, Gerd Marie 2018. «En rose for Profeten: Religion og transnasjonale artefakter i Stavanger». I: *CHAOS. Religionsvitenskapelig Tidsskrift*, vol. 67, s. 159–184.

NETTSTEDER

<https://www.facebook.com/MuslimskDialog/>

<https://www.facebook.com/iccalna/>

<https://www.irn.no/category/korona/>

<https://mcb.org.uk/resources/coronavirus/>

<https://muslimskdialog.no/corona/>

ABSTRACT

During the coronavirus pandemics 2020 and 2021, the umbrella organizations Islamic Council Norway and Muslim Dialogue Network participated in the dissemination of COVID-19-related information as well as attitude campaigns. The information work included advice based on stories related to the Prophet Muhammad. This article shows how a prophetic travel advice statement quoted in translated form in this material, is part of an ongoing history of interpretation relating to various contexts, and it discusses its function in the 2020–2021 pandemic context. The authority such statements are given, as well as the function they may have, depends on an understanding of Muhammad and the normative import his example (*sunna*) entails, and it will thus both depend on and be an expression of a particular prophetology. The textual work IRN and MDN contribute to with their travel advice statements may be understood to contribute to establishing prac-

tices and creating meaning, manifesting a dynamic prophetology. In addition, the way IRN and MDN use these texts reflects a content- and context-based perception of the Sunna, and thus a tradition for using the Sunna as points of orientation.

Keywords:

Islam, Muslims, Prophetology, Sunna, Hadith, COVID-19, Corona virus pandemics



Teologi og tilpasning

Skillelinjer og konfliktlinjer i norsk organisert islam

AV OLAV ELGVIN

Universitetet i Bergen

Innenfor statsvitenskapen har flere forskere analysert samfunnet som et felt som preges av politiske *skillelinjer* eller *konfliktlinjer*, etter pionerarbeidene til Stein Rokkan. En konfliktlinje er en dimensjon konflikter gjerne krystalliserer seg rundt – slik som arbeiderklasse mot overklasse eller sentrum mot periferi. I forskningen på organisert islam i både Norge og andre europeiske land har man i liten grad utforsket hvilke konfliktlinjer som er de dominerende. Mye tyder på at *organisert islam i Norge* er et felt som preges av både samarbeid og konflikt, men det finnes lite forskning på hvilke konfliktlinjer som dominerer. I denne artikkelen forsøker jeg å identifisere hvilke konfliktlinjer som preger organisert islam i Norge ved å ta utgangspunkt i historien til Islamsk Råd Norge. Ettersom Islamsk Råd Norge (IRN) har vært det viktigste forsøket på å samle de ulike delene av norsk organisert islam under én paraply, er det sannsynlig at konfliktlinjene i IRN også kan brukes som et prisme for å forstå konfliktlinjer i det bredere islamske landskapet.

Nøkkelord: Islamsk Råd Norge, Konflikt, Skillelinjer, Teologi, Generasjon

INTRODUKSJON

I 1993 signerte fem moskeer statuttene til den nystartede organisasjonen Islamsk Råd Norge (IRN). Statuttene listet opp flere mål. Men det første

målet, som det er rimelig å anta ble ansett som spesielt viktig, handlet om «å forene alle muslimer boende i Norge til et islamsk samhold» (Elgvin 2020:380). I praksis viste det seg å være vanskelig å samle muslimene i Norge til et *islamsk samhold*. Det var aldri mer enn halvparten av Norges moskeer som var med i IRN. Gjennom organisasjonens historie var det flere konflikter, der den mest kjente endte med splittelse i 2017. Hva dreide disse konfliktene seg om? Innenfor statsvitenskapen har flere forskere diskutert i hvilken grad politikk og valg kan forstås gjennom politiske *skillelinjer* eller *konfliktlinjer* (Aardal 1994; Bartolini og Mair 2007; Elff 2007; Knutsen og Scarbrough 1995; Rokkan 1967; Westinen 2015). En konfliktlinje er en dimensjon konflikter gjerne krystalliserer seg rundt – slik som arbeiderklasse mot overklasse, eller sentrum mot periferi. I forskningen på organisert islam i både Norge og andre europeiske land har man i liten grad utforsket hvilke konfliktlinjer som er de dominerende. Mye tyder på at *organisert islam i Norge* er et felt som preges av både samarbeid og konflikt, men det finnes lite forskning på hvilke konfliktlinjer som faktisk dominerer.

I denne artikkelen utforsker jeg hvilke konfliktlinjer som har preget historien til Islamsk Råd Norge. Ettersom Islamsk Råd Norge har vært det viktigste forsøket på å samle de ulike delene av norsk organisert islam under én paraply, er det sannsynlig at konfliktlinjene i IRN også kan brukes som et prisme som kan kaste lys over skillelinjer og konfliktlinjer i det bredere islamske landskapet. Samtidig må det brukes varsomhet om man vil trekke bredere slutninger ut fra konflikter i en enkelt organisasjon.¹

HVA ER SKILLELINJER OG KONFLIKTLINJER?

Det statsvitenskapelige fokuset på konfliktlinjer kan i stor grad føres tilbake til pionérbildet til Stein Rokkan og Seymour Lipset sent på 60-

¹ Denne artikkelen har blitt bedre takket være gode tilbakemeldinger underveis i arbeidet. Takk til alle deltakerne på diskusjonsseminaret *DIN* arrangerte om organisert islam i Norge, til redaktørene, og til to anonyme fagfeller. Særlig takk til fagfelle 1, som utfordret meg til å tenke nøyere gjennom hva jeg egentlig mener med konfliktlinje-begrepet, noe som ledet til en grundig gjennomarbeiding av artikkelen, og til fagfelle 2, som utfordret meg til større presisjon tvers gjennom artikkelen.

tallet (Lipset og Rokkan 1967; Rokkan 1967). Med begrepet *cleavages* satte de navn på et mønster som på den tiden var relativt framtreddende i politikken i mange demokratier. Ulike partier representerte tydelig interessene til visse sosiale grupper, på en måte som var stabil over tid. Siden har det vært mye diskusjon om hvorvidt partipolitikken fortsatt bør forstås gjennom begrepet *konfliktlinjer*, eller om andre modeller passer bedre (Bartolini og Mair 2007; Elff 2007; Knutsen og Scarbroogh 1995). Det alternative bildet av politikken er at stemmegivning og partipolitisk engasjement ikke følger tydelige sosiale konflikt- eller skillelinjer, men snarere blir preget av individuelle verdier og overbevisninger.

I denne artikkelen skal jeg ikke diskutere i hvilken grad konfliktlinje-begrepet er fruktbart for å forstå dagens partipolitiske landskap (Aardal 2017). Spørsmålet jeg undersøker er hvorvidt det islamske feltet eller landskapet i Norge er preget av konfliktlinjer. Slik blant annet Bernt Aardal og Stefano Bartolini har påpekt, har begrepet konfliktlinjer ofte blitt brukt på en upresis måte (Aardal 1994; Bartolini 2005). Ifølge Bartolini bør vi gjøre en distinksjon mellom sosiale skillelinjer (*divisions*) og politiske eller sosiale konfliktlinjer (*cleavages*). Mennesker skiller seg fra hverandre langs mange dimensjoner: Menn og kvinner, eldre og unge, rike og fattige, norske og svenske. Det er imidlertid slett ikke alltid at disse skillene fører til konfliktmønstre som vedvarer over tid. Når kan vi snakke om en *konfliktlinje*, snarere enn om sosiale skiller eller enkeltstående konflikter? I den norske litteraturen om *cleavages* har begrepet konfliktlinjer og skillelinjer ofte blitt brukt om hverandre (Aardal 1994; 2017). I denne artikkelen gjør jeg derimot en distinksjon mellom *skillelinjer* og *konfliktlinjer*. Med en skillelinje mener jeg en tydelig sosial distinksjon som kan observeres intersubjektivt, og som blir oppfattet som betydningsfull for det sosiale livet. Mennesker har for eksempel ulik blodtype, men dette blir sjelden oppfattet som en vesentlig skillelinje. Hvilket kjønn man har, eller hvor mye penger man har, er derimot skillelinjer som i større grad preger samfunnet. En konfliktlinje definerer jeg – inspirert av Bernt Aardal (1994) – som en skillelinje med *noe attåt*. Når en skillelinje får et tydelig organisatorisk uttrykk,

og det foregår mobilisering eller interessekamp over tid langs denne skillelinjen, kaller jeg det en konfliktlinje. Hva vet vi fra før om skillelinjer og konfliktlinjer i det organiserte islamske landskapet i Norge og andre europeiske land?

SKILLELINJER OG KONFLIKTER INNENFOR ORGANISERT ISLAM I NORGE OG EUROPA

I den norske forskningen på organisert islam er det særlig Kari Vogt sin klassiske bok om det norske moskelandskapet som har dannet skole (Vogt 2008). Senere har det kommet andre bidrag som også har brukt et organisatorisk blikk (Døving 2012; Elgvin 2007; Holte 2020; Jacobsen 2010; Linge 2013; Mårtensson og Eriksen 2014). Også i våre nordiske naboland er det gjort studier på islamske organisasjoner (Kühle 2012; Sorgenfrei 2018; Vinding 2013).² Av disse bidragene er det primært Vogt som har utforsket konflikter innenfor norsk organisert islam. Hun omtaler flere konflikter i det organiserte islamske landskapet, i de pakistanske moskeene (2008:52 og 68–70), i de tyrkiske moskeene (2008:60), i de arabisk-talende moskeene (2008:74), og i sjia-moskeene (2008:77–78). De konfliktene Vogt beskriver foregår langs to akser: *Teologisk og/eller ideologisk uenighet, og personkonflikter*. Noen konflikter så ut til å følge teologiske eller ideologiske konfliktlinjer. Andre konflikter virket snarere til å handle om personlig status og personlig makt for en del av personene som var involvert.

I internasjonal forskning på konfliktlinjene innenfor det organiserte islamske landskapet har teologi som en kilde til konflikt iblant blitt koblet til «desentraliseringen» innenfor sunni-islam (Pfaff og Gill 2006; Shavit 2016; Warner og Wenner 2006). Andre har pekt på at konflikter også kan dreie seg om relasjonen til hjem- eller opprinnelseslandet (Linge 2016), men også at konflikter i det organiserte islamske landskapet kan handle om *generasjon*, der unge muslimer som vokser opp i Europa tenker på en annen måte enn foreldregenerasjonen som kom fra opprinnelseslandet (Kepel 2013; Schiffauer 2000, 2010).

² Grunnet plasshensyn får jeg ikke gått grundigere inn på innholdet i disse bidragene.

Både i Norge og andre land ser altså teologisk og etnisk/nasjonal/språklig tilhørighet ut til å være vesentlige skillelinjer i det islamske landskapet. Også generasjon har i den eksisterende forskningen blitt pekt ut som en viktig skillelinje. Andre skillelinjer har også blitt beskrevet, selv om de fremstår mindre sentrale. Økonomisk klasse er nok en skillelinje på det islamske feltet, selv om det ikke er mange studier av islamske organisasjoner som har det som utgangspunkt (Parvez 2017). Kjønn har også blitt beskrevet som en skillelinje (Nyhagen 2019). Både kjønn og klasse kan imidlertid se ut til å være mindre definerende for *selv-forståelsen* i det organiserte islamske feltet enn skillelinjer som teologi, etnisitet og generasjon.

ISLAMSK RÅD SOM PRISME

Er det noen av disse skillelinjene som har fått *noe attåt* i den norske konteksten, og blitt konfliktlinjer som strukturerer konflikter over tid? Det er vanskelig å si noe om det organiserte islamske feltet sett under ett, ettersom det ikke finnes systematiske data for alle de ulike islamske organisasjonene som omhandler slike spørsmål. Likevel er det mulig å bruke historien til Islamsk Råd Norge som et prisme til å si noe om det bredere *organiserte islamske feltet*. Dette *feltet* – eller landskapet – har ikke en helt presis avgrensning, i motsetning til kategorier av typen «mennesker som er medlemmer i norske moskeer». Når jeg bruker feltbegrepet tar jeg utgangspunkt i sosiologen Emily Barmans definisjon; «all those actors who are cognizant that they are co-members of a recognized arena of social life» (Barman 2016:264). Min erfaring er at mennesker som på en eller annen måte har en tilknytning til islamske organisasjoner eller moskeer nettopp har en selvforståelse av å tilhøre en egen sosial arena – selv om denne arenaen kan være vag og mangfoldig, og det ikke er definert en gang for alle hvem som er innenfor og utenfor.

Innenfor dette feltet var Islamsk Råd Norge fram til 2017 den eneste paraplyorganisasjonen for moskeer og islamske organisasjoner i Norge. I den grad det finnes potensiale for dannelse av konfliktlinjer i det or-

organiserte islamske feltet, er det sannsynlig at de vil komme til uttrykk når man forsøker å samles og bli enige. Dersom man er veldig uenige, men holder seg hver på sin kant, vil skillelinjer neppe utvikle seg til å bli konfliktlinjer. Om man vil bruke Islamsk Råd Norge som et prisme for å forstå det bredere islamske landskapet i Norge, må man selvfølgelig likevel bruke varsomhet i tolkningen, og foreta sideblikk til annen forskning. Det kan ikke tas for gitt at konfliktlinjene internt i IRN nødvendigvis samsvarer med konfliktlinjene i det bredere islamske feltet. Vi må også vurdere andre datakilder, og vurdere i hvilken grad de indikerer at konflikter eller konfliktlinjer er unike for IRN eller ikke.

Denne artikkelen tar utgangspunkt i min doktorgrad, men har et annet analytisk nedslagsfelt. Jeg har brukt ulike datakilder; arkivmateriale, medieutklipp og sekundærlitteratur, sosiale medier, dybdeintervjuer og samtaler med aktører i det islamske feltet.³ Ut fra disse datakildene forsøker jeg å rekonstruere hvilke konfliktlinjer som har vært mest vesentlige i organisasjonen, og i hvilken grad disse konfliktlinjene kan gjenfinnes i det organiserte islamske landskapet utenfor Islamsk Råd.

KONFLIKTLINJER KNYTTET TIL TEOLOGISK TILHØRIGHET

I IRNs historie har det ved flere anledninger vært konflikter som kan knyttes til teologisk tilhørighet, forstått i vid forstand – der ulike aktører som tilhører ulike moskeer og islamske bevegelser har kommet i konflikt. I landene og områdene som mange muslimer i Norge har bakgrunn fra finnes det noen teologiske skillelinjer som er relativt tydelige: Sunni- og sjia-retningene skiller seg fra hverandre (Behuria 2004; Haddad 2016; Hiro 2019). I Pakistan og India har det også vært dype konflikter mellom deobandi- og barelwi-retningene (Jackson 2013), og i Tyrkia var det lenge dype konflikter mellom det statsorienterte Diyanet-etablisementet og islamistiske eller pietistiske utfordrere som Milli Görüs og Suleymanci-bevegelsen (Bruce 2018). I tillegg har det både i Pakistan og andre land vært konflikter mellom sunni-majoriteten og ahma-

³ For mer utførlig drøfting av metoden og datakildene, se Elgvin (2020:66–86).

diyyaene. Ahmadiyya-muslimene referer til seg selv som muslimer, men blir ikke anerkjent som det av ortodokse sunni-bevegelser og den pakistanske staten (Ispahani 2017). Preget disse konfliktene den norske konteksten også?

IRN ble grunnlagt i oktober 1993. Bakteppet for at organisasjonen ble stiftet var et initiativ fra viktige aktører i Den norske kirke og Mellomkirkelig råd (MKR), som ønsket en representativ muslimsk motpart for å kunne drive religionsdialog. MKR sendte ut et invitasjonsbrev til alle moskeene de fant, og inviterte dem til et møte. Allerede fra starten ble det tydelig at teologiske uenigheter var viktige. Etter at dette brevet var blitt mottatt av moskeene, organiserte flere av moskeene seg på egen hånd og opprettet en tidlig og uformell utgave av IRN som de på det tidspunktet kalte *Islamsk råd*. I denne proto-utgaven av IRN var den pakistanske Barelwi-moskeen Central Jamaat-e Ahl-e Sunnat førende. For Ahl-e Sunnat-moskeen – og sannsynligvis for andre moskeer – var det i den tidlige fasen viktig å ha definisjonsmakt over hvem som skulle regnes som muslimer, og hvem som derfor ikke skulle få være med i et slikt råd (Ashraf 1992; Tveit 1993). Ahl-e Sunnat ønsket å ekskludere både Ahmadiyya-bevegelsen og den mindre kjente Tolu-e-Islam-bevegelsen, som er en bevegelse som avviser gyldigheten til mange hadither. Avvisningen av ahmadiyyaene og Tolu-e-Islam tyder på at de teologiske uenighetene mellom disse bevegelsene og resten av det islamske feltet i Norge var såpass dype at samarbeid ble vanskelig.

Konflikten mellom ahmadiyyaene og resten av det organiserte islamske feltet ser ut til å ha vedvart. I 2018 ble Ahmadiyya-samfunnet for første gang tatt opp i Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn (STL), et år etter at IRN hadde gått ut av organisasjon (Gran 2018). Flere av de jeg intervjuet mente at grunnen til at ahmadiyya ikke hadde gått inn i organisasjonen tidligere var at IRN hadde vært motstandere av å slippe dem inn. I norsk kontekst finnes det lite forskning på ahmadiyya-bevegelsen og dens forhold til det bredere islamske feltet. En masteroppgave fra 2019 tyder imidlertid på at det ofte forekommer konflikter mellom ahmadiyyaer og andre muslimer, selv om bildet ikke er svart-hvitt (Stokkedal 2019). Det indikerer at konfliktlinjen mellom

ahmadiyya og ortodokse sunni-muslimer har gyldighet utover IRN: Det er en skillelinje som har tydelige organisatoriske uttrykk, og det har foregått mobilisering og konflikt langs denne linjen over lengre tid.

Andre teologiske skillelinjer ser imidlertid ikke ut til å ha tatt form av vedvarende konfliktlinjer, på tross av teologisk uenighet. Det gjelder for eksempel forholdet mellom sunni- og sjia-moskeer. I 1989 var det tett samarbeid mellom sunni- og sjia-muslimer i Norge under mobiliseringen mot publiseringen av Salman Rushdies roman sataniske vers (Elgvin 2020:115–21). Dette samarbeidet overlevde imidlertid ikke spesielt lenge. Da IRN ble grunnlagt, var det ingen sjia-menigheter blant de formelle grunnleggerne. I 1997 søkte den største sjia-moskeen om opptak i organisasjonen. Flertallet i organisasjonen aksepterte det, men først etter intens debatt (Vogt 2008:216). Likevel kan det se ut som moskeen ikke følte seg velkommen, eller at det skjedde andre uformelle eksklusjonsmekanismer. Medlemslistene fra tidlig 2000-tall inneholder nemlig ikke en eneste sjia-moské (Islamsk Råd Norge 2001). Ifølge Marius Linge, som har skrevet en artikkel om sunni-sjia-relasjoner i Norge, er det imidlertid få tegn til offentlige disputer mellom sunni- og sjia-moskeer i Norge (Linge 2016:9). Uenigheten ser ut til å ha vært der, men mer som en type gjensidig avstand enn som en åpen konflikt. Det var først på 2010-tallet at sjia-moskeer for alvor ble tatt inn i varmen i IRN, som følge av at daværende generalsekretær Mehtab Afsar ønsket å forene hele det islamske feltet i Norge under IRN-paraplyen (Intervju med Mehtab Afsar, 08.10.2017). Denne organisatoriske tilnærmingen mellom sunni- og sjia-moskeer i Norge skjedde samtidig med at polemikken mellom unge sunni- og sjia-muslimer utenfor moskeene ble intensivert (Linge 2016), noe som også indikerer at konfliktlinjene i IRN ikke ukritisk kan overføres på det islamske feltet utenfor organisasjonen. Likevel ser det altså ikke ut som sunni-sjia-skillelinjen har tatt form av en vedvarende institusjonalisert konfliktlinje i det islamske landskapet i Norge.

Samtidig som sunni-sjia-konflikten ble dempet i IRN på 2010-tallet, var det andre teologiske skillelinjer som fikk form av konfliktlinjer. Det gjelder særlig forholdet mellom barelwi-moskeene og deobandi/post-

islamist-moskeene, som har vært veldig tydelig i Pakistan (Jackson 2013). Den første moskesplittelsen i Norge handlet om at barelwi-muslimer brøt ut av Islamic Cultural Center (ICC), som var knyttet til islamist-bevegelsen Jamaat Islami og den bredere deobandi-bevegelsen. Etter at IRN ble grunnlagt ble organisasjonen de neste 20 årene dominert og holdt oppe av en allianse mellom ICC og den arabisk-dominerte Rabita-moskeen. Disse moskeene deler i stor grad det samme ideologiske utgangspunktet. De har røtter i islamistiske bevegelser, men har i Norge beveget seg i en *post-islamistisk* retning der de legger vekt på dialog og tilpasning til storsamfunnet. Det førte til at de også allierte seg med den bosniske moskeen, som også har lagt vekt på åpenhet og dialog. Denne linjen ble avgjørende for IRN, som la vekt på å finne kompromisser med myndigheter og storsamfunn (Elgvin 2020:165–289). Samtidig er det lite som tyder på at det var dype konflikter mellom barelwi- og deobandi-muslimer i denne perioden. Barelwi-moskeene ser ut til å ha vært fornøyd med å la Rabita og ICC ta seg av kontakten med storsamfunnet via ledelsen av IRN.

Utover på 2000-tallet og 2010-tallet er det imidlertid klare tegn til at barelwi/deobandi-konflikten ble aktivert på nytt. På 2010-tallet kom det nye personer inn i ledelsen av IRN, som i stor grad hadde bakgrunn fra barelwi-moskeer. Det utviklet seg etter hvert en konflikt mellom den gamle ledelsen av organisasjonen, som ønsket å videreføre den gamle dialog-linjen, og den nye ledelsen, som i større grad ville satse på uavhengighet overfor myndighetene og andre organisasjoner (Elgvin 2020:291–350). Slik vi vil se i neste avsnitt, handlet ikke denne konflikten om barelwi/deobandi-problematikk i utgangspunktet. Men etter som de ulike aktørene hadde tilhørighet til ulike moskemiljøer, begynte flere av dem å mobilisere rundt identiteter knyttet til barelwi eller deobandi-tilhørighet. Da jeg gjorde intervjuer med barelwi-aktører i perioden 2017 og 2019, brukte flere av dem «wahhabi» som skjellsord om aktører de knyttet til ICC og Rabita. Aktører fra ICC og Rabita, på sin side, kunne kritisere det de oppfattet som sneversynthet hos personer fra barelwi-moskeene. Det indikerer at skillelinjen da tok form av en konfliktlinje, selv om det ikke hadde vært det tidligere i organisasjonens

historie. Det er imidlertid vanskelig å vite i hvilken grad denne konfliktlinjen preger det organiserte islamske feltet utenfor IRN, gitt at det ikke finnes noen annen forskning på dette i Norge.

Spørsmål som kan knyttes til teologisk tilhørighet utgjør altså ikke én enhetlig konfliktlinje. Snarere dreier det seg her om flere ulike konfliktlinjer – for eksempel ahmadiyya vs ortodokse sunni-muslimer, eller barelwi vs deobandi/post-islamister. Disse konfliktlinjene springer ut av eksisterende og vedvarende skillelinjer innenfor norsk islam. Det kan se ut som om det trengs eksterne omstendigheter for at skillelinjene skal bli til konfliktlinjer, og kanskje særlig hvis disse skillelinjene knyttes til andre typer konflikter.

KONFLIKTLINJER OM Å MØTE PRESS FRA STORSAMFUNNET

Konfliktene knyttet til teologi kan til en viss grad beskrives som *interne*. En annen konfliktlinje har imidlertid langt på vei vært ekstern – i betydningen at den har blitt påtvunget både IRN og andre organisasjoner utenfra. Denne konfliktlinjen handler om hvordan IRN skulle møte kravene om tilpasning som de møtte fra myndigheter, media og storsamfunn generelt. I utgangspunktet var dette en type uenighet der personer innenfor samme organisasjon eller moske gjerne kunne være innbyrdes uenige. Men utover på 2010-tallet ble uenigheten i stadig større grad knyttet til sosiale skillelinjer – og avtegnet seg til slutt i konkurrerende paraplyorganisasjoner.

Helt siden organisasjonen ble grunnlagt har IRN blitt møtt med skepsis og krav om tilpasning fra storsamfunnet. En del av denne skepsisen har nok handlet om islamofobi og fremmedfiendtlighet. I følge den tidligere IRN-lederen Lena Larsen skal for eksempel IRN ha mottatt en jevn strøm av skriftlige drapstrusler på 90-tallet, som de rett og slett samlet opp i en eske på kontoret (Tankesmien Skaperkraft 2021). Samtidig har det også dreid seg om genuine verdikonflikter. Moskeene som har vært organisert gjennom Islamsk Råd Norge har vært preget av verdier og normer som på visse områder skiller seg fra normene som dominerer i store deler av storsamfunnet, en tendens man også kan

gjenfinne i spørreundersøkelser på ulike innvandrergupper i Norge (Friberg 2016; Vrålstad og Wiggen 2017). Særlig gjelder dette spørsmål som har å gjøre med seksualitet og kjønn, som ofte har skapt debatt.

Hvordan skulle IRN møte denne skepsisen? Organisasjonsteoretikere har identifisert ulike måter organisasjoner som står under press gjerne kan reagere (Berkhout 1993, 2013; Kraatz og Block 2008; Oliver 1991; Rosenow-Williams 2012). *Tilpasning*: man forsøker å tilpasse seg krav fra eksterne aktører et stykke på vei. *Protest* eller *motstand*: man forsøker å kjempe mot de eksterne kravene. *Tilbaketrekning*: man forsøker å unngå de eksterne kravene ved å trekke seg unna. Allerede tidlig i IRNs historie kunne man ane tendenser til uenighet rundt dette spørsmålet. På 90-tallet kombinerte IRN *tilpasning* med *motstand*: Man tilpasset seg på noen områder, men gjorde motstand på andre områder. Ifølge Kari Vogt gikk den interne kritikken på denne tiden mest ut på at IRN var blitt «for norske» (Vogt 2008:219), og en moske meldte seg ut fordi de var uenige i linjen IRN slo inn på. En artikkel fra VG i 1995 som skulle gi en oversikt over norske moskéer tydet på at *tilbaketrekning* var en utbredt strategi: Mange moskeer ønsket ikke å snakke med mediene (Schmidt and Hansen 1995). Likevel virker det som om ledelsen i IRN på 90-tallet var relativt omforent om hvilken strategi de skulle bruke overfor storsamfunnet.

På 2010-tallet ble det imidlertid stor uenighet om hvilken kurs IRN skulle slå inn på, og hvilken strategi organisasjonen skulle ta i bruk for å møte skepsis og krav fra samfunnet utenfor. Utover på 2010-tallet gikk organisasjonen i en retning som av utenforstående ble oppfattet som mindre dialogorientert. Dette kursskiftet skapte spenninger både eksternt og internt, og endte med at organisasjonen delte seg i to i 2017. Den utløsende årsaken til kursskiftet var sannsynligvis at det kom nye nøkkelpersoner inn i organisasjonen, som ønsket å forholde seg til samfunnet rundt på en annen måte enn tidligere. Internt i IRN hadde man fram til 2010-tallet etablert en arbeidsmåte som hadde ligget mer eller mindre fast i mange år. På den ene siden var man opptatt av å koordinere islamsk religionsutøvelse i Norge, og å skape samhold blant muslimer, særlig med tanke på å koordinere bønnetidene og høytidskalenderen.

På den andre siden var man opptatt av ekstern dialog, og å bygge broer med vennligsinnede aktører i storsamfunnet. Den nye ledelsen i IRN fra 2011 og utover var ikke mot ekstern dialog i seg selv. Men de la større vekt enn tidligere på å bygge opp det interne fellesskapet blant norske muslimer, samt å bygge opp tjenester av typen halal-sertifisering, og tonet ned betydningen dialogen skulle ha. For å få til dette jobbet de aktivt for å få flere moskeer som medlemmer, og i løpet av få år lyktes de med å fordoble antallet medlemsmoskéer.

Uenigheten handlet i stor grad om hvordan IRN skulle agere i møtet med den mistenkeliggjøringen aktørene i IRN opplevde at de møtte. Tilhengerne av det vi kan kalle *dialoglinjen* mente at IRN i størst grad kunne forsvare IRNs og muslimenes interesser gjennom dialog og ved å inngå langvarige allianser med andre aktører. Tilhengerne av det vi kan kalle *uavhengighetslinjen* mente at det var lettere å forsvare muslimenes interesser dersom muslimer sto sammen, og at IRN måtte ha andre bein å stå på ettersom myndighetene uansett kunne komme til å stanse statsstøtten. Utover på 2010-tallet ble denne uenigheten mer og mer hissig, noe som endte med splittelse, der utbryterne dannet den konkurrerende paraplyorganisasjonen *Muslimsk dialognettverk* (MDN).

Denne konflikten i IRN hadde sine unike særpreg, og ble blant annet preget av enkeltpersonene som var involvert. Uenigheten om strategi og tilpassing overfor storsamfunnet er imidlertid noe som kan gjenfinnes i bredere deler av organiserte islamske landskapet. Antropologen Christine Jacobsen dokumenterte samme tendens i sin rikholdige monografi over islamsk ungdomsaktivisme i Norge på 1990-tallet og 00-tallet. Der noen ønsket å følge Tariq Ramadan ved å legge vekt på brobygger-rollen og en norsk-muslimsk identitet, var det andre som var mer opptatt av å holde storsamfunnet på avstand: «[They] suspected that Muslims would never be fully accepted as a part of Europe unless they were willing to 'give up their identity' and 'become assimilated'» (Jacobsen 2010:127). Jeg har også fått høre om liknende uenigheter i moskeer som ikke har vært tett knyttet til IRN (intervjuer i Bergen og Oslo, mars 2016 og januar 2018). Samtidig må det påpekes at denne konfliktlinjen ikke nødvendigvis overlapper med kategorier aktører i

storsamfunnet ofte er opptatt av – slik som «moderat», «reformistisk» eller «liberal» islam, kontra «fundamentalistisk» eller «radikal». I IRN var det for eksempel såkalt liberale og såkalt konservative personer på begge sider av konflikten.

Gjennom IRNs historie var dette en konfliktlinje som gradvis krystalliserte seg og ble tydeligere. I starten var det en uenighet mellom enkeltpersoner, snarere enn en uenighet mellom sosiale miljøer. Men jo lenger uenigheten om linjevalg vedvarte, jo sterkere ble den koblet til faktiske miljøer som sto mot hverandre – og som etter hvert fikk ulike organisatoriske uttrykk. Den konkurrerende paraplyorganisasjonen som brøt ut av IRN, Muslimske dialognettverk, signaliserte allerede i navnet at de la mer vekt på dialog enn organisasjonen de brøt ut av. Representanter for disse to organisasjonene har ved flere anledninger uttrykt uenighet om tilnærming overfor storsamfunnet og myndighetene i sensitive spørsmål (Gilje 2019). Samtidig har de også vært i stand til å samarbeide om flere spørsmål, for eksempel ramadan- og bønnekalendere. Det ser altså ut til å ha etablert seg en vedvarende konfliktlinje knyttet til spørsmål om tilpasning – men det betyr ikke at samarbeid har blitt umulig mellom aktører på ulike sider av denne konfliktlinjen.

KONFLIKTLINJER KNYTTET TIL GENERASJON

I forskningen på islam i Europa har flere forskere snakket om betydningen av generasjon – der ulike generasjoner har ulike perspektiver på både tolkningen av religionen og samfunnet de er en del av (Kepel 2013; Leiken 2011; Roy 2006; Schiffauer 2000, 2010). Noen studier hevder at muslimsk ungdom som vokser opp i Europa blir mer sekulære og kulturelt åpne enn foreldrene (Friberg 2016), mens andre studier i større grad snakker om *reaktive mønstre* der ungdom reagerer på mistenkeliggjøring med å ta avstand fra normene i majoritetssamfunnet, og/eller kan søke mot konservative tolkninger av islam (Fleischmann, Phalet og Klein 2011). Kan dette det ta form av substansielle konfliktlinjer?

I IRNs historie er det først og fremst på 2010-tallet at generasjon ser ut til å slå ut som en konfliktlinje. Andre generasjons-innvandrere begynte for alvor å komme inn i organisasjonen på 1990-tallet, men dette ser ikke ut til å ha ført til store uenigheter. Tvert imot: Den nye generasjonen fikk for eksempel gjennomslag for å revidere statuttene, der begreper av typen «norsk-muslimsk identitet» erstattet ordlyd om at «muslimer» og «nordmenn» var distinkte grupper (Elgvin 2020:235–44). Sent på 2000-tallet, og i stadig større grad på 2010-tallet, kunne det imidlertid se ut som om generasjonskonflikter i større grad satte sitt preg på IRN. Noen av aktørene i IRN – spesielt aktørene som ønsket å satse på uavhengighet på bekostning av ekstern dialog – fremstilte i intervjuene med meg dette eksplisitt som en generasjonskonflikt. Ifølge dem dreide konflikten seg om at den tidligere ledelsen i IRN i stor grad var innvandrere, mens de selv hadde vokst opp i Norge. Derfor, mente de, hadde den tidligere ledelsen i større grad akseptert å «smile og nikke» (intervju med IRN-aktør, februar 2018). Men det samlede bildet er ikke så entydig. Det var nok flere personer som var født og oppvokst i Norge blant dem som sto for uavhengighetslinjen enn blant dem som sto for dialoglinjen. Likevel fantes det personer med både første- og annengenerasjonsbakgrunn på begge sidene av konflikten. Det dominerende mønsteret i konflikten på 2010-tallet var ikke at det sto to generasjoner mot hverandre, men heller at ulike moskeer og aktører med ulike tanker om tilpasningen til det norske samfunnet sto mot hverandre.

Samtidig utspilte IRN-konflikten seg innenfor et organisert islamsk landskap der det var tydelig at generasjonskonflikter hadde noe å si, og der ulike organisasjoner og miljøer relativt sett hadde en sterkere forankring i ulike generasjoner. Fra sent 2000-tall og utover ble nemlig IRN i stadig større grad kritisert offentlig fra utsiden – og de som sto for denne kritikken var ofte relativt unge muslimer som var født og oppvokst i Norge. Om man skal forenkle bildet noe, kan det se ut som kritikken fra ungdommen kom fra to ulike kanter. Noen unge muslimske miljøer ga uttrykk for at IRN var for konservative og tradisjonelle, og i for liten grad var på linje med normer i det norske samfunnet. Et tidlig

uttrykk for det kom i 2006, da Arbeiderpartiets unge stortingsrepresentant Sara Khan mente at IRN ikke var representative for den vanlige norske muslimer (Geard 2006). Senere ble liknende kritikk ytret av andre unge muslimer med reformistisk orientering, som samfunnsdebattantene Linda Noor, Yousef Assidiq og Faten al-Hussaini – knyttet til organisasjoner som Minotenk eller Just Unity (Decap 2013; Fremstad 2016; TV2 2014). Men IRN ble i enda større grad kritisert av ungdommer med et annet utgangspunkt: At IRN i for stor grad danset etter myndighetenes pipe, og ikke kjempet hardt nok mot islamofobi og diskriminering av muslimer. Slik kritikk ble rettet av grupper av ungdommer i 2006, i 2009, og flere ganger utover på 2010-tallet – der særlig salafistiske ungdomsorganisasjoner sto for kritikken (Fosse 2006; Granbo 2010; Qureshi 2012).

Da IRN utover på 2010-tallet gikk i en mer uavhengig retning der de i større grad konfronterte myndighetene, ser det ut til å ha blitt bifalt av mange muslimske ungdommer, som oppfattet at det endelig var noen som talte deres sak. I intervjuene jeg gjorde med aktører på ulike sider av konflikten kom dette til uttrykk på ulike måter. En av de som var skeptiske til denne linjen sa det for eksempel på denne måten:

«Da konflikten begynte, angrep de oss på Facebook. Hver gang de gjorde de fikk de masse likes! De bare spilte på følelser. Da de ansatte hun med niqab, så fikk de masse støtte fra ungdommen, som tenkte at nå er det endelig noen som gjør noe kult her» (intervju med IRN-aktør, 2018).

Jeg kunne selv observere dette utspille seg, under en livesendt radiodebatt mellom to ulike aktører i IRN (opptak i forfatterens personlige arkiv). Under sendingen var det mange facebook-profiler som så ut til å være unge muslimer som kommenterte og ga likes, og de aller fleste støttet IRNs mer konfronterende linje.

Det er vanskelig å vite hvor representativt dette er. Spørreundersøkelser blant unge muslimer i Norge tyder ikke på noen stor grad av *reaktiv identitet* eller *reaktiv religiøsitet*, når man ser på tallene aggregert (Friberg 2016). Samtidig kan slike gjennomsnittstall dekke over ulike typer sosiale mekanismer som kan gå i ulike retninger. Det sosiale feltet jeg har referert til som *det organiserte islamske landskapet* er antakelig

ikke representativt for den gjennomsnittlige muslimen i gata, som ikke nødvendigvis er spesielt aktiv i islamske organisasjoner eller moskeer (Sandberg 2018). I både sosiale og tradisjonelle medier kan det se ut som nye generasjoner av muslimer har kommet til orde med nye perspektiver på både religion og samfunn. Det forsterket krysspresset på IRN, og bidro antakelig til at konfliktene på 2010-tallet ble ytterligere intensivert.

I annen forskning på islam og i Norge – og i noe av journalistikken som har blitt gjort – kan man i ulik grad skimte betydningen av konfliktlinjer knyttet til generasjon. I Rabita og ICC, for eksempel, ser det i liten grad ut som generasjonsperspektiver har ført til store konflikter internt i moskeene (Synnes 2022). I andre moskeer – slik som pakistanske Ahl e-Sunnat og somaliske Tawfiq – har det til dels vært store interne konflikter, som delvis kan ha handlet om konflikter mellom ulike generasjoner (Sætre 2015; Strand 2020). Det kan derfor se ut som generasjon i dag har blitt en konfliktlinje innenfor i hvert fall deler av det organiserte islamske feltet, der islamske organisasjoner som er dominert av ulike generasjonsperspektiv kan være uenige.

HVORDAN DANNES KONFLIKTLINJENE?

Konfliktlinjene som er skissert ovenfor har noen fellesnevnerer – de ser ut til å krystallisere seg og bli tydelige når flere konflikter krysser hverandre på samme tid, spesielt hvis de også blir koblet til personkonflikter, maktkonflikter eller ressurskonflikter. Det er i tråd med Stefano Bartolinis analyse av konfliktlinjebegrepet. Han hevder at «[Konfliktlinjer] representerer en spesiell kombinasjon av ulike skillelinjer, med en tendens til at de legger seg oppå hverandre og forsterker hverandre» (Bartolini 2005:11, min oversettelse). Under den store konflikten i IRN på 2010-tallet, som endte med at organisasjonen ble delt i to, møttes alle tre konfliktlinjene: Teologiske uenigheter, uenighet om strategi overfor storsamfunnet og eksterne aktører, og ulike generasjonsperspektiv i det organisatoriske omlandet til IRN.

Samtidig ville ikke denne konflikten forløpt på samme måten hvis den ikke også var koblet til personkonflikter, og konflikter om makt og ressurser. De fleste aktørene som var involvert i konflikten mente at det også handlet om personkjemi og ulike personligheter som krasjet med hverandre. I tillegg dreide det seg om vanskelige spørsmål knyttet til makt og ressurser: Skulle generalsekretærens stilling være fast, med den sikkerheten og stabiliteten det ville gi for ham personlig, eller på åremål? Skulle IRN tjene penger på sertifisering av halal – med de interessemotsetningene det kunne føre med seg? I det bredere landskapet innenfor organisert islam i Norge er det tydelig at mange av konfliktene som har funnet sted ikke nødvendigvis har dreid seg om substansielle konfliktlinjer, men snarere om mer prosaiske person- eller ressurskonflikter (Vogt 2008:68–70).

Likevel kan slike person- og ressurskonflikter bidra til å aktivere konfliktlinjer, altså at sosiale skillelinjer begynner å ta form av konfliktlinjer som vedvarer over tid. Når man står under press fra omgivelsene, slik både IRN og andre islamske organisasjoner gjorde på 2000- og 2010-tallet, øker det antakelig også sjansen for at konflikter blir mer intense og langvarige. Konflikten i IRN gjorde at sosiale skillelinjer på det islamske feltet der det tidligere ikke hadde vært så store tegn til konflikt, plutselig ble arenaer for mobilisering og interessekamp. Dårlig personlig kjemi mellom noen av personene som var involvert bidro antakelig til at det utviklet seg en dypere uenighet som vedvarte over tid, og som til slutt avleiret seg som en reell konfliktlinje der ulike miljøer var involvert.

AVSLUTNING:

KONFLIKT OG SAMARBEID PÅ DET ORGANISERTE ISLAMSKES FELTET

Denne artikkelen har brukt IRNs historie som et prisme til å forstå konfliktlinjer i det organiserte islamske landskapet i Norge mer generelt. Som jeg har understreket må vi utøve varsomhet og forsiktighet om man skal trekke linjer fra IRN og utover til det bredere islamske landskapet. Samtidig var IRN lenge det eneste felles prosjektet for muslimer

i Norge. Det er derfor ikke urimelig å anta at eventuelle konfliktlinjer ville utkrystallisere seg nettopp innenfor IRN. I denne artikkelen har jeg derfor sammenholdt utviklingen i IRN med data fra andre studier, for å vurdere i hvilken grad konfliktlinjene som kom til syne i IRN kan ha en bredere gyldighet.

Fokuset i artikkelen har vært på *konfliktlinjer*, ettersom dette er et tema som er underbelyst både i norsk og internasjonal forskning på det organiserte islamske landskapet. Det må likevel understrekes at fortellingen om IRN og om det organiserte islamske landskapet også er en fortelling om samarbeid og dialog. På sent 90-tall og tidlig 00-tall var for eksempel IRN en av de første islamske paraplyorganisasjonene i verden som ble enige om en astronomisk beregningsmodell for fastsettelse av islamske høytider (Elgvin 2020:216–22). Det var først seks år senere at the *The Fiqh Council of North America* valgte å følge samme prinsipp (Masood 2006). Det var ingen liten bedrift, med tanke på at kalender-uenigheten har skapt konflikt mellom ulike aktører i den muslimske verden i mange tiår, noe som fortsatt fører til geopolitiske spenninger (Khoury 2019; Moosa 1998; Vahed og Waetjen 2014; Vogt 2008:187–90). I etterkant av splittelsen av organisasjonen i 2017 kan det også se ut som om det har skjedd en forsoning mellom aktører i IRN og utbrytergruppen Muslimske dialognettverk. Man har blitt enige om å gjenoppta samarbeidet om høytidskalender, og IRN leder et arbeid med å etablere en felles bønnetidskalender som ser ut til å få oppslutning fra de fleste – men ikke alle – moskeene i Norge.

Å identifisere *konfliktlinjer* betyr derfor ikke at man per definisjon snakker om uhåndterlige eller vanskelige konflikter. I norsk politikk, for eksempel, har konfliktlinjene Stein Rokkan snakket om ofte blitt kanalisert inn i brede kompromiss som ulike aktører kan være enige om. Hvorvidt det vil skje på det organiserte islamske landskapet i Norge avhenger både av aktørene på feltet selv, og av hvordan storsamfunn og myndigheter forholder seg til islamske organisasjoner i tiden fremover.

LITTERATUR

- Aardal, Bernt. 1994. «Hva er en politisk skillelinje? en begrepsmessig grenseoppgang». I: *Tidsskrift for samfunnsforskning* 35(2), s. 218–49.
- . 2017. «60 år med valgforskning—hva har vi lært?» I: *Norsk statsvitenskapelig tidsskrift* 33(03–04), s. 292–311.
- Ashraf, Mohammed, til Mellomkirkelig råd, «Kontakt mellom Den norske kirke og muslimske organisasjoner i Norge,» 18. april, 1992, i Oddbjørn Leirviks private arkiv.
- Bangstad, Sindre, and Marius Linge. 2013. «IslamNet—Puritansk Salafisme i Norge». I: *Kirke og kultur* 117(03), s. 254–72.
- Barman, Emily. 2016. «Varieties of Field Theory and the Sociology of the Non-profit Sector». I: *Sociology Compass* 10(6), s. 442–58.
- Bartolini, Stefano. 2005. «La Formations Des Clivage.s» I: *Revue internationale de politique comparée* 12(1), s. 9–34.
- Bartolini, Stefano, og Peter Mair. 2007. *Identity, Competition and Electoral Availability: The Stabilisation of European Electorates 1885-1985*. Colchester: ECPR Press.
- Behuria, Ashok K. 2004. «Sunni–Shia Relations in Pakistan: The Widening Divide». I: *Strategic Analysis* 28(1), s. 157–76.
- Berkhout, Joost. 2013. «Why Interest Organizations Do What They Do: Assessing the Explanatory Potential of ‘Exchange’ Approaches». I: *Interest Groups & Advocacy* 2(2), s. 227–50.
- Bruce, Benjamin. 2018. *Governing Islam Abroad: Turkish and Moroccan Muslims in Western Europe*. Cham: Springer.
- Decap, Alejandro. 2013. «Krever Fordømmelse». I: *Utrop*, 30. Juli 2020. Url: <https://www.utrop.no/nyheter/nytt/24510/>
- Døving, Cora Alexa. 2012. «Pressens mørkemenn/troens tjenere.» posisjon og selvforståelse blant sunni-muslimske imamer». I: *Religiøse ledere. Makt og avmakt i norske trossamfunn*, Cora Alexa Døving and Berit Thorbjørnsrud (red.), s. 26–47. Oslo: Universitetsforlaget.
- Elff, Martin. 2007. «Social Structure and Electoral Behavior in Comparative Perspective: The Decline of Social Cleavages in Western Europe Revisited». I: *Perspectives on Politics* 5(2), s. 277–94.

- Elgvin, Johannes. 2007. «Koranskolens folk: en kvalitativ studie av en tyrkiskdominert islamsk menighet i Oslo». Masteroppgave, Universitetet i Oslo.
- Elgvin, Olav. 2020. «Between a Rock and a Hard Place: The Islamic Council of Norway and the Challenge of Representing Islam in Europe». Ph.d.-avhandling, Universitetet i Bergen.
- Fleischmann, Fenella, Karen Phalet og Olivier Klein. 2011. «Religious Identification and Politicization in the Face of Discrimination: Support for Political Islam and Political Action among the Turkish and Moroccan Second Generation in Europe». I: *British Journal of Social Psychology* 50(4), s. 628–48.
- Fosse, Anders. 2006. «– Respekter våre verdier». *VG*, 11. februar 2006. Url: <https://www.vg.no/i/od54m>
- Fremstad, Mads. 2016. «– Mehtab Afsar er en bølge». ABC Nyheter, 22. juli 2016. Url: <https://www.abcnyheter.no/nyheter/politikk/2016/07/22/195230716/mehtab-afsar-er-en-bolle>
- Friberg, Jon Horgen. 2016. Assimilering på norsk. sosial mobilitet og kulturell tilpasning blant ungdom med innvandrerbakgrunn. *Fafo-rapport*, 2016:43. Url: <https://www.fafo.no/zoo-publikasjoner/fafo-rapporter/item/assimilering-pa-norsk>
- Geard, Kathrine. 2006. «– Islamsk råd representerer ikke oss». *Journalisten*, 3. mars 2006. Url: <https://journalisten.no/islamsk-rad-representerer-ikke-oss/206852>
- Gilje, Caroline Teinum. 2019. «Vil ha muslimske barnevernsinstitusjoner». *Vårt Land*, 4. november 2019. Url: <https://www.vl.no/nyhet/vil-ha-muslimske-barneverns-institusjoner-1.1612514?paywall=true>
- Gran, Even. 2018. «Ahmadiyya- og sunni-muslimere inn i samme dialogorganisasjon». *Fri tanke - nettavis for livssyn og livssynspolitik*, 2. mars 2018. Url: <https://fritanke.no/ahmadiyya-og-sunni-muslimere-inn-i-samme-dialogorganisasjon/19.10747>
- Granbo, Kristin. 2010. «Advarte mot norsk 11. september». *NRK*, 12. februar 2010. Url: <https://www.nrk.no/norge/advarte-mot-norsk-11-september-1.6991394>

- Haddad, Fanar. 2016. «Shia-Centric State-Building and Sunni Rejection in Post 2003 Iraq». I: *Beyond Sunni and Shia: The Roots of Sectarianism in a Changing Middle East*, Frederic Wehrey (red.), chapter 5. Oxford: Oxford University Press.
- Holte, Bjørn H. 2020. «Religion and Integration: Religious Organisations' Communication in a Diverse City District of Oslo, Norway». I: *Journal of Contemporary Religion* 35(3), s. 449–68.
- Hiro, Dilip. 2019. *Cold War in the Islamic World: Saudi Arabia, Iran and the Struggle for Supremacy*. Oxford: Oxford University Press.
- Islamsk Råd Norge. 2001. «Islamsk Råd Norge: Medlemsorganisasjoner». *IRN*. Url: <https://web.archive.org/web/20011129123344/http://www.irn.no/> (lest June 21, 2021).
- Ispahani, Farahnaz. 2017. *Purifying the Land of the Pure: A History of Pakistan's Religious Minorities*. Oxford: Oxford University Press.
- Jackson, William Kesler. 2013. «A Subcontinent's Sunni Schism: The Deobandi-Barelvi Rivalry and the Creation of Modern South Asia». *History – Dissertations*. 102. Url: https://surface.syr.edu/hst_etd/102
- Jacobsen, Christine. 2010. *Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway*. Leiden: Brill.
- Kepel, Gilles. 2013. *Quatre-Vingt-Treize: essai*. Editions Gallimard.
- Khoury, Jack. 2019. «Caught between the Moon, Iran and Saudi Arabia: Muslims Divided over Ramadan's End». *Haaretz*, 7. juni 2019. Url: <https://www.haaretz.com/world-news/.premium-caught-between-iran-saudi-arabia-and-the-moon-muslims-divided-over-ramadan-s-end-1.7330808>
- Knutsen, Oddbjørn, og Elinor Scarbrough. 1995. «Cleavage Politics». I: *The impact of values*, Jan W. Van Deth og Elinor Scarbrough (red.), s. 492–523. Oxford: Oxford University Press.
- Kraatz, Matthew S., og Emily S. Block. 2008. «Organizational Implications of Institutional Pluralism». I: *The Sage handbook of organizational institutionalism*, Royston Greenwood, Christine Oliver, Thomas B. Lawrence, og Renate Meyer (red.), s. 243–75. Thousand Oaks: Sage Publishing.

- Kühle, Lene. 2012. «Mosques and Organizations». I: *Islam in Denmark: The challenge of diversity*, Jørgen S. Nielsen (red.). Lanham: Rowman & Littlefield, s. 81–94.
- Linge, Marius. 2013. «The Islamic Network: A Case Study of How Salafi Da‘wa Emerges, Mobilizes and Transforms in a Norwegian Context». Unpublished MA in International Relations, Department of History, Université Saint-Joseph, Beirut.
- . 2016. «Sunnite-Shiite Polemics in Norway». I: *FLEKS-Scandinavian Journal of Intercultural Theory and Practice* 3(1). <https://doi.org/10.7577/fleks.1684>
- Lipset, Seymour Martin, og Stein Rokkan. 1967. «Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments: An Introduction». I: *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*, Seymour M. Lipset og Stein Rokkan (red.), s. 1–64. New York: Free Press.
- Mårtensson, Ulrika, og Eli-Anne Vonngrove Eriksen. 2014. «Muslim Society Trondheim: A Local History». I: *Tidsskrift for islamforskning* 8(1), s. 162–189.
- Masood, Ehsan. 2006. «Muslim Council Phases in Lunar Calendar». I: *Nature* 443,9. <https://doi.org/10.1038/443008b>
- Moosa, Ebrahim. 1998. «Shaykh Aḥmad Shākīr and the Adoption of a Scientifically-Based Lunar Calendar». I: *Islamic Law and Society* 5(1), s. 57–89.
- Nyhagen, 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* 10(5), s. 321.
- Oliver, Christine. 1991. «Strategic Responses to Institutional Processes». I: *Academy of management review* 16(1), s. 145–79.
- Parvez, Z. Fareen. 2017. *Politicizing Islam: The Islamic Revival in France and India*. Oxford: Oxford University Press.
- Pfaff, Steven, og Anthony J Gill. 2006. «Will a Million Muslims March? Muslim Interest Organizations and Political Integration in Europe». I: *Comparative Political Studies* 39(7), s. 803–28.

- Qureshi, Fahad. 2012. «– Sannheten vil alltid se lyset, selv om natten er mørk». *Islamnet*, 5. Mars 2012. Url: <https://www.islamnet.no/aktuelt/samfunnsdebatten/item/68-sannheten-vil-alltid-se-lyset-selv-om-natten-er-mork>
- Rokkan, Stein. 1967. «Geography, Religion, and Social Class: Cross-cutting Cleavages in Norwegian Politics». I: *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*, Seymour M. Lipset og Stein Rokkan (red.), s. 379–86. New York: Free Press.
- Rosenow-Williams, Kerstin. 2012. *Organizing Muslims and Integrating Islam in Germany: New Developments in the 21st Century*. Leiden: Brill.
- Sætre, Simen. 2015. «Den brysomme imamen». *Morgenbladet*, 26. juni 2015. Url: <https://www.morgenbladet.no/aktuelt/2015/06/26/den-brysomme-imamen/>
- Sandberg, Sveinung, ed. 2018. *Unge muslimske stemmer: om tro og ekstremisme*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Schiffauer, Werner. 2000. *3077 Die Gottesmänner: Türkische Islamisten in Deutschland; Eine Studie Zur Herstellung Religiöser Evidenz*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- . 2010. *Nach Dem Islamismus. Eine Ethnografie Der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schmidt, Nina, and Espen Egil Hansen. 1995. «30 Moskeer for Islam i Oslo». *VG*.
- Shavit, Uriya. 2016. «Ramadan in Iceland: A Tale of Two Mosques». I: *Islam and Christian–Muslim Relations* 27(4), s. 397–417.
- Sorgenfrei, Simon. 2018. *Islam i Sverige: De Första 1300 Åren*. Sverige: Myndigheten för stöd till trossamfund.
- Stokkedal, Christer. 2019. «‘Vår misjon skal være en velsignelse for alle’– en studie av ahmadiyya-bevegelsens misjonsvirksomhet i Norge». Masteroppgave, Universitetet i Oslo.
- Strand, Tormod. 2020. «Kontrollerer moskeens millionverdier på livstid». *NRK*, 22. september 2020. Url: <https://www.nrk.no/norge/kontrollerer-moskeens-millionverdier-pa-livstid-1.15151987>

- Tankesmien Skaperkraft. 2021. Én nasjon, flere religioner – å feire Norge i fellesskap. Litteraturhuset Oslo. *Youtube*, 15. juni 2021. Url: <https://youtu.be/ruD4Y4vFgFo?t=15866>
- TV2. 2014. «Savner klar fordømmelse fra Islamsk Råd Norge». *TV 2*, 20. august 2014. Url: <https://www.tv2.no/a/5923677/>
- Tveit, Olav Fykse. 1993. «Rapport frå møte med muslimske organisasjoner i Noreg 15. desember 1992 i Paulus menighetshus, Oslo».
- Vahed, Goolam, and Thembisa Waetjen. 2014. «Moon Sightings and the Quest for Muslim Solidarities in Twentieth Century Natal». *New Contree* (71).
- Vinding, Niels Valdemar. 2013. *Muslim Positions in the Religio-Organisational Fields of Denmark, Germany and England*. Ph.d.-avhandling, Københavns universitet.
- Vogt, Kari. 2008. *Islam på norsk: moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Oslo: Cappelen Damm.
- Vrålstad, Signe, og Kjersti Stabell Wiggen. 2017. «Levekår blant innvandrere i Norge 2016». *SSB*, 2017: 13. Url: https://www.ssb.no/so-siale-forhold-og-kriminalitet/artikler-og-publikasjoner/_attachment/309211
- Warner, Carolyn M., og Manfred W. Wenner. 2006. «Religion and the Political Organization of Muslims in Europe». I: *Perspectives on Politics* 4(3), s. 457–79.
- Westinen, Jussi. 2015. «Cleavages–Dead and Gone? An Analysis of Cleavage Structure and Party Choice in Contemporary Finland». I: *Scandinavian Political Studies* 38(3), s. 277–300.

ABSTRACT

Several researchers within political science have analyzed society as a field marked by *political cleavages*, following Stein Rokkan's pioneering work. A cleavage is a dimension around which conflicts tend to crystallize – such as working class against upper class or center against periphery. In research on organized Islam in Norway as well as other European countries it has not been common to explore whether there are cleavages which structure

the conflicts in the field. There are indications that organized Islam in Norway is a field which is marked by both conflict and cooperation, but there has not been done much research which looks into whether any cleavages tend to dominate. In this article I attempt to identify the cleavages that structure the Islamic field in Norway, by looking at the history of the Islamic Council of Norway (IRN). Given that the IRN has been the most important attempt to gather the various strands of Norwegian Islam into one organization, it is likely that cleavages in the IRN can also be used as a lens for understanding cleavages in the broader Islamic landscape.

Keywords: The Islamic Council of Norway, Conflict, Cleavages, Theology, Generation



Lederskap og autoritet

Nye posisjoner for kvinner i Fellesskapet Bosnia-Hercegovina Norge

Av Nora Stene

Universitetet i Oslo

Hvordan endres landskapet for kvinners autoritet i trossamfunnet Fellesskapet Bosnia-Hercegovina Norge (FBHN)? Spørsmålet drøftes i lys av et integreringsperspektiv, med vekt på grensemarkeringer mellom minoritet og majoritet. Teksten tar opp hvilken betydning likestillingsidealer, norsk lovgiving og politiske utspill har for FBHN. Drøftingen viser en organisatorisk pyramide. Mannsdominans preger fortsatt det øverste ledernivået. Samtidig ser vi en aktiv promotering av lederroller for kvinner. Artikkelen argumenter for at autoritetslandskapet endres både på grunn av tilknytning til Balkan og særegne forhold i en norsk kontekst. Lederskap og autoritet er mulig for begge kjønn, og dette gir kvinner stadig nye posisjoner innad i trossamfunnet.

Nøkkelord: Fellesskapet Bosnia-Herzegovina Norge, lederskap, autoritet, kjønn, grensemarkering

INNLEDNING

I Norge har både offentlig debatt og ny lovgiving rettet oppmerksomhet mot kvinners posisjon innad i muslimske grupper. Et gjennomgangstema i deler av debatten er en antagelse om at muslimske kvinner først og fremst er undertrykket, og at det er islam som er årsaken til undertrykkelsen (Ishaq 2017). En rapport fra NRK i 2019 underbygger et

bilde av kvinner som marginaliserte og utestengte fra lederroller. Avisoppslag slo fast: «Ingen kvinner i styret i 70 prosent av moskeene» (Vårt Land 2019). NRK hadde undersøkt medlemsmoskeene i Islamsk Råd Norge og funnet at kun åtte prosent av de registrerte styremedlemmene var kvinner. Slike oppslag er med på å styrke argumentene til dem som ønsker inngripende tiltak rettet mot moskeer, som eksempelvis kjønnskvotering til trossamfunnenes styrer.

Hvordan reagerer trossamfunn selv på denne fremstillingen? Kjenner de seg selv igjen i rapporter om manglende kjønnsbalanse og diskriminering? Jeg har tidligere gjort en gjennomgang av situasjonen for fem av de største norske moskeene og gitt et bilde med flere nyanser enn NRKs oppslag (Stene 2020). Min rapport viser at alle moskeene har svært aktive kvinnelige lederskikkelser. Det høyeste antall kvinner i formelle lederposisjoner fant jeg i Det islamske fellesskapet Bosnia-Hercegovina Norge (FBHN). Jeg ønsker derfor å gå nærmere inn på organisasjonsstrukturen i dette trossamfunnet og undersøke hvordan kvinner både får og tar nye lederroller. Ved å kombinere en studie av lederskap og kjønn, ønsker jeg å vise hvordan moskeer kan fungere som minoriteters egne arenaer, hvor det forhandles om hvilke posisjoner henholdsvis kvinner og menn skal ha. Som vi skal se, skjer dette både ved reproduksjon av kjente mønstre og ved tilpasninger til en ny kontekst.

Artikkelen spør hvordan landskapet for kvinners autoritet endres, med FBHN som case-studie. Videre: Hva oppfattes innad i organisasjonen som god ledelse og rett autoritet? Hvilke prosesser innenfra og utenfra påvirker eventuelle endringer? Jeg retter særlig oppmerksomhet mot hvordan offentlig debatt påvirker muslimske miljøer, og mer spesifikt hvordan ideale om integrering påvirker trossamfunn. Bak dette idealet finner vi både norsk religionspluralisme og politisk argumentasjon for å påvirke eller eventuelt overstyre hvordan religiøse grupper organiserer seg selv. Artikkelen tar derfor opp hvilke formelle krav og politiske utspill nye trossamfunn møter i en norsk kontekst, og hvordan trossamfunn svarer med pragmatiske tilpasninger og gradvise endringer. Begrep jeg bruker i analysen er hentet fra fagdebatter om gruppers gren-

semarkering, og artikkelen viser hvordan møtet mellom minoritet og majoritet er preget av ulike typer grenser.

Artikkelen bygger på samtaler med medlemmer av FBHN og lengre intervjuer med 15 lederskikkelser, alle utført høsten 2020. Jeg deltok på organisasjonens to-dagers landsmøte i Stavanger (etter invitasjon) og besøkte den lokale moskeen i Oslo. Intervjuene fant i utgangspunktet sted i forbindelse med rapporten som er nevnt over (Stene 2020). Tema for rapporten var kvinner i drift og ledelse av Muslimske Dialognettverks medlemsmoskeer. I denne artikkelen setter jeg data om FBHN inn i en ny sammenheng.

LEDERSKAP OG AUTORITET

Lederskap forstås her som det å skape samarbeid og dedikasjon mot et felles mål. Lokale ledere sees som representanter for et fellesskap, som tar avgjørelser på vegne av kollektivet. Lederskap er tett knyttet til begrepet autoritet, i det lederskap *gir* autoritet. Autoritet refererer til: «interactions (...) where one person acknowledges the accuracy of a statement made by the other on a specific topic» (Bouzar 2012:281). Anerkjent autoritet kommer med andre ord ikke ved tvang eller skremsler, men ved samtykkende interaksjon. Lederne har muligheter til å lede i det de anerkjennes av sine tilhengere. Sosiologen Max Weber understreket i sin klassiske studie om lederskap at når mennesker underlegger seg en leder uten tvang, og lederens makt begrunnes ved rasjonalitet og/eller hengivenhet, blir makten legitim og kan defineres som autoritet (Weber 1971).

Med moderniteten har flere trossamfunn lagt stadig større vekt på at deres ledere henter legitimitet fra organisasjonsstrukturer. Lederne får det Weber kaller legal autoritet; de blir del av et byråkrati, eksempelvis som medlemmer av styret eller råd. Også lederes kunnskap får stor betydning. I en større, redigert studie om kvinner og lederskap i moskeer bruker Banu og Kalmbach begrepet islamsk autoritet. Begrepet knyttes til kvinner som: «demonstrate that they have some sort of special knowledge about Islam» (2012:7). Med materiale fra svært ulike kontekster

drøfter forfattere hvilke konsekvenser det får når kvinner fremstår som islamske autoriteter. Banu og Kalmbachs funn peker på at kvinner kan få viktige posisjoner innad i moskeer, og at slik autoritet kan bli ekstra synlig i diasporasituasjoner.

Jeg ønsker her å gå videre fra søkelys på islamsk autoritet til det jeg vil kalle muslimsk autoritet: Jeg tar opp kvinner som får autoritet og lederskaps-posisjoner *som muslimer* i en muslimsk organisasjon. De har ikke nødvendigvis religiøs spesialkompetanse, men blir likevel ledere. Organisasjonsstrukturen krever at de har fellesskapets tillitt, men tillitten hviler, som jeg vil vise, på flere elementer enn kunnskap om islam. Jeg tar imidlertid også kort opp rollen som (norsk-bosnisk) *mualima*, det vil si en kvinnelig lærd, som har det Banu og Kalmbach kaller islamsk autoritet.

De muslimske lederskikkelsene jeg studerer har sin legitimitet knyttet til en organisasjon. Deres organisasjon har innordnet seg byråkratiske, juridiske rammer i det norske samfunnet. Koblingen til storsamfunnet gjør at trossamfunnet aktivt må forholde seg til majoritetens idealer. Et av dem er idealet om integrering av minoriteter.

INTEGRERING OG GRENSEMARKERINGER

I samfunnsvitenskapene er begrepet integrering omstridt (se Jensen 2019). Som praksiskategori har begrepet blitt særlig knyttet til diskusjoner om hvordan stater innlemmer nye innvandrergupper, og det er slik jeg bruker det her. Hermansen skriver: «Integrering kan bredt forstås som prosesser som bidrar til at befolkningsgrupper med innvandrerbakgrunn (...) anerkjennes som en legitim del av det nasjonale fellesskapet» (2017:16). Bak ideen om anerkjennelse ligger det et ideal om at medbrakt kultur skal kunne bevares, til beste både for innvandrergruppen og for storsamfunnet. Visse grenser understrekes imidlertid. Nasjonal lovgiving gjelder alle, og minoriteter og majoritet har formelle plikter og rettigheter. Noen krav presiseres. Eksempelvis møter religiøse trossamfunn krav på det vi kan kalle kjønnsfeltet.

I en norsk kontekst er kjønnsfeltet knyttet opp mot idealer om likestilling. Begge (alle) kjønn skal ha like muligheter og eksempelvis kunne bli lederskikkelser. Som det er henvist til innledningsvis, spør imidlertid flere seg om alle trossamfunn oppfyller disse kravene. Også flere studier påpeker at kvinner i moskeer kan få perifere roller og at patriarkalske kjønnsregimer ofte vanskeliggjør kvinners ledermuligheter (Nyhagen 2019; Jensen 2019; Predelli 2008). Der disse studiene ser integrering i lys av begrepet medborgerskap, anvender denne artikkelen et annet analyseverktøy. Den er inspirert av sosialantropologen Barths studier av gruppedynamikk mellom minoritet-majoritet (Barth 1969). Mitt utgangspunkt er at møtepunktet mellom stat og trossamfunn kan omtales som at begge parter trekker opp egne grenser. Grensene markerer det som regnes som betydningsfullt. Fra begge sider skjer det en prosess for å vedlikeholde egne grenser. Staten kan eksempelvis nedfelle absolutte krav i lovverk. Den kan også på ulike vis søke å fremme felles kjerneverdier for alle statens innbyggere. Slike verdier kan være likestilling og et ideal om flere kvinner i lederposisjoner. Trossamfunn kan gå inn i varianter av tilpasning til storsamfunnets forventninger, kombinert med videreføring av egne tradisjoner.

Antropolog Tridafilopoulos har diskutert grensemarkering mellom minoritet og majoritet ved hjelp av en modell utviklet av Zotberg og Woon. Modellen har tre hovedtyper: grense-kryssing (*boundary crossing*), grense-blanding (*boundary blurring*) og grense-endring (*boundary shifting*) (Tridafilopoulos 2019:659ff).⁴ Grense-kryssing viser til tilfeller hvor grenser tres over så ofte at en gruppe mer eller mindre assimileres inn i en annen. Grense-blanding lar grenser bli vage. De tones ned eller kan bli ignorert, fordi det som er av betydning for noen (i én gruppe) er av liten interesse for andre (i andre grupper). Grupperes særegenheter kan opprettholdes og det praktiseres en lev-og-la-leve strategi. Europeiske sikhers bruk av turban, og den generelle aksepten av dette, er et godt eksempel. Grense-blanding er den vanligste måten grupper lever sammen på, nettopp fordi strategien unngår konflikt. Grense-endring flytter grenser. De kan bli utvidet, strammet inn, eller bli satt nytt fokus

⁴ *Blurring* kan bety å gjøre uklart, viske ut eller blande elementer. Jeg bruker ordet grense-blanding her for å peke på uklare og vage grenser.

på. Nye, eksplisitte regler om at trossamfunn må utlyse ikke-religiøst-definerte stillinger for begge kjønn, er et godt eksempel. Et annet er krav om en viss prosent kvinnelig deltagelse i ledersjiktet i trossamfunn. Av de ulike måtene å håndtere grenser på er det grense-endring som oftest blir politisert og frembringer konflikt.

I diskusjonen som følger vil jeg vise eksempler på både grenseblanding og grense-endring. Begrepene er nyttige for å vise hvordan endringer i lederskapsstrukturer handler om minoritetens integrering i majoriteten, og om en pågående politisk debatt om storsamfunnets og trossamfunnets kjerneverdier.

STATENS GRENSEMARKERING: NY LOV OM TROS- OG LIVSSYNSSAMFUNN
Norge hadde fra 1969 en lov om «trudomssamfunn og ymist anna». Loven la ingen spesifikke føringer angående likestilling av kjønnene. Med ny lov om tros- og livssynssamfunn fra 2020 slås det imidlertid fast at trossamfunn hvert år skal rapportere om «tilstand og tiltak når det gjelder kjønnslikestilling (...) og for eventuell forskjellsbehandling når det gjelder adgang til aktiviteter, styrende organer, verv og stillinger» (Lovdata 2020, § 7). Slik understreker loven norske idealer om kjønnslikestilling.

Loven krever ikke en bestemt organisasjonsform. I de fleste moskeer, og slik også i FBHN, er styringsstrukturene nedlagt i interne statutter. Disse gjenspeiler mange av de byråkratiske, juridiske rammene som preger det norske samfunnet, men i FBHN sitt tilfelle er det også snakk om internasjonale rammer, som videreføres i en norsk kontekst. Innenfor den norske religionspluralismen, med dens åpenhet for flere mulige måter å organisere seg på, krever loven likevel at trossamfunn har «en formelt ansvarlig ledelse». Denne ledelsen har både symbolsk og formell makt. Den er bindeledd til staten og kan bli ansikt utad. Dette kan gjøre ledelsen spesielt betydningsfull for resten av menigheten. Lederne får det jeg over har henvist til som legitim autoritet. Det er de som får ansvar for å skape samhold og dedikasjon mot felles målsetninger. Når

kvinner trer inn i disse posisjonene, blir de med på å påvirke hele organisasjonen.

Det siste argumentet har blitt viktig i norsk, politisk debatt. De som argumenterer for at flere kvinner må få plass i trossamfunns ledelse, understreker ofte at likestilling er en norsk kjerneverdi, med feste i de internasjonale menneskerettighetene. De legger vekt på at begge kjønn skal ha lik mulighet til å få lederposisjoner. På vegne av kvinner, eventuelt særlig for den brede kategorien (svake) minoritetskvinner, argumenterer noen også for mer inngripende tiltak, som for eksempel kjønnskvoltering.

Forslag om kjønnskvoltering er et eksempel på det å ville styrke integrasjon ved å intervenere overfor religiøse grupper. En setter krav om at gruppen skal bli mer lik storsamfunnet og innrette seg etter et sett felles normer. Disse normene bygger på et felles verdensbilde, hvor det har verdi at begge kjønn deltar der viktige beslutninger fattes. Partier på Stortinget har foreslått at trossamfunn som mottar statsstøtte må ha (minimum) 40 prosent kvinner i ledelsen. I loven som ble vedtatt ble forslaget ikke tatt til følge. Stortingsproporsjon 130L (2018-18:7.4.4) slår tvert imot fast at kjønnskvoltering vil være et uforholdsmessig inngrep, som kan virke mot sin hensikt, fordi det kan gi *pro forma* styrer eller føre til mindre åpenhet mellom stat og trossamfunn. Departementet ville bruke andre virkemidler og spesifiserte som nevnt rapporteringskrav om kjønnslikestillingstiltak. Både loven slik den nå står og en pågående debatt om kjønnskvoltering er ting FBHN må forholde seg til. Trossamfunnet må samtidig forholde seg til egen bakgrunns historie.

BAKGRUNNSFORTELLING:

FELLESKAPET BOSNIA-HERCEGOVINA PÅ BALKAN

I motsetning til de fleste norske, muslimske trossamfunn har FBHN en lang historie som organisert trossamfunn med registrerte medlemmer. Det nasjonale *Islamska zajednica Bosne i Hercegovine* (FBH) ble stiftet i 1882. Bosnia var da en del av Østerrike-Ungarn (Raudvere 2012). Under ulike herskere bygget FBH gradvis opp en stramt organisert, py-

ramide-formet organisasjon: Imamer sorterer under muftier, som igjen står under stormuftien, *reis-ul-ulama*, i Sarajevo. Legfolket har lokallag, *jamaat*, som ledes av fem eller syv valgte leg-representanter. Den lokale, religiøse veilederen er en imam. En samling lokallaghører inn under et sentralstyre, *majlis*, som ledes av et råd med leg-representanter. Rådet veiledes av en sjefsimam. Det øverste, nasjonale rådet (*riyasat*) har 15 medlemmer og ledes av stormuftien. Organisasjonens nettside går i detalj inn på ansvarsområder for hvert nivå. Det understrekes en demokratisk struktur, avgjørelser tatt ved flertallsbeslutning og at nye representanter skal velges hvert fjerde år (med noen unntak). Temaet kjønn nevnes ikke på nettsiden, men det brukes kun maskuline former når det henvises til ledere, lærere og lignende.⁵ I sin studie av islam i Bosnia omtaler Raudvere FBH som en konservativ organisasjon med få kvinner i lederposisjoner. Med henvisning til en studie av Tahirovic skriver hun: «the number of women in influential positions within the Islamic community [FBH] is negligible» (2012:271). En tidligere studie av tidsskrift fra FBH peker på noe av det samme: Kvinners rolle er først og fremst som mødre og hustruer (Moe 1997). Det må imidlertid legges til at bosniere i diaspora i dag gjerne understreker at nettopp i bosnisk islam har kvinner en sentral rolle, også som ledere, og at dette er en utvikling som har blitt styrket de siste tiårene (egne intervjuer; Fjeldstad 2007).

En særegen posisjon for kvinner kommer opp i både Raudveres og Moes studier, nemlig det å være *bula*. Hennes oppgaver utdypes i Bringas sosialantropologiske studie (Bringa 1995:206-215). En *bula* er høyt respektert for sine religiøse kunnskaper og ekspertise. Hun kan fungere som religionsinstruktør, undervise kvinner og holde prekener. En *bula* har også en rituell lederposisjon. Hun formidler den religiøse tradisjonen via sjangre som poesi og sang, leder bønnesamlinger og er særlig viktig ved sørgeritualer. Etter en kvinnes død fungerer hun som lik-vasker. Begrepet *bula* har imidlertid blitt brukt nedsettende eller kun knyttet til kvinner fra landsbygda (Raudvere 2012:264). Dette kan være en av

⁵ <https://english.islamskazajednica.ba/the-islamic-community/modules-menu/the-structural-organisation-of-the-islamic-community>

årsakene til at en kvinne med islamsk spesialkunnskap i dag oftere omtales som *mualima*.

Raudvere presenterer historien til de lærde, bosniske *mualimat* (pl.) (2012:268ff). I motsetning til en bula, som ikke alltid er formelt utdannet, har en mualima flere års islamsk utdanning. Raudvere fremhever at den store gruppen av mualimat er særegen for Bosnia. Allerede i 1933 begynte det første kullet kvinner på *medrese*-utdanning. Skiftende tider og krig har skapt avbrudd i tilbudet, men de siste 20 årene har stadig flere kvinner fått en islamsk spesialutdanning. Denne gir dem mulighet til å bli religionsinstruktører helt opp til universitetsnivå. For Raudvere er det et viktig poeng å få frem at mens mennenes tilsvarende utdanning kan gi dem imam-stillinger, er færre muligheter åpne for kvinner. Noen fungerer i lokale skoler eller moskeer og fyller mye av den rollen en bula hadde. Noen bruker utdannelsen som et springbrett for sosial mobilitet eller beveger seg over i lokale NGO nettverk, hvor kvinner kan få stor innflytelse, også som religiøse eksperter. Utdanning av mualimat har imidlertid blitt viktig innad i FBH og kan sees på som en av trendene som påvirker organisasjon som helhet. Noen mualimat befinner seg nå i diaspora, og jeg skal komme tilbake til deres rolle i det norske, bosniske fellesskapet FBHN. Det var her jeg utførte mine intervjuer i 2020.

ETABLERING AV ET NYTT TROSSAMFUNN:

FELLESKAPET BOSNIA-HERCEGOVINA NORGE

Krigen på Balkan (1991–1995) førte til store flyktningsstrømmer, og ca. 14.000 bosnere kom til Norge. De ble bosatt over hele landet og fikk midlertidig beskyttelse (Kapic 2017). I motsetning til mange andre innvandrergupper kom bosnierne som hele familier, med like mange kvinner som menn (Henriksen 2007). Flere av dem ønsket å starte et bosnisk, religiøst fellesskap. I 1994 ble trossamfunnet Det islamske fellesskapet Bosnia-Hercegovina Norge formelt stiftet (om tidlig historie, se Vogt 2018; Fjeldstad 2007). I 1996 innvilget norske myndigheter kollektiv beskyttelse og permanent oppholdstillatelse for flyktingene fra Bosnia, og det store flertallet valgte å forbli i landet. I 2020 hadde

FBHN 14 lokallag i Norge og ca. 9300 medlemmer, noe som gjør det til landets største, muslimske trossamfunn (Stene 2020).

Oversikt fra Statistisk Sentralbyrå viser at den bosniske minoriteten skårer høyt på integrering, sammenlignet med andre innvandrergupper. I en artikkel kalles bosniere «integreringsvinnere», fordi et flertall søker høyere utdanning, deltar i arbeidslivet og har sikret seg et godt (nok) inntektsnivå. At begge kjønn deltar er også viktig, i tråd med den norske modellen for et likestilt samfunn (Dzamarija 2016, se også Henriksens oversikt 2007). Ingen av oversiktene trekker frem hvordan religiøs organisering eventuelt spiller med i integreringsprosessen, men jeg vil komme tilbake til dette temaet i konklusjonsdelen.

Innvilgelse av permanent oppholdstillatelse og finansielle tilskudd til trossamfunnet reflekterer hvordan staten aktivt innlemmer den bosnisk-muslimske minoriteten. Juridiske vedtak tydeliggjør med andre ord at grensene for landet «Norge» inkluderer også en bosnisk, religiøs minoritet. Samtidig er ikke grensene skarpe, de er heller generelt vage, i det staten kun i begrenset grad viser interesse for interne forhold i trossamfunnet. Gruppen får, som påpekt tidligere, organisere seg selv, slik den selv finner det best. Frem til ny lov om tros- og livssynssamfunn ble innført fra 2021 ble også tilskudd til trossamfunnet gitt uten føringer angående kjønn. Fra bosnieres side viser deltagelse i utdanningsløp og arbeidsliv at gruppen aktivt søker å bli en integrert del av det samfunnet de har flyttet til. På den annen side vedlikeholder også en del av dem en «grense» om seg selv, i det de oppretter et eget trossamfunn. De ønsker å ha en egen sfære hvor de kan vedlikeholde egne tradisjoner. Dette inkluderer å opprettholde bånd til et opprinnelsesland, og å videreføre de lederstrukturer som deres internasjonale trossamfunn legger opp til. Dette eksempelet på grense-endring (en grense rundt eget trossamfunn) går imidlertid parallelt med grense-blanding: Lokale, bosnisk-norske moskeer blir for mange en del av det gode liv, nettopp i Norge. En søker ikke konflikt utad, men heller samarbeid. Innad gis det, som vi skal se, rom for at både kvinner og menn kan utforme hvordan de nye diasporamoskeene skal fungere.

LEDERSKAPSSTRUKTURER I FELLESSKAPET BOSNIA-HERCEGOVINA NORGE
 Lederskapsstrukturer for FBH på Balkan er presentert over. De tette båndene til opphavsland kommer tydelig frem når vi ser hvordan FBHN er organisert. Bortsett fra fraværet av en mufti, er organisasjonen strukturert på nøyaktig samme måte som på Balkan. Autoritet følger kjente linjer. Det er et fast antall ledere på hvert nivå, et prinsipp om flertallsavgjørelser, demokratiske valg fra nominasjonslister hvert fjerde år og sterk legfolksrepresentasjon i alle styrende organer. De lærde har et imamråd, ledet av en sjefsimam. Noe formelt prinsipp om å fremme kvinners deltagelse finner vi ikke i organisasjonsstrukturen på Balkan og heller ikke i styringsstatuettene fra FBHN. Disse statuettene ble av en av imamene omtalt som «kjønnsnøytrale». Det har imidlertid kommet nye, lokale retningslinjer når det gjelder valg og nomineringen av kvinner (se under). Det er også klart at kvinner *kan* få alle typer lederroller. De kan bli lokallagsledere, sentralstyreleder og forstander. Det er kun den religiøst definerte stillingen imam de er utelukket fra.⁶

Som landsdekkende organisasjon har FBHN en sentral administrasjon. Den består av daglig leder (p.t. sjefsimamen), forstanderen, sentralstyrelederen og en sekretær. FBHN har i tillegg ansatt ni imamer og en mualima (se under). Lokale moskeer har styrer på fem eller syv legrepresentanter, alt etter menighetens størrelse. Den som får flest stemmer blir leder og deltar i sentralstyret. Det nasjonale sentralstyret har 15 medlemmer, inklusiv al-mualima og fem imamer. Styrets leder, nestleder, sekretær og kasserer skal velges fra legfolksrepresentantene. Lokallagslederne og imamene deltar etter et rotasjonsprinsipp, bortsett fra sjefsimamen, som alltid deltar. Sentralstyret har ansvar for forberedende og iverksettende arbeid på nasjonalt nivå og skal gi nasjonale anbefalinger, men hver lokalmoske har stor grad av selvstyre. De nominerer selv nye kandidater til eget styre. På lokalnivå står lokallagsleder formelt over imamen, selv om imamen skal gi råd i religiøse spørsmål. Over sentralstyret står årsmøtet. Her møtes utsendinger fra alle lokalmoskeene. Også her er det bestemte regler for hvem som deltar. Legfolket har minst to tredjedeler av representantene. Dette gir dem en sterk

⁶ I denne artikkelen diskuterer jeg ikke temaet mannlige/kvinnelige imamer, men henviser til en lengre diskusjon hos Bøe 2019.

innflytelse på hva som skjer innad i organisasjonen. Det er for eksempel årsmøtet som stemmer over strategiplaner og diskuterer organisasjonens statuetter. Disse må både være i overensstemmelse med norsk lov og med retningslinjer fra FBH på Balkan. Store endringer, som kvotering av kvinner til ulike råd, ville måtte godkjennes av årsmøtet (for flere detaljer, se Stene 2020).

Organisasjonen FBHN har med andre ord to parallell-linjer for autoritet. En er knyttet til det å bli valgt og få lederverv. Denne er i prinsippet åpen for alle medlemmene. En annen er knyttet til det å ha spesialkompetanse i religiøse spørsmål. Her finner vi de lærde. Den høyeste religiøse autoriteten ligger ved lærestedet i Sarajevo og hos stor-muftien. Fra et tidligere forskningsarbeid: «Hvis det er et spørsmål vi trenger religiøs veiledning i, kontakter vi kontoret vårt i Sarajevo, derfra svarer muftien med råd» (intervju med imam, Døving 2012:34). Når medlemmer har spørsmål av religiøs art, kan de også kontakte sine lokale imamer eller den kvinnelige lærde *mualima* i Norge.

Organisasjonens *mualima* er ansatt i 20 prosent stilling. Hun er tilbudt en høyere prosent, men ønsker, ifølge dem jeg intervjuet, heller å fordele tiden sin mellom FBHN, lokalt dialogarbeid og egen familie. Som religiøs ekspert er hennes oppgaver knyttet til undervisning, særlig av barn og kvinner, men også til ritualer i forbindelse med begravelser av kvinner.⁷ Å få en *mualima* var lenge etterspurt av bosniske kvinner (Fjeldstad 2007:80-83). De kjente rollen fra Bosnia og savnet den i Norge. Da Fjeldstad gjorde sin studie, uttrykte menn hun snakket med at å ansette en *mualima* ikke kunne prioriteres, fordi hennes virker kun ville være rettet mot kvinner. I 2016 vedtok imidlertid årsmøtet at de skulle ansette en *mualima*. Hun hadde da i flere år arbeidet som frivillig i organisasjonen og ble ansett som from og dyktig. I mitt intervju med sjefsimamen uttrykte han at FBHN nå er opptatt av at hennes arbeid skal komme hele fellesskapet til gode. Med andre ord løftet sjefsimamen *al-mualima* ut av en egen kvinnesfære, og understreket overfor meg at de lærde og legfolket har et felles, religiøst rom, som er uavhengig av

⁷ Jeg fikk ikke mulighet til å intervjuve fellesskapets *mualima*. I senere arbeid bør hennes egen fortelling få en sentral plass.

kjønn. I dette rommet kan både kvinner og menn fungere som religiøse veiledere.⁸

ENDRINGER: KVINNER BLIR MED I LEDELSEN

Som vi har sett, er ulike nivå i organisasjonsstrukturen i FBHN i prinsippet åpen for begge kjønn. I den første fasen var det likevel i hovedsak menn som formelt ledet organisasjonen. Noen tall viser gradvise endringer. Like fra starten sto en kvinnelig sekretær sentralt i organisasjonsarbeidet. Hun hadde ansvar for den daglige driften, inklusiv økonomiske og administrative sider ved det å lede en landsdekkende organisasjon. Hennes betydning bør ikke underkjennes. Når det gjelder valgte representanter var representasjonen av kvinner svakere. Jeg fikk opplyst at i 1995 hadde kun ett lokallag én kvinne i styret. Fra 2012 har FBHN ført statistikk over kjønnsfordeling i lokalstyrene, og her kommer interessante tall frem. I 2012 var det kun seks til ti prosent kvinnelige styremedlemmer i fem av de 14 lokallagene. Resten hadde ingen kvinnelige representanter. I 2020 er bildet snudd. Kun ett lokallag har ingen kvinner i styret, og de resterende 13 lokallagene har fra 20-60 prosent kvinnelige styremedlemmer. Av disse er tre også lokallagsledere. Tallene er betraktelig høyere enn i Bosnia, hvor kun to til tre prosent av lokallagsrepresentantene var kvinner per 2018 (personlig meddelelse Christian Moe). På sentralstyrenivå i Norge har kvinnelig representasjon ligget stabilt på ca. 20 prosent. I 2021 er to av 15 medlemmer kvinner, hvorav en er nestleder.

En årsak til gradvis høyere deltagelse av kvinner kan være at FBHN vokste frem i diaspora. Nye menigheter trengte noen som kunne organisere aktiviteter og drive sosial og kulturell virksomhet. Kvinner jeg intervjuet fortalte at de fra begynnelsen av var særlig engasjert i arbeid for barn og i bosnisk språkundervisning, men også i generell administrasjon av moskeene. Mange var opptatte av å understreke at de ikke fulgte «gammeldagse kjønnsroller», selv om: «Det er nok litt flere kvinner som kan pynte til fest, og litt flere menn som er flinke til å reparere

⁸ En større studie vil kunne vise i hvilken grad dette er idealer og/eller endringer i ferd med å skje.

ting». Det er mulig at kvinners uformelle lederansvar i stor grad har blitt usynliggjort, fordi både omgivelser, og kanskje også medlemmer i FBHN selv, har fokusert på formelle lederroller. Videre studier bør ta opp forholdet mellom formelle og uformelle lederroller, og løfte frem hvordan aktivt lederskap også finnes i det uformelle. I et videre perspektiv kan slike studier utvide vårt bilde av kvinners betydning for organisert, religiøst liv.⁹

I en tidlig fase var kvinner altså først og fremst aktive som frivillige i drift av lokale moskeer, og det var ikke vanlig at kvinner ble formelle ledere. Fra en kvinne: «Moskeen var særlig for menn. Slik har det alltid vært. Først de siste årene har det endret seg». Fra en mann: «Kvinner ville ikke ta på seg ansvar. Vi måtte jobbe for å få dem med». Alle var imidlertid enige om at en endring hadde skjedd, og la tidspunktet for dette til «de siste 10-15 årene».

Fra tusenårsskiftet ble flere kvinner nominert og valgt som ledere. Kvinner fortalte at de hadde blitt oppfordret av sin lokale imam og andre medlemmer til å stille som kandidater. Om dagens situasjon fortalte kvinnelige ledere at det er en selvfølge for dem at de kan ha lederroller. Noen trakk en parallell til arbeidslivet: Deres erfaringer fra arbeidslivet er nyttige når de nå har lederverv i FBHN. Høyere utdanning ble også fremhevet. De som tar på seg lederverv er ofte også de som har flere års utdanning. Noen pekte på rollemodeller innad. De var kjent med andre kvinner som deltok, og fant det derfor naturlig å bli med selv. Disse kvinnene fortalte om sitt lederarbeid med selvtillit. De var blitt valgt og opplever at de mestrer oppgavene som følger med valget.

Noen modifikasjoner må likevel tas med. Flere påpekte at det kan være lettere å få menn til å stille som kandidater, enn kvinner. Kvinner må oftere overtales. En årsak til dette, påpekt av både kvinner og menn, var at kvinner har «mange oppgaver». De er ofte i full jobb og flere er gift og har barn. De skal med andre ord håndtere flere ideal: være gode arbeidstagere, gode ektefeller og gode mødre, - samtidig. Dette kan få enkelte til å vegre seg for å ta på seg ytterligere arbeidskrevende verv. At kvinner trekker seg, med henvisning til eget familieliv, ble omtalt

⁹ Denne studien er ikke et eksempel på studie av uformelt lederskap, men den peker på nødvendigheten av å utforskere tematikken videre.

som en naturlig ting. Det synes å være en gjengs oppfatning at FBHN er viktig, men å fylle roller i eget familieliv er også viktig, kanskje særlig for kvinner. Fra noen menn kom det i tillegg forklaringer som at enkelte kvinner ikke *vil* lede. Etter deres oppfatning kan kvinner være usikre i lederroller, eller mangle erfaring med moskearbeid. En lokalagsleder fortalte om en kvinne som var valgt til lokalstyret, og som egentlig skulle være leder fordi hun hadde fått flest stemmer. Hun hadde overtalt ham til å overta ledervervet. Selv ville hun være nestleder. Hennes begrunnelse var at hun hadde liten tid. I tillegg opplevde hun at hun ikke passet som ansikt utad, fordi hun ikke anså seg selv som religiøst praktiserende på den måten en leder burde være. Eksempelet understreker et mønster jeg hørte om ved flere anledninger: Kvinner så på det å ha verv både som svært tidkrevende og knyttet til det å bli ekstra synlig. En del av dem vek derfor tilbake fra de øverste posisjonene i hierarkiet. Til sammen gir de faktorene jeg har nevnt et noe lavere antall kvinner i lederroller, enn det organisasjonen offisielt ønsker.

Rekruttering av kvinner til lederroller står nemlig sentralt for FBHN som organisasjon. Sjefsimamen svarte slik på mine spørsmål om likestilling innad: «Dette tar tid, men vi er opptatt av å sende ut viktige signal. Vi må arbeide for å styrke kvinner i ledelsen». Rent konkret publiserer sentralstyret retningslinjer når det er valg, med oppfordringer til kvinner om å la seg nominere. De har også bedt lokallag om å sette kvinnenavn øverst på (den ikke-prioriterte) valglisten for å få flere til å stemme på kvinner. Målsetningen om høyere prosent kvinnedeltagelse er klar, men sjefsimamen understreket at kvinner selv må ønske å være med, for at dette skal fungere. Fra kvinners side fortalte flere at de i løpet av de senere årene har blitt kjent med hverandre, og at flere nå velger å stemme på andre kvinner, nettopp for å få flere kvinner med i ledelsen. Som en sa: «Vi er gode på dette med å lede. Spør du en kvinne, vet du ting blir gjort. Med menn kan du ikke være helt sikker». Med andre ord: Roller åpner seg for kvinner fordi de er solidariske med hverandre.

Ifølge dem jeg snakket med skjer rekruttering også via et generasjonsskifte. De eldste var ikke vant med kvinnelige ledere og hadde ver-

ken nominert eller stemt på dem de første årene. Nå har dette endret seg. For de yngre er det en selvfølge at kvinner kan være med, og mange regner med at denne prosessen vil virke selvforsterkende i fremtiden. Alle synes derfor å forvente at ledervervene vil fordele seg jevnere mellom kvinner og menn, når en ny generasjon gradvis overtar.

Rekruttering til lederverv er et møtepunkt med storsamfunnets forventning, eventuelt også krav, om likere representasjon av kvinner og menn i trossamfunnsstyrer. Forventningen, eller kravet, knyttes til en likestillingsagenda. Som nevnt møter FBHN dette helt konkret ved politiske utspill om at det må være minimum 40 prosent kvinner i (sentral)styret. Her stiller imidlertid organisasjonen seg avvisende. Den ønsker ikke kjønnskotering. På mitt spørsmål om temaet svarte sjefs-imamen at det var best å la kjønnsbalanse endre seg over tid. Tidligere sitat viser at han samtidig er opptatt av signaleffekten ved flere kvinner i ledelsen. Han arbeider derfor systematisk for dette, men vil ta tiden til hjelp. Noen av kvinnene jeg intervjuet var uenige i hans strategi. De ville gjerne arbeide sammen med flere kvinner allerede nå, og de så kvotering som en mulig vei å gå. Et flertall av dem jeg snakket med, støttet imidlertid organisasjonens linje. De la også vekt på at FBHN har frie, demokratiske valg, hvor alle kan bli nominert og valgt.

Kvinnens inntreden i stadig flere lederroller i FBHN kan tolkes som grense-blanding mellom minoritet og majoritet: Kvinner deltar nå i trossamfunnets ledersjikt, på samme måte som de deltar i flere andre sektorer av storsamfunnet. Minoriteten ligner med andre ord mer og mer på majoriteten. Selv om det per 2021 fremdeles er flere menn enn kvinner i formelle lederverv, henviste alle jeg intervjuet til idealer om at kvinner skal delta på linje med menn. Denne kjerneverdien, som er sentral i det norske samfunnet, blir omtalt som en kjerneverdi også av og for det religiøse fellesskapet. Det kan ligge flere årsaker bak dette. En er storsamfunnets, inklusiv medias, kritiske blikk på kvinners plass i trossamfunn, kanskje særlig rettet mot muslimske trossamfunn. Dette blikket gjør at det for mange i FBHN blir viktig å understreke at organisasjonen er helt på linje med idealer i det norske samfunnet. En like viktig årsak kan være arven fra Balkan: FBHN har røtter i Bosnia-Her-

cegovina og det gamle Jugoslavia. Bosniere kommer fra et samfunn hvor likestillingstanken sto sterkt, noe som ga tradisjon for kvinner i arbeidslivet og i ulike typer lederstillinger (Dzamarija 2016). Dette kan ha gjort at FBHN lettere åpnet for kvinner i lederroller.

Samtidig vil jeg understreke en grense-endring. Som nevnt må FBHN forholde seg til nye forslag om strengere regler for hvordan trossamfunn kan organisere seg selv. Politikere foreslår nye grenser ved kun å ville gi økonomisk støtte til dem som faller inn under deres modell for likestillingsarbeid. Her trekker imidlertid også FBHN en tydeligere grense om seg selv. For dem som nå leder FBHN er det svært viktig å videreføre organisasjonsstrukturen de har med seg fra hjemlandet, og som trossamfunn ønsker de ikke statlig innblanding knyttet til valgprosedyrer og eventuell kjønnsbalanse i ledelsen. Når deler av storsamfunnet presser på og vil trekke grenser opp på ny, svarer trossamfunnet med å understreke egne grenser. Også disse grensene representerer en kjerneverdi for FBHN, og forhandlinger om egen kjønnspraksis relateres derfor også til dem.

HVA ER GOD LEDELSE OG RETT AUTORITET?

Gjennomgangen over har vist at FBHN har en klar organisasjonsstruktur. Det som innad regnes som god ledelse har feste i denne organisasjonsstrukturen. Prinsippene i den er først og fremst knyttet til representasjon av *både* lærde og legfolk. Begge grupper anerkjennes som representanter for fellesskapet. Kjønn er ikke nevnt i styringsstatuttene, men de nevnte retningslinjene hvor kvinner oppfordres til å stille som representanter, viser en tydelig promotering av kvinner. Blant dem jeg intervjuet ble dette imidlertid ikke holdt frem som noe nytt eller særegent for Norge. Det ble heller understreket at det finnes kvinnelige ledere også i Bosnia. Her viser likevel annen forskning at antallet er relativt lavt. I en diasporakontekst er, som jeg har vist, forventningene til kvinnelig deltagelse høyere, og her har også flere kvinner trådd inn på ledelsesarenaen. God ledelse blir på dette viset derfor nå av mange også knyttet til representativitet på kjønnsfeltet.

Ved å bli ledere i FBHN får kvinner det Weber kaller legitim, legal autoritet. Vi har sett at dette skjer på to nivåer. Den kvinnelige lærde får religiøs, islamsk autoritet i kraft av sin utdanning og antatte fromhet (se Banu og Kalmbachs begrep), og de valgte legfolksrepresentantene får byråkratisk, muslimsk autoritet i kraft av å være valgt til et verv i et muslimsk trossamfunn. Med dette vervet følger det også en viss grad av sosial status og prestisje. Andre i lokalmoskeen stoler på dem og har vist dette ved å stemme på dem. I innledningsseksjonen om autoritetsbegrepet understreket jeg at for å fungere må autoritet anerkjennes av andre, og at ved anerkjennelse styrkes autoritet. Det er denne prosessen som skjer i de regelmessige valgene i FBHN: Noen utpekes og blir styremedlemmer, kanskje også sentralstyremedlemmer. Deres autoritet ansees av de andre i organisasjonen som rett og god, fordi den er blitt tildelt etter et hevdvunnet prinsipp. Prinsippet gjør de valgte kvinnenes autoritet synlig, både for dem selv og for mannlige trossamfunnsmedlemmer. Mens *al-mualimas* autoritet i stor grad er basert på hennes islam-kunnskaper, synes styremedlemmenes autoritet først og fremst å være basert på at andre har tillitt til dem. FBHNs medlemmer har tillitt til at de kan organisere moskelivet på en god måte, ha ansvar for økonomiske ressurser og ta rette avgjørelser på vegne av fellesskapet. Tillitten de får baserer seg med andre ord på deres egenskaper som enkeltindivider, og på deres ressurser i forhold til det å kunne organisere og lede en moske. De blir muslimske autoriteter som er med å sette dagsorden innad i FBHN. Med tilhørighet til FBHN kan de også bli bindeledd mellom flere sfærer, via eksempelvis dialogarbeid. Som ansikt ut mot det norske storsamfunnet blir de valgte kvinnene også synlige muslimske representanter i en norsk offentlighet.

ET LANDSKAP MED MENN – OG TYDELIGERE KVINNER

Denne artikkelen har løftet frem særtrekk ved kvinners plass i FBHN. Deres plass må imidlertid også sees i lys av menns plass i lederskapet. Her viser mine funn at pr. 2021 har lokallag av FBHN har 40-80 prosent mannlige ledere. FBHN har ansatt en kvinnelig lærd, men også ni mann-

lige lærde (imamer). Sjefsimamen, som er trossamfunnets øverste leder, er også mann. Med andre ord: Det øverste ledersjiktet er i stor grad dominert av menn. En annen måte å si dette på er at kjente, patriarkalske mønstre reproducerer seg selv. Lignende mønstre knyttet til andre moskeer er særlig påpekt i Nyhagens studier. Som Nyhagen påpeker er det også mulig å se kvinnenens inntreden i nye lederroller som nettopp noe *mennene* har åpnet for (2019:321).

For mange medlemmer i FHBN ser bildet imidlertid annerledes ut. De er opptatte av de endringene som har skjedd nettopp på kjønnsfeltet. Speilbildet av 40–80 prosent menn i ledelsen er 20–60 prosent kvinner i ledelsen. Lederskapet er ikke lenger avgrenset til menn: Flere kvinner har gradvis tatt på seg lederskapsfunksjoner. Dette har endret landskapet for kvinners potensielle autoritet. Norsk-bosniske moskeer har dermed blitt et sted der flere kvinner kan få respekt for sine lederegenskaper, fordi andre medlemmer har tillitt til dem.

Artikkelen argumenterer for at endringene i kvinners handlingsrom skjer parallelt med en integreringsprosess inn i det norske majoritets-samfunnet, og at denne prosessen også fremmes nettopp ved religiøs organisering. Noe av aktiviteten i en organisasjon som FBHN inkluderer det å tilpasse seg et storsamfunn, også på kjønnsfeltet. Tilpasningene fremskyndes fordi kvinner i FBHN selv bifaller dem, men også fordi storsamfunnet er opptatt av kjønn og av kvinners posisjon i moskeer. Organisasjonens svar på storsamfunnets krav har vært aktiv rekruttering av kvinner til lederverv og en understreking innenfra om at lik deltagelse og kjønnsbalanse på ledernivå også er en kjerneverdi for det norsk-bosniske trossamfunnet. Indre utvikling, likestillingsidealer og politiske utspill blir dermed del av det som påvirker trossamfunnet. Integrering skjer i et spenningsfelt hvor disse elementene medvirker, og trossamfunnet blir en medaktør til at integreringen skjer. FBHNs respons pr. 2021 er tilpasninger, men også, som vist, vedlikehold av egne grenser.

Hva har påvirket endringene når det gjelder kvinners posisjon i FBHN? Artikkelen argumenterer for at endringene må sees i lys av både en arv fra Balkan og av norske forhold. En stram organisasjonsstruktur er videreført fra Bosnia-Hercegovina til en diaspora. Denne strukturen

har gitt roller som i stor grad har vært fylt av menn, men selve systemet har også vært åpent for at begge kjønn kan fylle ulike roller, når forholdene ligger til rette for det. Religiøse organisasjoner er kontekstuelle og stadig i endring, og en diasporasituasjon er på flere måter en radikalt ny kontekst. I Norge har, som jeg har vist, kvinner gradvis blitt med i organisasjonens formelle lederskap. Dette har gitt flere av dem tydeligere autoritet og stadig nye posisjoner innad i Det islamske fellesskapet Bosnia-Hercegovina Norge.

LITTERATUR

- Banu, Masoda og Hilary Kalmbach (red.) 2012. *Women, Leadership, and Mosques. Changes in Contemporary Islamic Authority*. Leide: Brill.
- Barth, Fredrik 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Cultural Difference*. Boston: Little and Brown.
- Bouzar, Petra 2012. ««She is always present»: Female Leadership and Informal Authority». I: Banu, Masoda og Hilary Kalmbach (red.), *Women, Leadership, and Mosques*. Leiden: Brill.
- Bringa, Tone 1995. *Being Muslim the Bosnian Way*. Princeton: Princeton University Press.
- Bøe, Marianne Hafnor 2019. *Feminisme i islam*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Dzamarija, Minja 2016. *Bosniere- integreringsvinnerne?* Statistisk sentralbyrå, Oslo-Kongsvinger.
- Døving, Cora Alexa 2012. «'Pressen mørkemenn/troens tjenere' – posisjon og selvforståelse blant sunni-muslimske imamer». I: Døving, Cora Alexa og Berit Thorbjørnsrud (red.), *Religiøse ledere. Makt og avmakt i norske trossamfunn*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Fjeldstad, Anne 2007. «Religion og migrasjon. Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge». Masteroppgave i religionshistorie, Universitetet i Oslo.
- Henriksen, Kristin 2007. *Fakta om 18 innvandregrupper i Norge*. Statistisk sentralbyrå rapport 29, Oslo-Kongsvinger.

- Hermansen, Are Skeie 2017. «Et egalitært og velferdsstatlig integreringsparadoks». I: *Norsk sosiologisk tidsskrift*, vol.1, s. 15–34.
- Ishaq, Bushra 2017. *Hvem snakker for oss. Muslimer i dagens Norge – hvem er de og hva mener de?* Oslo: Cappelen Damm.
- Islamic community in Bosnia and Hercegovina 2021. The structural organization of the Islamic community. Url: <https://english.islamskazajednica.ba/the-islamic-community/modules-menu/the-structural-organisation-of-the-islamic-community> [Nedlastet 02.05.2021]
- Jensen, Pernille 2019. Om moskeer og medborgerskap. Moskeers rolle for aktivt medborgerskap som oplevet af muslimske kvinder i Danmark. I: *Tidsskrift for islamforskning*, 13(2), s. 9–37.
- Kapic, Pasha 2017. «Bosnisk diaspora i Norge. Religiøsitet og nasjonal identitet blant bosniere i Oslo». Masteroppgave i religionshistorie, Universitetet i Oslo.
- Lovdata 2020. Lov om tros- og livssynssamfunn (trosamfunnsloven). <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2020-04-24-31>
- Moe, Christian 1997. «Debatten i det bosniske, islamske trossamfunnet 1985–1991». Hovedfagsoppgave i religionshistorie, Universitetet i Oslo.
- Nyhagen, 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* 10, 321, s. 1–15.
- Raudvere, Catharina 2012. «Textual and Ritual Command: Muslim Women as Keepers and Transmitters of Interpretive Domains in Contemporary Bosnia and Herzegovina». I: Banu, Masoda og Hilary Kalmbach (red.) 2012. *Women, Leadership, and Mosques*, s. 259–278. Leiden: Brill.
- Predelli, Line Nyhagen 2008. «Religion, Citizenship and Participation. A Case Study of Immigrant Muslim Women in Norwegian Mosques». I: *European Journal of Women’s Studies*, 15(3), s. 241–260.
- Barne- og familiedepartementet. «Forslag om lov til tros- og livssynssamfunn» Stortingsprop. 130L 2018-2019. Oslo: Barne- og familie-

- departementet, 2018–2019. Url: <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/prop.-130-l-20182019/id2660940/?ch=5>
- Triadafilopoulos, Triadafilos 2019. «Religious groups, liberal-democratic states and competitive boundary making». I: *Ethnicities*, vol. 19(4), s. 654– 673.
- Vogt, Kari 2018. *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Oslo: Cappelen Damm.
- Vårt Land 2019. Ingen kvinner i styret i 70 prosent av moskeene. *Vårt Land*, 28.mai 2019. Url: <https://www.vl.no/nyheter/2019/05/28/ingen-kvinner-i-styret-i-70-prosent-av-moskeene/>
- Weber, Max 1971. *Makt og byråkrati*. Oslo: Gyldendal.

ABSTRACT

What shapes female authority within the Community of Bosnia-Hercegovina Norway (FBHN)? The discussion uses an integration perspective, highlighting boundary maintenance. A central question is how the organization of a religious community takes place alongside the members' integration into the majority culture. The text addresses the impact on FBHN of Norwegian legislation and political gender equality initiatives. The discussion shows an organizational pyramid. Male dominance still characterizes the formal leadership, but we also see an active promotion of board positions for women and the employment of a female religious expert. The article argues that the landscape of authority changes both due to links to the Balkans and conditions in the Norwegian context. Leadership and authority are possible for both sexes, and this gives women new positions within the religious community.

Key words:

Community Bosnia-Hercegovina Norway, Leadership, Authority, Gender, Boundary maintenance



Muslimske kvinners tilgang til islamsk kunnskap og autoritet i Trondheim

Av Eli-Anne Vongraven Eriksen

NTNU

Historisk sett har muslimske kvinner hatt svært begrenset tilgang til institusjonell islamsk kunnskap og institusjonelle autoritetsposisjoner. Men hvordan arter denne situasjonen seg for kunnskapssøkende muslimske kvinner i Norge i dag? I denne artikkelen ønsker jeg å kaste lys over denne problematikken ved å undersøke hvilken tilgang muslimske kvinner har til institusjonell islamsk kunnskap i Trondheim. Gjennom å anvende Pierre Bourdieus analytiske kategorier «felt» og «kapital» tilbyr denne artikkelen et lokalt, empirisk perspektiv på hvilken tilgang muslimske kvinner har til islamske utdanningsaktiviteter, kilder og autoriteter innenfor tre moskeer i Trondheim, og hvilke former for kapital de kan frembringe gjennom sin tilknytning til de ulike moskeene. Artikkelen ser også nærmere på hvorfor kvinnene ønsker kunnskap om islam, og hva de søker kunnskap om. Videre beskriver den hvordan kvinnenes institusjonelle tilknytning kan påvirke deres forhold til islamsk autoritet, med andre ord, hvordan de respektive moskeenes profil og «kapital» kan påvirke hvilke kilder og autoriteter kvinnene velger å søke islamsk kunnskap fra.

Nøkkelord: Muslimske kvinner, Trondheim, islamsk kunnskap, islamsk autoritet.

INNLEDNING

Tradisjonelle islamske kunnskapsinstitusjoner og akademiske stillinger har historisk sett vært reservert for menn. Dette betyr at opp igjennom historien har muslimske kvinner hatt mindre tilgang til *institusjonell* islamsk kunnskap og *institusjonelle* autoritetsposisjoner enn det muslimske menn har hatt (Vogt 2005:99–105). Dette betyr imidlertid *ikke* at muslimske kvinner ikke har vært opptatt av å tilegne seg religiøs kunnskap, at det ikke har eksistert noen kvinnelige islamske lærde eller at kvinner ikke har hatt tilgang til religiøs kunnskap. For muslimske kvinner har søkt kunnskap om islam, det har vært kvinnelige lærde og kvinner har hatt tilgang til islamsk kunnskap, men hovedsakelig utenfor de tradisjonelle islamske kunnskapsinstitusjonene (al-Qadi 1995; Khalafallah 2014; Vogt 2005:98–106; Vogt 1992:282–283, 306). Eksempelvis hadde kvinner en viktig funksjon som formidlere av religiøs kunnskap i den tidlige formative perioden til islam, da mange av førstefortellerne av *hadithene*, som inneholder fortellinger om profeten Muhammads liv og lære, var kvinner (Roald 2004: 70). I biografisk litteratur fra 1000-tallet og fremover, som hadde som hensikt å dokumentere religiøse lærdes liv og personligheter, finner vi kvinner referert til som *hadith* eller koranspesialister, selv om de mannlige forfatterne av bøkene verken omtaler de eller behandler dem som religiøse lærde (al-Qadi 1995:98-101; Khalafallah 2014; Vogt 2005:104–106). Det finnes også dokumentasjon på at det ikke var uvanlig at døtre av islamske lærde, *ulama*, fikk hjemmeundervisning av sine fedre i temaer som for eksempel islamsk rettslære, *fiqh* (Khalafallah 2014; Vogt 2005:104–106).

Fordi muslimske kvinner historisk sett har hatt en begrenset tilgang til institusjonell islamsk kapital og institusjonelle autoritetsposisjoner, er det interessant å se nærmere på hvilken tilgang de har til dette i dag. De siste årene har det blitt utført flere studier av muslimske kvinner i Europa og deres forhold til ulike moskeer og handlingsrom innenfor disse, og studier av deres forhold til og tilgang til islamsk kunnskap og autoritet. Studier av hvordan europeiske moskeer kan fungere som kjønna rom, viser at europeiske moskeer i hovedsak domineres av menn

(Nyhagen 2019; Shannahan 2014; Patel 2011). Selv om trenden er at europeiske moskeer styres av menn, og at det er flest menn som besitter leder- og autoritetsposisjoner i moskeene, så fremhever også forskningen at muslimske kvinner i Europa i *økende* grad både bruker moskeene og deltar i aktiviteter som finner sted innenfor dem (Nyhagen 2019:2; Shannahan 2014; Minganti 2012; Dessing 2012). Denne trenden er ikke utelukkende et europeisk fenomen. Studier omhandlende kvinners deltakelse i moskeer og islamske utdanningsbevegelser i muslimske majoritetsland, f.eks. Syria, Pakistan og Nigeria, kan dokumentere tilsvarende tendenser i kvinners aktivitetsnivå siden 1970-tallet (Bano 2017: ix, 1–4).

Studier av muslimske kvinners forhold til, og tilgang til, islamsk kunnskap og autoritet har blant annet satt søkelys på hvordan kvinner fungerer som formidlere og mottakere av religiøs kunnskap (Kalmbach 2012; Raudvere 2012; Groeninck 2017; Mariato 2017; Hassan 2011, 2012), og hvordan muslimske kvinner forholder seg til ulike former for religiøs autoritet. Flere av disse har blant annet dokumentert hvordan muslimske kvinner, og spesielt kvinner tilknyttet transnasjonale islamske vekkelsesorganisasjoner i Europa, kan forholde seg til mange ulike former for islamsk autoritet, gjerne samtidig, når de søker kunnskap om islam (Mesaric 2020; Jouili 2015; Dessing 2012; Jacobsen 2011; Fernando 2010). For eksempel viser Dessings studie av moskebaserte kvinnegrupper i Nederland, at selv om kvinnene i disse studiegrupper har flere valg når det kommer til hvilke kilder de kan søke kunnskap fra, så søker kvinnene aktivt kunnskap fra etablerte og autoritative islamske kilder og autoriteter innenfor den islamske kunnskaps-tradisjonen (2012). Likevel, på grunn av et økende mangfold av stemmer som hevder å ha kunnskap og autoritet,¹⁰ så blir individets rolle i å vurdere autoritetskravene, altså kildene og autoritetens troverdighet og pålitelighet mye viktigere enn tidligere (Dessing 2012:229–232).

¹⁰ Det økende mangfoldet av stemmer som hevder islamsk kunnskap og autoritet skyldes blant annet masseopplæring, økt leseferdighet og nye sosiale strukturer i muslimske samfunn (Kalmbach 2012:4–5), men også moderne media- og kommunikasjonsteknologi som har gjort informasjon lett tilgjengelig for folk, samt enklere for flere å opptre som religiøse eksperter og fremsette slike autoritetskrav (Roy 2004:1–30, 148–149, 158–164, 174–175).

Med tidligere forskning som bakteppe, og gjennom å anvende Pierre Bourdieus analytiske kategorier «felt» og «kapital», vil jeg i denne artikkelen undersøke hvilken tilgang muslimske kvinner i Trondheim har til *institusjonell* islamsk kunnskap innenfor sine moskeer. Jeg vil se nærmere på hvilke religiøse utdanningsaktiviteter, islamske kilder og autoritet kvinnene har tilgang til, og hvilke former for kapital de kan frembringe gjennom sin tilknytning og/eller deltakelse i de ulike moskeene. Selv om fokuset vil ligge på kvinnenes tilgang til institusjonell islamsk kunnskap i Trondheim, vil jeg også se nærmere på *hvorfor* de søker kunnskap om islam, og *hva* de søker kunnskap om. Mer kunnskap om muslimske kvinners kunnskapssøken, og kontekstene og vilkårsrammene disse søkene finner sted innenfor, kan være med på å belyse hvilke muligheter og utfordringer muslimske kvinner kan ha i møte med (lokale) organiserte former for islam.

METODISK OG TEORETISK RAMMEVERK

Denne artikkelen bygger på temaer, teori, funn og empirisk materiale fra min ph.d.-avhandling i religionsvitenskap om individualiseringsprosesser i unge muslimske kvinners kunnskapsdannelse og praksis av islam i Trondheim (Eriksen 2020).¹¹ I denne artikkelen fokuserer jeg på kvinner med tilknytning til tre muslimske trossamfunn, eller moskeer, i Trondheim, nemlig Det muslimske samfunnet i Trondheim (MST), Trondheim Mevlana Kulturförening (Mevlana) og Ahlebait Senter Trondheim (AEB).

16 kvinner utgjør hovedinformantene i denne studien. De var alle i alderen 16–40 år, og definerte seg selv som praktiserende muslimer. Kvinnene har institusjonelle bånd til hverandre gjennom sin tilknytning til, eller engasjement i, en eller flere av de overnevnte moskeene eller aktiviteter som finner sted innenfor disse. I tillegg var alle kvinnene bostatt i Trondheim da studien ble gjennomført. Fordi deltakerne i studiet

¹¹ Personer, institusjoner og grupper som har bidratt til ph.d.-prosjektet mitt har blitt informert om formålet med prosjektet og frivillig samtykket til å delta i det. Forskningsprosjektet har også blitt meldt til Norsk Samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD) for å ivareta de etiske sidene ved det.

er utvalgt på bakgrunn av kriterier som tema, nettverk og geografi, fremstår de som en mer homogen gruppe enn det et mer tilfeldig utvalg av informanter ville ha gjort (Frøystad 2003:45–46). Ti av kvinnene var tilknyttet MST, tre var medlemmer i Mevlana, mens de resterende tre var medlemmer i AEB (Eriksen 2020:94–99).

Det empiriske materialet denne artikkelen baserer seg på, ble samlet og produsert via observasjoner, kvalitative intervju og samtaler i perioden 2010 til 2014 (Eriksen 2020:99–109). Fra første del av 2010 og til medio mai 2012 gjennomførte jeg både beskrivende og fokuserte observasjoner på utdanningsaktiviteter som fant sted innenfor de ulike moskeene (Flick 2002:140–142). I tidsrommet mars 2011 til juni 2012 gjennomførte jeg to semistrukturerte intervju med hovedinformantene (Bremborg 2011:310–313). Første intervjurunde fant sted i tidsrommet mars 2011 til februar 2012, mens andre intervjurunde fant sted fra oktober 2011 til juni 2012. For å få mer kunnskap om Trondheims moskeer, deres profil, utdanningstilbud, og kilder og metoder til å søke kunnskap om islam, gjennomførte jeg i 2012 og 2014 flere intervju og samtaler med nøkkelpersoner som ledere, imamer og lærere i de ulike moskeene.

For å undersøke hvilken tilgang muslimske kvinner i Trondheim har til institusjonell islamsk kunnskap i form av utdanningsaktiviteter, islamske kilder og autoritet innenfor sine lokale moskeer vil jeg benytte meg av begrepene «felt» og «kapital». Felt er et begrep Bourdieu bruker for å beskrive den komplekse sosiale virkeligheten vi lever i, og referer til «sosiale arenaer» eller «sosiale univers». Et felt handler ifølge Bourdieu om objektive relasjoner, og kan bli definert som et nettverk av objektive relasjoner mellom posisjoner (Bourdieu and Wacquant 1992:97). Den sosiale virkeligheten i moderne samfunn består av en mengde felt som til en viss grad er selvstendige og som består av spesifikke logikker, regler og normer som skiller dem fra andre felt (Bourdieu og Wacquant 1992:97–98).

Innenfor et hvert felt finnes det et hierarki av ulike aktive former for kapital. Kapitalformene får sin verdi fra feltet og det faktum at det eksisterer et felt hvor de kan bli «brukt» enten som midler eller belønning

det er verdt å kjempe for (Bourdieu og Wacquant 1992:98). Bourdieu skiller mellom tre ulike former for kapital som påvirker og er gjensidig avhengig av hverandre (2006:7-8). Dette er økonomisk kapital, kulturell kapital og sosial kapital. Økonomisk kapital referer til eiendom, finanser og andre materielle goder, som direkte kan konverteres til penger (Bourdieu 2006:8). Kulturell kapital refererer til «kroppsliggjort» atferd, tilegnet smak og kulturelle goder (som for eksempel bøker, bilder, maskiner og instrument), og utdanning. Dette kan under visse omstendigheter konverteres til økonomisk kapital, og institusjonaliseres gjennom akademiske kvalifikasjoner og posisjoner (Bourdieu 2006:8–16). Sosial kapital refererer til institusjonaliserte sosiale nettverk og kontakter, og ressurser et individ eller en gruppe kan mobilisere og få tilgang til gjennom sine relasjoner til personene som utgjør nettverket og kontaktene (Bourdieu og Wacquant 1992:119; Bourdieu 2006:16–17).

I denne artikkelen vil jeg behandle de tre lokale moskeene som separate «felt», med hver sine aktive former for kapital. Jeg vil ikke benytte meg av feltbegrepet når jeg henviser til dem, men heller referere til dem som moskeer eller trossamfunn. Videre ønsker jeg å anvende Bourdieus begrep «kapital» for å undersøke hvilke former for kapital, og da spesielt kulturell kapital i form av islamsk kunnskapskapital, kvinnene har tilgang til og er i besittelse av innenfor Mevlana, MST og AEB, og se på forskjeller og likheter mellom moskeene i forbindelse med dette. Med kunnskapskapital mener jeg her religiøse utdanningstilbud og aktiviteter, og islamske kilder og autoriteter kvinnene kan bruke for å søke kunnskap om islam.

Bourdieu, og hans sosiale teori, har blitt kritisert for å ha et manglende fokus på kvinner, kjønn, kjønnsproblematikk og feministisk teori (Adkins 2004:3–4; Skeggs 2004:19). Enkelte har stilt spørsmål ved hvordan «kjønn» passer inn i Bourdieus «sosiale felt» (Adkins 2004:6; Lovell 2004:41), mens andre har påpekt at «kjønn» burde ha vært konseptualisert som en del av et felt, da kjønn er relasjonelt og kontekstuell, da dets viktighet, verdi og effekt skifter fra felt til felt (Adkins 2004:6). I denne artikkelen har jeg ikke plass til å gå inn i denne kritikken. Men, gjennom å anvende de analytiske kategoriene «felt» og «ka-

pital» på moskeer, som både tidligere har fungert, og i dag kan fungere som «kjønna rom» (jamfør Vogt 2005:99–105; Nyhagen 2019; Shanahan 2014; Patel 2011), retter jeg oppmerksomhet mot hvorvidt kjønn spiller en avgjørende rolle i kvinners tilgang til institusjonell islamsk kapital, og/eller om det er andre faktorer som påvirker dette.

MUSLIMER OG MOSKEER I TRONDHEIM

Trondheim er Norges tredje største by med omtrent 207 000 innbyggere (Trondheim kommune 2021). Den muslimske befolkningen i Trondheim består hovedsakelig av første- og andre generasjons innvandrere, og studenter. I 2020 var disse representert av 5 muslimske trossamfunn med til sammen 6692 registrerte medlemmer (Regjeringen.no 2021a).¹² De muslimske trossamfunnene i Trondheim er ulikt organisert. Islamske lovsskoler og transnasjonale organisasjoner som det Muslimske Brorskapet, nasjonalitet, etnisitet og språk har i varierende grad fungert som organisatoriske prinsipper i etableringen av trossamfunnene.

Etablert i 1987, og med 2379 medlemmer i 2020,¹³ utgjør Det muslimske samfunnet i Trondheim (MST) det største og eldste trossamfunnet i byen. Dette er en multinasjonal moske, med medlemmer fra mer enn 30 ulike land. MST ble i sin tid etablert av studenter ved det som i dag utgjør Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet, NTNU, med det formål å tilby *alle* muslimer i byen et sted hvor de kunne samles til fredagsbønn. Siden den gang, har MST fungert som en «forsamlingsmoske», *masjid jami*, som samler muslimer til daglig bønn, fredagsbønn og religiøse høytider. MSTs «pan-islamske» profil, måten moskeen er organisert på og kildene og metodene imamene bruker for å søke kunnskap om islam, er inspirert av det Muslimske Brorskapet i Europa. MST er for eksempel organisert rundt en generalforsamling, hvor de velger og fordeler organiseringen av moskeen mellom to komiteer og et kontor: Styrekomiteen, *Shura* (råd)komiteen og imamkontoret. I tillegg forholder imamene i MST seg selektivt til de sunniislamske lovsskolenes

¹² I Norge kan alle tros- og livssynsamfunn kreve et årlig statstilskudd basert på medlemslister og antall registrerte medlemmer (Regjeringen.no 2021b).

¹³ Alle medlemstall som presenteres her er fra 2020 og hentet fra regjeringen.no 2021a.

reguleringer med det mål om å kunne tilpasse dem til den lokale konteksten og situasjonene deres medlemmer befinner seg i. MST har derimot *ingen* institusjonelle bånd til det Muslimske Brorskapsorganisasjon, men er en uavhengig moske som er drevet av frivillighet. Dette innebærer at posisjoner og stillinger i moskeen, fra lederroller til imamer, fylles av frivillige som ikke mottar lønn for arbeidet de gjør.

En god stund var det bare en moske i Trondheim, men etter hvert som MSTs tyrkiske og kurdiske medlemmer fra Tyrkia ble mange nok til å kunne danne en egen forsamling, brøt de ut fra MST og etablerte sitt eget trossamfunn i 1999. I 2009 gjennomgikk trossamfunnet en rekke forandringer, hvor det blant annet skiftet navn til Trondheim Mevlana Kulturforening (Mevlana) og etablerte nærere bånd til Tyrkia og det tyrkiske direktoratet for religiøse anliggender, *Diyanet*, som blant annet finansierer deres imam(er). Diyanet følger og promoterer den sunniislamske hanafilovskolen, og bruker deres kilder og metoder for å søke kunnskap om islam (Dorroll 2014). Navnet Mevlana er hentet fra Jalal ad-Din Muhammad Rumi (d.1273), også kjent som Mevlana eller Rumi, en berømt poet, islamsk jurist, teolog og sufi mystiker (Vogt 2003:ix–xiii, xvi–xxv; Chittick 2000:76). Selv om flere av medlemmene i Mevlana beundrer Rumi, så tilhører ikke institusjonen Mevlevi sufiorde- nen, eller noen andre sufiorde- ner. Mevlana sine medlemmer identifiserer seg som hanafimuslimer, og med sine 1497 medlemmer utgjør moskeen det tredje største muslimske trossamfunnet i Trondheim.

Ahlebait Senter (AEB) er det eneste sjiamuslimske trossamfunnet i Trondheim. Det er drevet av frivillighet, og med 357 medlemmer, hvor de fleste har bakgrunn fra Irak og Afghanistan, utgjør det det minste muslimske trossamfunnet i byen. Til forskjell fra de andre muslimske trossamfunnene i Trondheim har AEB ingen imamer tilknyttet sin moske, men får av og til besøk fra imamer bosatt i Oslo. AEB ble dannet i 1999, men ble ikke formelt registrert som trossamfunn før 2002. Før opprettelsen av AEB, var flere av sjiamuslimene medlemmer av MST og brukte deres moske. Oversatt betyr Ahlebait «husets folk», men som navn på dette bestemte trossamfunnet referer det til «Muhammads familie». Med Muhammads familie refererer AEB til Muhammads datter

Fatima, hennes mann Ali og deres etterkommere. Medlemmene i AEB anerkjenner 12 «barn» eller «generasjoner» av muslimske ledere innenfor Muhammads familie, fra og med Ali.¹⁴ Disse refereres til som imamer og anerkjennes som rettmessige arvtakere etter Muhammad. På denne måten har AEB valgt å gi trossamfunnet sitt et navn som reflekterer at deres medlemmer er sjiamuslimer som tilhører tolverskolen, og som følger denne skolens lovskole, jafari-skolen. Dette betyr at medlemmene av AEB følger tolverskolens kilder og metoder for å tilegne seg kunnskap om islam.

De to øvrige sunnimuslimske trossamfunnene i Trondheim, Dar El Eman Islamic Center (DIC) og Afghansk Forente Samfunnet (AFS), er også de yngste. De er begge drevet av frivillighet. DIC ble opprettet i 2010 av en tidligere imam og tidligere medlemmer i MST, og er med sine 2098 medlemmer Trondheims nest største moske. Det er en sunnimuslimsk moske hvor imamene, og majoriteten av medlemmene og brukerne av moskeen har bakgrunn fra land hvor shafi'i-lovsskolen dominerer, slik som Somalia og Indonesia. AFS ble opprettet i 2013, har 361 medlemmer med bakgrunn fra Afghanistan, og er med det et av de minste muslimske trossamfunnene i Trondheim. Da denne artikkelen fokuserer på kvinner med institusjonell tilknytning til MST, Mevlana og AEB, vil ikke DIC eller AFS bli presentert i noe mer detalj verken her eller senere i denne artikkelen.

HVA SØKER KVINNER KUNNSKAP OM,

OG HVORFOR SØKER DE KUNNSKAP OM ISLAM?

På mine spørsmål om hva de søker kunnskap om, svarer flere av kvinnene «kunnskap om livet» og praktisk kunnskap om hvordan leve som muslim. De skiller ikke nevneverdig mellom disse to tingene, men

¹⁴ Sjiamuslimer anerkjenner Ali ibn Abu Talib som den første Imam og rettmessige arvtaker etter Muhammad. Sunnimuslimer derimot, anerkjenner han som den fjerde kalif etter Muhammad. Skismaet/splittelsen mellom sunni- og sjiaislam var opprinnelig rotfestet i en politisk uenighet over hvem som skulle anerkjennes som den rettmessige arvtaker og leder for muslimene etter profeten Muhammed. Etter dette utviklet uenighetene seg til å inkludere også filosofiske, teologiske og politiske forskjeller mellom disse to islamske retningene (Roald 2004:52–54).

mener at sistnevnte vil kunne øke dere kunnskap om førstnevnte. Kvinnene søker flere former for kunnskap om islam, men hovedsakelig ønsker de mer detaljert kunnskap om den islamske loven sharia, dens regler knyttet til individets rituelle plikter, *‘ibadat*, og de mellommenneskelige relasjonene *mu‘amalat*, og sharias handlingskategorier og verdier. De rituelle pliktene inkluderer blant annet de fem søylene i islam og den rituelle renheten, mens de mellommenneskelige relasjonene omfatter alle aspekt knyttet til det politiske, økonomiske og sosiale livet, slik som regler for oppførsel, mat, klær, ekteskap, skilsmisse, arv osv. (Jf. Hjärpe 1992:8–10; Roald 2001:105; Vogt 2005:80–84).

Kvinnene i dette studiet mener det er viktig å søke kunnskap om islam, men har forskjellige meninger om hvor viktig det er og hvorfor det er viktig. I tråd med muslimske lovteoretikere og islamsk rettslære, *fiqh*, kategoriserer kvinnene handlinger og praksiser inn i ulike handlingskategorier, i forhold til hvorvidt de skal ansees for å være moralske eller lovfestede, og hvorvidt de etterfølges av forestilt religiøs belønning eller straff, det vil si, i henhold til handlingens lovverdi. Disse handlingskategoriene er: obligatorisk, anbefalt, nøytral, forkastelig, og forbudt (Jf. Hallaq 2009a: 84-87; Hallaq 2009b: 20-21). Kvinnene tror at muslimer er forpliktet til å utøve handlinger som faller innunder kategorien «obligatorisk». De tror at de vil bli belønnet for å utføre disse handlingene, og at unnlatelse av å utføre dem vil bli straffet. Videre tror de at handlinger som faller innunder kategorien «anbefalt» vil bli belønnet, mens handlinger kategorisert som «nøytrale» verken medfører belønning eller straff. I tillegg tror de at de vil bli belønnet for å unngå «forkastelige» handlinger og at de vil bli straffet for å utøve handlinger klassifisert som forbudte. Alle handlinger som faller innunder de fire første kategoriene blir ansett for å være lovlige, *halal*, av kvinnene, mens handlinger i den siste kategorien blir definert som ulovlige, *haram*. Siden kvinnene tror at alle handlinger, med unntak av de som defineres som nøytrale, vil bli belønnet eller straffet i dette livet eller det neste, mener de at det er veldig viktig å være kjent med de ulike kategoriene og handlingene som faller innunder disse. Som en av kvinnene selv uttrykker det: «(...) jo mer du vet, jo mer kan du holde deg

fra det gale, (...) og tvert imot, jo mer du vet, jo mer kan du også gjøre det gode» (Kvinne tilknyttet MST, november 2011). Med kunnskap om sharia kan kvinnene ta kontroll over sine religiøse liv. De kan sørge for at de oppfyller sine rituelle plikter, som de kategoriserer som obligatoriske, og de kan velge å gjennomføre anbefalte handlinger, som de tror medfører religiøs belønning, i hverdagen.

Noen av kvinnene anser det for å være en obligatorisk handling for muslimer å søke kunnskap om islam, fordi skal man praktisere islam må en ha kunnskap om *hva* en skal praktisere og *hvordan*. Enkelte begrunner også sitt syn på denne handlingen som obligatorisk ut ifra eskatologiske forestillinger:

Kvinne tilknyttet MST: Det er obligatorisk i vår religion å søke kunnskap.

Eli-Anne: Fordi det er viktig at du, du selv har denne kunnskapen? Holder det ikke at mannen din har kunnskap?

Kvinne tilknyttet MST: Nei! På Dommens dag vil ikke Allah spørre min mann, eller en annen person, men Han vil spørre meg, meg selv, hva har du gjort i livet ditt? Og hvilken kunnskap har du? Fortjener du å komme til paradiset? Omtrent sånn er det (Kvinne tilknyttet MST, juni 2011).

Andre anser det å søke kunnskap for å være en sterkt anbefalt handling, som medfører religiøs belønning, men ingen religiøs plikt.

Kvinnene søker kunnskap om islam fordi de ønsker å bli «bedre» muslimer, og dette forsøker de å bli gjennom å utvikle sine «fromme selv» gjennom tro, kunnskap, praksiser og gode gjerninger. De både ønsker og trenger kunnskap om islam for å kunne tilpasse, og tilrettelegge, sine religiøse liv og praksiser til de sekulære, og ikke-muslimske omgivelsene i Trondheim, og for å kunne svare på spørsmål om egen religiøs identitet og islam som de møter fra andre muslimer og ikke-muslimer. Manglende kunnskap om islam blant den ikke-muslimske majoriteten blir også fremhevet som en begrunnelse av flere:

Eli-Anne: Tenker du at som muslim i Norge, er det ekstra viktig å ha mye kunnskap om islam her?

Kvinne tilknyttet Mevlana: Aha, jepp.

Eli-Anne: Hvorfor det?

Kvinne tilknyttet Mevlana: Hvorfor det, fordi det er ganske mye fordommer om islam vet du, så man må vite ganske mye og være en god rollemodell, og det er mange som kommer med spørsmål, hvorfor må du kle på deg sånn, hvorfor sånn liksom. For å svare på en riktig måte, du må ha mye kunnskap.

Eli-Anne: Så det er viktig for å kunne gi riktige svar og for å være en god rollemodell. Så det er større behov for å ha mer kunnskap om islam her enn i Tyrkia da?

Kvinne tilknyttet Mevlana: Aha. Ja, der er alle muslimer vet du. Ingen spør hvorfor du kler deg på den måten (Kvinne tilknyttet Mevlana, april 2012).

Kunnskap om islam er også viktig for kvinnenenes velvære, og på grunn av dette søker de etter mer kunnskap om islam både på egenhånd og i fellesskap med andre.

KVINNENES TILGANG TIL ISLAMSK KUNNSKAP OG AUTORITET I MOSKEENE
Det er institusjonelle forskjeller når det kommer til hvilken tilgang kvinnene har til islamsk kunnskapskapital. Flere av forskjellene skyldes moskeenes profil og ressurser, og hvordan de prioriterer å anvende sistnevnte. Mevlanas institusjonelle bånd til det tyrkiske Diyanet gir moskeen tilgang på flere ressurser. Diyanet både utdanner, godkjenner og finansierer Mevlanas imam(er), som vanligvis innehar denne stillingen i moskeen i en treårsperiode. Fra 2010 til 2013, fungerte kona til Mevlanas imam som en bønneleder og lærer for kvinnene og jentene i moskeen. Hun var ikke utdannet imam, men autorisert til å kunne undervise om Koranen. Mevlanas lønnende imam(er), gir moskeen mange ressurser og fordeler når det kommer til det å kunne tilby egne medlemmer undervisning om islam. Moskeen kan tilby religiøse undervisningsakti-

viteter til alle sine medlemmer. Disse aktivitetene er organisert rundt alder og kjønn og rettet mot ulike målgrupper som jenter, gutter, kvinner og menn. Jenter og kvinner tilbys undervisning i koranresitasjon og nivåbasert undervisning om islam. På introduksjonsnivå lærer jentene og kvinnene om de fem søylene, og hvordan leve som gode muslimer. På høyere og mer avanserte nivå, kan de lære om andre aspekt ved islam, som for eksempel *hadith*-litteraturen, som inneholder fortellinger om profeten Muhammads liv og lære. Gutter og menn tilbys lignende nivåbasert undervisning. Det er ikke bare imamen som står for driften av Mevlana. Mange medlemmer arbeider frivillig i moskeen, og fungerer som religionslærere i samarbeid med imamen, og arrangerer av diverse religiøse og sosiale aktiviteter. Fordi den lønnede imamen har det overordnede ansvaret for medlemmenes religiøse opplæring, kan moskeen og dens frivillige tilby en rekke ulike sosiale aktiviteter for barn og voksne som styrker medlemmenes institusjonelle bånd til Mevlana.

Som moskeer drevet kun av frivillighet, har MST og AEB mindre ressurser enn Mevlana og må prioritere sin bruk av disse grundig. MST har valgt å bruke mye ressurser utenfor moskeen for å være i dialog med storsamfunnet, og deltar i en rekke interreligiøse og offentlige dialogsamarbeid, blant annet med Den norske kirke, Trondheim kommune, barnevernet, Integrering- og mangfoldsdirektoratet (IMDi) (Mårtensson og Eriksen 2014). Moskeen tilbyr barn undervisning i arabisk, Koranen og islam, på flere språk. I perioden 2010–2014 hadde MST ingen undervisningstilbud til sine voksne medlemmer. Kvinnenes eneste tilgang til kunnskap om islam innenfor moskeen var derfor å søke individuell veiledning fra imamene, høre på imamens fredagspreken, eller delta på (veldig) sporadiske forelesninger holdt av imamene eller gjesteimamer. Uten religiøst personell som imamer tilknyttet sin moske, har AEB færre ressurser enn MST, og mye færre ressurser enn Mevlana. AEB har derfor prioritert å bruke sine på barna. Barna med irakisk bakgrunn tilbys undervisning i arabisk og islam, mens barn med afghansk bakgrunn har tilbud om undervisning i Koranen og koranresitasjon. Moskeen har derimot ikke midler til å tilby sine voksne medlemmer religiøse utdanningsaktiviteter. Dette betyr at kvinnene tilknyttet AEB

ikke har noe tilgang til religiøse utdanningsaktiviteter eller religiøse autoriteter innenfor moskeen.

Det er også forskjell mellom moskeene når det kommer til kvinnes tilgang på islamsk kunnskapskapital i form av kilder og autoriteter til islam. I tillegg til at Diyanet finansierer Mevlanas imam, har de også utrustet moskeen med en «kanon» av islamske skrifter og tekster publisert av Diyanets hanafilærde som brukes og selges i moskeen. Lignende tekster og kilder har kvinnene også tilgang til via Diyanets mange publikasjoner og nettsider. Dette gir kvinnene enkel tilgang til autoritativt islamsk kildemateriale som de anser for å være pålitelig. Kvinnene tilknyttet Mevlana har mulighet til å søke kunnskap om islam og veiledning fra imamen, men også imamens kone, som fungerer som en religiøs autoritet for kvinnene. I tillegg til den lokale imamen, og hans kone, gir Mevlanas tilknytning til Diyanet og hanafi-lovskolen kvinnene også tilgang til en rekke eksterne religiøse hanafi-autoriteter å søke kunnskap fra, gjennom allerede eksisterende publikasjoner eller nettsider hvor disse kan nå direkte.

Kvinnene tilknyttet AEB har som nevnt over verken tilgang til religiøse utdanningsaktiviteter eller religiøse autoriteter som imamer, i sin lokale moske. Deres mulighet til å søke kunnskap om islam i moskeen er derfor begrenset. Kvinnene er likevel ikke helt overlatt til seg selv i sine kunnskapssøk. AEBs tilknytning til tolverskolen og jafari-lovskolen, gir kvinnene tilgang til et stort korpus av sjaiislamske tekster de kan få tilgang til fysisk eller gjennom internett, og klare sjaiislamske autoriteter å søke kunnskap fra. Dette betyr at selv om kvinnens tilgang til islamsk kunnskap i moskeen er begrenset, så gir tolversjia-tilhørigheten kvinnene tilgang til en rekke kilder og autoriteter som blir ansett for å være pålitelige.

Kvinnene i MST har som nevnt heller ikke tilgang til religiøse utdanningsaktiviteter, men til forskjell fra kvinnene i AEB har de lokale autoriteter, i form av moskeens imamer, å søke kunnskap fra. Selv om kvinnene i MST har lokale imamer de kan oppsøke, er likevel deres tilgang til islamsk kunnskap i moskeen begrenset. MSTs «pan-islamske» profil påvirker nemlig hvilke former for religiøs kunnskap de kan få fra

moskeen og dens imamer. MSTs medlemmer tilhører ulike islamske skoler, forstår og praktiserer islam på forskjellige måter. På grunn av dette legger ikke MSTs imamer føringer for hvordan deres medlemmer bør utøve religiøse ritualer eller spesifikke praksiser. Samtidig er det nettopp dette kvinnene ønsker mer detaljert kunnskap om. For eksempel, under fredagsbønnen snakker imamene sjeldent om temaer fra den islamske rettslæren, *fiqh*, som handler om detaljene i de rituelle pliktene, *ibadat*, og de mellommenneskelige relasjonene, *mu‘amalat*. I stedet for, preker de om hva de anser for å være de universelle aspektene ved islam, som generelle doktriner og prinsipper, generelle regler og etikk, og unngår på denne måten å gå inn i praktiske detaljer. Dette betyr at kvinnene fra MST ikke har tilgang til den kunnskapen de ønsker å besitte, nemlig detaljert kunnskap om islamske ritualer og regler for hvordan oppføre seg, i sin lokale moske. Til forskjell fra kvinnene tilknyttet Mevlana og AEB, har kvinnene i MST heller ikke tilgang til et korpus av islamske tekster i moskeen. På grunn av moskeens «pan-islamske» profil, blander MST seg ikke inn i hvilke versjoner av de islamske skrifterne, Koranen, *hadith* eller *tafsir*, som er kommentarer og forklaringer til Koranen – medlemmene bruker. Moskeen anbefaler heller ikke bestemte versjoner av skrifterne, men tillater medlemmene å bruke versjoner de er kjent med og på et språk de forstår. Den samme holdningen utvises også i forhold til religiøse autoriteter, da MST anbefaler sine medlemmer å søke kunnskap om islam fra lærde personer uten å legge noen nærmere føringer på hvilke lærde det skal være. Moskeens manglende retningslinjer på hvilke kilder og autoriteter kvinnene bør bruke, overlater valget og ansvaret om å velge de «rette» kildene og autoritetene til kvinnene. Dette betyr at kvinnene ikke har tilgang på den islamske kunnskapskapitalen de ønsker seg innfor MST, men at de må søke den andre steder.

Det er også forskjell mellom moskeene når det kommer til hvilke andre former for kulturell kapital, som posisjoner og titler, kvinner har tilgang til og er i besittelse av. Verken MST eller AEB har regler som ekskluderer kvinner fra deres styre og komiteer, likevel er disse posisjonene med noen få unntak besatt av menn. Kvinner har som regel

andre ansvarsoppgaver innenfor disse moskeene, og flere arbeider frivillig som religions- og arabisklærere for barn. Til sammenligning har Mevlana en kvinne som er kvalifisert til å fungere som en religiøs autoritet for kvinnene, nemlig imamens kone. De har også et kvinnelig medlem i moskestyret. I tillegg arbeider både kvinner og menn frivillig i moskeen og samarbeider om å kunne tilby medlemmene en rekke sosiale og religiøse aktiviteter. Dette betyr at selv om kvinnene i teorien har tilgang til slike former for kulturell kapital innenfor de tre moskeene, er disse posisjonene og titlene ujevnt fordelt mellom de kvinnelige og mannlige medlemmene.

Alle kvinnene har tilgang på sosiale nettverk innenfor sine respektive moskeer, som fungerer som viktige sosiale arenaer for flere, og spesielt de med få eller ingen familiemedlemmer i Trondheim. I moskeene møter kvinnene andre med lignende bakgrunner og erfaringer som dem selv, og de opplever å være en del av et større fellesskap de føler tilhørighet til. Siden alle moskeene, med unntak av Mevlana, er drevet av frivillighet, har ikke kvinnene mulighet til å tilegne seg økonomisk kapital, som lønnet arbeid direkte fra moskeene. Dette har heller ikke kvinnene tilknyttet Mevlana, hvor alle, bortsett fra imamen, arbeider frivillig. Kvinnenes moskenettverk kan likevel gi dem tilgang til andre former for økonomisk kapital. Noen av informantene fra MST forteller at de kan få økonomisk støtte, eller personlige lån, fra andre medlemmer i moskeen. Kvinnene i MST kan også dra nytte av moskeens mange kontakter som de har etablert gjennom sitt interreligiøse og interkulturelle dialogsamarbeid.

AVSLUTTENDE ANALYSE

Gjennom å anvende de analytiske kategoriene «felt» og «kapital» har jeg i denne artikkelen vist at muslimske kvinner i Trondheim har ulik tilgang på institusjonell islamsk kunnskap innenfor sine lokale moskeer, og at dette i hovedsak skyldes moskeenes ressurser og profil. Mitt empiriske materiale viser *ikke* at muslimske kvinner i Trondheim har mindre tilgang til institusjonell islamsk kunnskapskapital i form av ut-

danningstilbud, islamske kilder og autoriteter innenfor sine respektive moskeer enn det muslimske menn har. Religiøse utdanningsaktiviteter er ikke forbeholdt menn, og det er heller ikke slik at det kun er menn som har tilgang til moskeenes kildemateriale eller imamer (jf. Vogt 2005:99-105). Det som derimot påvirker kvinnenenes tilgang til institusjonell islamsk kapital er hvilken moske de er tilknyttet og den respektive moskeens kapital, i form av profil og ressurser og ressursprioriteringer. Mevlana, som er moskeen med flest ressurser, og den eneste som ikke drives kun av frivillighet, prioriterer å bruke sine ressurser innad i moskeen på egne medlemmer. Her har kvinnene tilgang på mye islamsk kunnskapskapital i form av nivåbaserte religiøse utdanningsaktiviteter, en kanon av islamske kilder å søke kunnskap fra, samt lokale autoriteter i form av imamer og en kvinnelig religiøs autoritet. I tillegg gir Mevlanas institusjonelle bånd til Diyanet og hanafi-lovskolen kvinnene tilgang på en rekke eksterne kilder og autoriteter å søke kunnskap fra. Innenfor AEB og MST, har kvinnene derimot svært begrenset tilgang på islamsk kunnskapskapital av ulike grunner. AEB, med svært få ressurser, og som prioriterer å bruke de dem har på barna, kan verken tilby kvinnene religiøse utdanningsaktiviteter eller lokale imamer. Likevel, moskeens tilknytning til tolverskolen gir kvinnene tilgang til et korpus av sjia-islamske skrifter og autoriteter å søke kunnskap fra, noe som dermed gir deres kunnskapssøk en klar retning. MST derimot, som har flere ressurser enn AEB, men færre enn Mevlana, prioriterer å bruke sine på barna i moskeen samt på interreligiøst og offentlig dialogarbeid utenfor moskeen. Innenfor denne moskeen har ikke kvinnene tilgang til religiøse utdanningsaktiviteter, men de har tilgang på lokale autoriteter. Likevel, på grunn av MSTs «pan-islamske» profil får ikke kvinnene tilgang til den detaljerte kunnskapen om rituelle plikter og regler for oppførsel som de ønsker. Da moskeen heller ikke legger føringer på hvilke kilder eller autoriteter kvinnene bør søke kunnskap fra, blir kvinnene i hovedsak overlatt til seg selv i sin søken etter religiøs kunnskap. Kvinnenenes manglende tilgang på islamsk kunnskapskapital innenfor MST gjør at de må oppsøke andre grupper, organisasjoner eller nettverk, eller fordype seg i egenstudier, for å lære mer om islam.

Selv om ingen av de lokale moskeene aktivt utestenger kvinner fra ledelse eller autoritetsposisjoner, er det i hovedsak menn som innehar lederverv og titler i moskeene. Dette betyr at selv om muslimske kvinner og menn i utgangspunktet har lik tilgang til kulturell kapital i moskeene, så er det likevel hovedsakelig menn som er i besittelse av kulturell kapital gjennom sine leder- og autoritetsposisjoner. Dette samsvarer med eksisterende forskning på feltet som viser at europeiske moskeer i hovedsak styres av menn (Nyhagen 2019; Shannahan 2014; Patel 2011). I Trondheim er det Mevlana, den eneste moskeen som mottar noe finansiell støtte utenfra, som tilskriver mest kulturell kapital til kvinners islamske kunnskap. Innenfor Mevlana har kvinnene mest tilgang til islamsk kunnskapskapital, og det er også her kvinner besitter mest kulturell kapital, da de har en kvinne som fungerer som en religiøs autoritet for andre kvinner, og en kvinne i ledelsen. Alle kvinnene har derimot tilgang til, og er i besittelse av, sosial kapital innenfor sine moskeer, da disse fungerer som viktige sosiale arenaer og møteplasser for kvinnene. Dette er også i tråd med studier gjort av hva slags forhold muslimske kvinner har til moskeer i Europa, som nettopp fremhever at de i større grad enn tidligere tar i bruk moskeene og aktiviteter som finner sted innenfor disse (Nyhagen 2019; Shannahan 2014; Patel 2011).

LITTERATUR

- Adkins, Lisa 2004. «Introduction: Feminism, Bourdieu and after». I: Lisa Adkins and Beverly Skeggs (red.), *Feminism after Bourdieu*, s. 3–18. Oxford: Blackwell Publishing/The Sociological Review.
- al-Qadi, Wadad 1995. «Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance». I: George N. Atiyeh (red.), *The Book in the Islamic World. The Written Word and Communication in the Middle Easts*, s. 93–122. Albany: State University of New York Press.
- Bano, Masooda 2017. *Female Islamic Education Movements. The Redemocratisation of Islamic Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bremborg, Anna Davidsson 2011. «Interviewing». I: Michael Stausberg and Steven Engler (red.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, s. 310–323. London og New York: Routledge, Taylor and Francis Group.
- Bourdieu, Pierre og and Loïc J.D. Wacquant 1992. *An invitation to Reflexive Sociology*. UK og USA: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre 2006. «Kapitalens former». I: *Agora. Journal for Metafysisk Spekulasjon*, nr. 1–2, s. 5–27. Oslo: H. Aschehoug & CO.
- Chittick, William C. 2000. *Sufism. A Beginner's Guide*. Oxford: One-world Publications.
- Dessing, Nathal M. 2012. «Thinking for Oneself? Forms and Elements of Religious Authority in Dutch Muslim Women's Group». I: Masooda Bano og Hilray Kalmbach (red.), *Women, leadership, and mosques: changes in contemporary Islamic authorities*, s. 217–233. Leiden: Brill.
- Dorroll, Philip 2014. «“The Turkish Understanding of Religion”: Rethinking Tradition and Modernity in Contemporary Turkish Islamic Thought». I: *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 82 (4), s. 1033–1069. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfu061>
- Eriksen, Eli-Anne Vongraven 2020. *Continuity and change: Individualization processes in young Muslim women's knowledge acquisition and practice of Islam in Trondheim*. Ph.d.-avhandling i religionsvitenskap, Humanistisk fakultet, Institutt for filosofi og religionsvitenskap, NTNU.
- Fernando, Mayanthi L. 2010. «Reconfiguring freedom: Muslim piety and the limits of secular law and public discourse in France». I: *American ethnologist*, vol. 37(1), s. 19–35.
- Flick, Uwe 2002. *An Introduction to Qualitative Research*. London: SAGE Publications, New Delhi: Thousand Oaks.
- Frøystad, Kathinka 2003. «Forestillingen om det «ordentlige» feltarbeid og dets umulighet i Norge». I: Marianne Rugkåsa og Kari Trædal Thorsen (red.), *Nære steder, nye rom. Utfordringer i antropologiske studier i Norge*, s. 32–64. Oslo: Gyldendal Akademisk.

- Groeninck, Mieke 2017. «Reforming the Self, Unveiling the World. Islamic Religious Knowledge Transmission for Women in Brussels' Mosques and Institutes from a Moroccan Background». Ph.d.-avhandling, Faculteit Sociale Wetenschappen, KU Leuven.
- Hallaq, Wael B. 2009a. *Shari'a. Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hallaq, Wael B. 2009b. *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hassan, Mona 2012. «Reshaping Religious Authority in Contemporary Turkey: State-Sponsored Female Preachers». I: Masooda Bano og Hilray Kalmbach (red) *Women, leadership, and mosques: changes in contemporary Islamic authority*, s. 85–104. Leiden: Brill.
- Hassan, Mona 2011. «Women Preaching for the Secular State: Official Female Preachers (Bayan Vaizler) in Contemporary Turkey». I: *International Journal of Middle East studies*, vol. 43(3), s. 451–473.
- Hjärpe, Jan 1992. *Islam. Lära och livsmönster*. Stockholm: Norstedts Förlag AB.
- Jacobsen, Christine M. 2011. *Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway*. Leiden: Brill.
- Jouili, Jeanette Selma 2015. *Pious Practice and Secular Constraints: Women in the Islamic Revival in Europe*. Standford California: Standford University Press.
- Kalmbach, Hilray 2012. «Introduction: Islamic Authority and the Study of Female Religious Leaders». I: Masooda Bano og Hilray Kalmbach (red), *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*, s.1–27. Leiden: Brill.
- Khalafallah, Haifa G. 2014. «Precedent and Perception: Muslim Records That Contradict Narratives on Women». I: *Hawwa*, vol. 11(2–3), s. 108–132. DOI: 10.1163/15692086-12341244
- Lovell, Terry 2004. «Bourdieu, class and gender: 'The return of the living dead?'». I: Lisa Adkins and Beverly Skeggs (red) *Feminism after Bourdieu*, s. 37–56. Oxford: Blackwell Publishing/The Sociological Review.

- Maritato, Chiara 2017. «Compliance or Negotiation? Diyanet's Female Preachers and the Diffusion of a 'True' Religion in Turkey». I: *Social compass*, vol. 64(4), s. 530–545. <https://doi.org/10.1177/0037768617727487>
- Mesarič, Andreja 2020. «Disrupting Boundaries between Traditional and Transnational Islam: Pious Women's Engagement with Islamic Authority in Bosnia-Herzegovina». I: *Slavic review*, vol. 79(1), s. 7–27. <https://doi.org/10.1017/slr.2020.7>
- Minganti, Pia Karlsson 2012. «Challenging from Within: Youth Associations and Female Leadership in Swedish Mosques». I: Masooda Bano og Hilray Kalmbach (red.), *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*, s. 371–392. Leiden: Brill.
- Mårtensson, Ulrika og Eli-Anne Vongraven Eriksen 2014. «Muslim Society Trondheim: A Local History». I: *Tidsskrift for Islamforskning*, vol. 8(1), s. 162–190. <https://tifoislam.dk/issue/view/3528/266>
- Nyhagen, 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* 10, no. 5: 321, s.1–15. <https://doi.org/10.3390/rel10050321>
- Patel, Pragna 2011. «Women migrants and faith organizations: changing regimes of gender, religion and race in London». I: *Feminist review*, vol. 97(97), s. 142–150. <http://www.jstor.org/stable/41288852> [Nedlastet 12.05.2021]
- Raudvere, Catharina 2012. «Textual and Ritual Command: Muslim Women as Keepers and Transmitters of Interpretive Domains in Contemporary Bosnia and Herzegovina. I: Masooda Bano og Hilray Kalmbach (red.), *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*, s. 259–278. Leiden: Brill.
- Regjeringen.no 2021a. «Oversikt over antall tilskuddstellende medlemmer i tros- og livssynssamfunn: 2020». URL: <https://www.regjeringen.no/contentassets/8e328011f0e541d99e0b6243387e38dd/antall-tilskuddstellende-medlemmer-i-tros-og-livssynssamfunn-2020.pdf> [Nedlastet 04.05.2021].

- Regjeringen.no 2021b. «Antall tilskuddstellende medlemmer i tros- og livssynsamfunn 2020». URL: <https://www.regjeringen.no/no/tema/tro-og-livssyn/tros-og-livssynssamfunn/innsiktsartikler/antall-tilskuddsberettigede-medlemmer-i-/id631507/> [Nedlastet 04.05.2021].
- Roald, Anne Sofie 2001. *Women in Islam. The Western Experience*. London og New York: Routledge, Taylor and Francis Group.
- Roald, Anne Sofie 2004. *Islam*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Roy, Oliver 2004. *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Shannahan, Dervla Sara 2014. «Gender, inclusivity and UK mosque experiences». I: *Contemporary Islam*, vol. 8, s. 1–16.
- Skeggs, Beverly 2004. «Context and Background: Pierre Bourdieu's analysis of class, gender and sexuality». I: Lisa Adkins and Beverly Skeggs (red.), *Feminism after Bourdieu*, s. 19–34. Oxford: Blackwell Publishing/The Sociological Review.
- Trondheim kommune 2021. «Befolkningsstatistikk». URL: <https://www.trondheim.kommune.no/aktuelt/om-kommunen/statistikk/befolkningsstatistikk/> [Nedlastet 04.05.2021].
- Vogt, Kari 1992. «Muslimske samfunn 600–1500». I: Ida Blom (red.), *Cappelens kvinnehistorie. Bind 1. Urtid, Oldtid og Middelalder til ca. 1500*, s. 262–379. Oslo: J. W. Cappelen Forlag A.S..
- Vogt, Kari 2003. «Innledende essay». I: *Jalal al-Din Rumi Sivfløytens Sang og andre dikt fra Mathnawi*, gjenfortalt av Arne Ruste, s. IX–LV. Oslo: De norske Bokklubbene AS.
- Vogt, Kari 2005. *Islam – tradisjon, fundamentalisme og reform*. Oslo: Cappelen Forlag.

INTERVJUER

- Kvinne tilknyttet MST, november 2011. Andregangsintervju med kvinne tilknyttet MST. Foretatt i Trondheim 15. 11. 2011.
- Kvinne tilknyttet Mevlana, april 2012. Andregangsintervju med kvinne tilknyttet Mevlana. Foretatt i Trondheim 30. 04. 2012.

Kvinne tilknyttet MST, juni 2011. Førstegangsintervju med kvinne tilknyttet MST. Foretatt i Trondheim 07.06. 2011.

ABSTRACT

Throughout the history of Islam, Muslim women have had restricted access to institutional Islamic knowledge and positions. So, what access do Muslim women in Norway have to institutional Islamic knowledge today? In this article, I explore what kind of access Muslim women have to institutional Islamic knowledge in the Norwegian city of Trondheim. By using Pierre Bourdieu's analytical concepts "field" and "capital", this article offers a local, empirical perspective of what access Muslim women have to Islamic educational activities, sources, and authorities within three mosques in Trondheim, and what forms of capital the women can generate from their respective mosque affiliations. Furthermore, the article explores why the women are searching for knowledge about Islam, and what types of knowledge they are questing. Moreover, the article describes how the women's institutional affiliations may influence their relationship to Islamic authority, in other words, how the different mosques' profiles and "capital" may influence what sources and authorities the women use in their quest for knowledge.

Keywords: Muslim women, Trondheim, Islamic knowledge, Islamic authority.



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 sjiamuslimere 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 bønnen *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.¹ 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-

¹ 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 2013.² 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.

² 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 2003,³ 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 bønnesjangre 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-

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

kalle gud og be om hjelp og beskyttelse (Katz 2013:29).⁴ 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 bønnemanagerer for *du'a* (Algar, 1996:452–456), men i praksis inkorporeres ofte lokale og personlige uttrykk i bønner.⁵ *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).⁶

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 rituell 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

⁴ *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).

⁵ I sjiaislam er *du'a* formularer hentet fra Koranen, kjente bønnemanagerer 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.

⁶ 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.⁷ 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*).⁸ 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

⁷ 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 hafti sin* og bryllupsdekorasjonen *sufreh-e 'aqd*.

⁸ 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 bøønner. 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 bønningen *du'a Kumayl*.⁹ 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*,

⁹ Ifølge tradisjonen er denne bønningen overlevert av en mannsperson ved navn Kumayl, som lærte bønningen fra den første imamen, Ali ibn Abu Talib (d.661). Ali anbefalte at bønningen 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 (*tabarro*).¹⁰

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

¹⁰ 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 ritualet, 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* autenticitet 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.¹¹ 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

¹¹ 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.¹² *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

¹² 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 kvinnenenes 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 (*tabarrok*). 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 betenkningen 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.¹³ 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.

¹³ 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 kjønnnes 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



Mikael Rothstein, 2021. *Næsehornsfluglen skriger – hovedjagt og kraniekult*. København: U Press, (302 sider).

Anmeldt av Cecilie Endresen

I 1879 gikk den norske eventyreren Carl Alfred Bock i land på Borneo på jakt etter folk med hale, men fant ikke «the missing link». I stedet kunne han berette om «afhuggede hoveder og kulten for rensede og tørrede kranier på Borneo», for å sitere en annen skandinav som også har studert fenomenet, 140 år senere (Rothstein 2021:12).

For Bock og mange av hans samtidige var den «barbariske skikken» hodejakt et sivilisatorisk problem, et tegn på «overtroisk svakhet» og et makabert eksempel på de innfødtes annerledeshet. Samtidig tolket Bock den som en religiøs og rituell «hjørnestein»: Enhver avgjørende livshendelse krevde innhøstning av fiendens hoder, og Bock beskrev den omfattende prosessen, fra musikk og krigsdans til mordmetoder og kranietøking.

Den klassiske hodejakten på Borneo er fortsatt symbolsk til stede, men var rundt den annen verdenskrig i praksis en saga blott. Deler av tidligere etnografiske studier har ikke tålt tidens tann spesielt godt, og slike «kannibalstudier» er av forskjellige grunner gått av moten i religionsvitenskapen. Dagens studenter vil heller lære om det som har med dem selv å gjøre enn å forsøke å forstå hodejegere på deres egne premisser i Borneos indre, og de fleste forskere foretrekker nok også å studere religion på internett fra sin lenestol. Men ikke den danske religionshistorikeren Mikael Rothstein. I *Næsehornsfluglen skriger* (2021) kaster han et friskt sosialkonstruktivistisk blikk på den gamle praksisen og sporene den har etterlatt seg, i en bok han betegner som det «første religionshistoriske forsøg på en samlet forståelse af hovedjagt og kraniekult på Borneo» (s. 34).

Rothstein medgir at fenomenet er «vanskelig at udrede» (s. 33), men fordyper seg i materialet og studerer det fra forskjellige vinkler. Som det står på baksiden: «Kulten for kranierne virker grotesk, men ad overraskende veje, via tæppevævning, en kvækkende frø [frosk], turisme,

korrupte politikere, ægteskab og stanken af råddent menneskekød, finder forfatteren en dybere mening». I tillegg til forord og litteraturliste består boken av seks kapitler som tar for seg henholdsvis hodejakt og kraniekult (inkl. presentasjon av de religionshistoriske kildene) (1), kosmologi og mytologi (2), hodejakt som rituell prosess (3), kraniekult (4), ofrenes perspektiv (5), og hodejakt og kraniekult i dag (6). Teksten veksler sømløst mellom kildepresentasjoner, metoderefleksjoner og religionshistoriske sammenligninger. Språket er klart, og meget poengtert. Når det er sagt: De fleste engelske sitatene kunne med fordel vært oversatt til dansk, og utgiveren burde kostet på seg et lite kart og en indeks.

I motsetning til Bocks utstyrskasse inneholder ikke Rothstein sin verken plumpudding eller kolonialisme, men kildekritikk, oppdaterte teorier og metoder, og strategisk av-eksotifisering. Hodejegerne er som oss andre, religionsproduserende vesener med tanker og følelser som inngår i kompliserte sosiale systemer og preges av våre omgivelser. Kraniekult og hodejakt, slik de ble praktisert blant risbønder i regnskogen, forstås som et «kulturelt omdreiningspunkt», meningsfylte handlinger forankret i en komplisert kosmologi, tett befolket av guder og ånder man ville holde seg inne med. Ved å «høste» fiendenes hoder og forvandle dem til sanitiserte, lykkebringende kultgjenstander i hjemmet, kunne man sikre avlingen, velstand og fruktbarhet. I så måte dreier hodejakten seg om å «tiltrække det gode og fastholde så vel den sociale som kosmiske orden» (s. 51-52) – et velkjent tema i religionshistorien.

Boken er rikt illustrert med nye og gamle fotografier av folk og gjenstander – deriblant mange hoder. Billedtekstene oppsummerer mange viktige poenger. Under et foto fra 1975 der en ung mann holder en kurv med gamle kranier, står det for eksempel at: «I dag er hovedjagten opphørt, men mange landsbyer opbevarer stadig de gamle trofæer som uttrykk for en slags kulturel nostalgi. Men en del af kraniernes traditionelle betydning hæger ved; de er stadig noget særligt» (s. 172).

Rothstein minner om at hodejakt og kraniekult ikke nødvendigvis er så fremmedkulturelt (kap. 1), tenk bare på hoder som trofeer i Bibelen (Johannes Døperen, Goliat). Kult av kroppsdeler fra døde lever i beste velgående i kristen relikviekult og ossuarier, og halshugging var lenge

straffemetoden i Vest-Europa. Halshugde myrlik fra jernalderen viser at kraniekult har pågått i Danmark, og ritualene på Borneo ligner kelternes seiersprosjoner, inkludert hodemetaforene (f.eks. keltiske «frukter» vs. penanfolkets poetiske «kokosnøtter»). På Borneo gir sanger og fortellinger innblikk i denne idéverdenen som involverer «kreativ» vold og drap: «Næsehornsfluglens halefjer er knækket [den beseirede fiendens hals er hugget over] ... Spredt på de stenede bredde/ligger de røde blomster [hoder] som faldt» (s. 132–133).

Som Rothstein minner om, «den religiøse fantasi må ikke undervurderes» (s. 26), og boken viser hvor sterkt individer preges av det verdensbildet de er sosialisert inn i. Et kroneksempel på ekstrem kulturell overstyring av universell menneskelig «hardware», avsky mot liklukt, er når de råtnende hodene fraktes tilbake til landsbyen. Fulle av kulturelle forventninger om hodejaktens vidunderlige virkning, oppfatter krigene de stinkende objektene som velduftende.

Innsikter og sitater fra faghistorien underbygger hvert trinn i analysen, for eksempel et utdrag fra Mary Douglas' teori om kropp og «naturlige symboler» (s. 163) som støtter Rothsteins tolkning av at det avhugde hodet, gjennom den rituelle prosessen, blir til en «manifestasjon af den sociale og kosmiske orden, som hovedjægeren og hans samfund hviler på» (s. 163). Dette analyseres som et overgangsritual, med følgende struktur: «hoved på et levende menneske → afhugget hoved udenfor klassification → hoved forvandlet til veltilpasset kultgjenstand» (s. 188).

Rothstein holder den komparative fanen høyt og sammenligner hodejaktens liminalfase med et dansk kirkebryllup:

I det øyeblikk det [hodet] blev skåret av det levende menneske, startede, hvad vi med van Gennep (og i sammenhængen såre betegnede) kan kalde en separationsproces. Hovedet blev isoleret fra dets hidtidige plads og dets hidtidige funktion, præcis som når bruden ved et dansk kirkebryllup i timerne op til vielsen markeres som grundlæggende annerledes end normalt [...] under stram rituel kontrol og separeret fra sin hidtidige virkelighed, som netop skal afvikles til fordel for en ny (s. 105).

Ritualet avsluttes med at hodene «synges hjem» gjennom krigernes seremonielle overlevering av hodene i landsbyen, der kvinnene har gjort de nødvendige materielle forberedelser (symbolmettet vev, flettede kurver). Vel installert i kurver i langhuset tilhører ikke hodene lenger skremmende Andre i utkanten av Verden, men er bragt under rituell kontroll og ufarliggjort som kultobjekt i hjemmet, verdens sentrum. Der viser de styrke, gir livet og omgivelsene «form og mening» og ses som avgjørende for samfunnets ve og vel.

Dette er kort og godt en interessant og velskrevet bok som er «god å tenke med», og et eksempel på at man gjennom grundige studier prinsipielt kan forstå selv det mest fremmede. Dette er ikke bare bokens største styrke, men religionsvitenskapens faglige fortrinn. Nesehornfuglen skriker!



Presentasjon av nye ph.d.-avhandlinger

Olav Elgvin. 2020. *Between a Rock and a Hard Place: The Islamic Council of Norway and the Challenge of Representing Islam in Europe*. Bergen: University of Bergen.

Av Göran Larsson

I slutet av 2020 disputerade Olav Elgvin på avhandlingen *Between a Rock and a Hard Place: The Islamic Council of Norway and the Challenge of Representing Islam in Europe* vid universitetet i Bergen. Elgvins studie som består av fyra delar (med totalt elva kapitel och två appendix) är en detaljerad redogörelse för hur Islamsk Råd Norge (The Islamic Council of Norway) växte fram och utvecklades över tid. Detta råd startade 1992/1993 för att kunna samla Norges muslimer och skapa en motpart (samtalspartner) med norska staten. Rådet förlorade sin position omkring 2017 på grund av dels interna konflikter och dels att externa partners tappade tilltro till organisationen. I de avslutande delarna i avhandlingen finns också en diskussion och redogörelse för vilka möjligheter och försök det har funnit att omstarta rådet.

Förutom en gedigen genomgång av beskrivningar i media, offentliga och privata arkiv (speciellt viktigt är professor Oddbjørn Leirviks arkiv som går tillbaks till rådets start och den roll som norska kyrkan spelade för rådets etablering) har Elgvin intervjuat nyckelpersoner och tagit del av rådets interna dokumentation. Ur detta perspektiv är avhandlingen en guldgruva för den som är intresserad av islams historia i Norge och hur relationen har sett ut mellan norska staten och religiösa minoriteter. Avhandlingen är förankrad i framför allt teorier inom statsvetenskap och organisationsteori där syftet är att både beskriva och analysera hur och varför rådet har utvecklats som det har gjort över tid. Speciellt framträdande är den amerikanske statsvetaren Jonathan Laurence som har

studerat ett antal likande muslimska råd i länder som Frankrike, Storbritannien och Tyskland. Elgvins studie kan därför ses som både ett tillägg och en test av Laurence teoretiska och analytiska slutsatser. Till skillnad från Laurence som framför allt har försökt att ta fram olika idealtypiska organisationsstrukturer som dominerar bland muslimska samarbetsråd betonar Elgvin att hans studie är ett tillägg till den tidigare forskningen eftersom han vill lyfta fram »instability, defections, conflicts or splits« (s. 18). Vidare pekar Elgvins avhandling också på behovet av att belysa skillnader i den politiska och organisatoriska strukturen som dominerar i ett specifikt land. Ur detta perspektiv är det stora skillnader mellan vilka möjligheter och hinder som finns för etableringen av ett islamiskt råd i ett land som Norge jämfört med länder som Frankrike eller Storbritannien. Ur detta perspektiv är avhandlingen också ett bidrag till den forskning som är fokuserad på hur staten kan förhålla sig till religionsutövning och etablering av religiösa organisationer.

Genom sin detaljerade studie kan Elgvin på ett övertygande sätt visa hur rådet har förändrats på grund av både interna och externa faktorer. Medan utvecklingen framför allt har påverkats av vilka muslimer som har haft ledande roller inom rådet har externa faktorer som exempelvis staten och norska kyrkans förväntan och förhoppning att rådet skall medla och föra dialog kring frågor som handlar om islam och muslimer i både Norge och världen haft en avgörande betydelse. Internationella kriser som exempelvis konflikterna kring den brittisk-indiske författaren Salman Rushdie och dennes bok, *Satansverserna*, eller turbulensen kring *Jyllands-postens* publicering av de så kallade Muhammad-teckningarna (2005), men också kontroversiella uttalanden från norska muslimer om FGM (*female genital mutilation*) innebar att rådet ofta blev kontaktat för att dels göra uttalanden om islamisk teologi och dels hur muslimer i Norge skulle kunna tolka islam. Medan vissa ledare inom Islamsk Råd Norge menade att dialog var den centrala uppgiften, ansåg andra att rådets främsta uppgift skulle vara att samla och försvara muslimers intressen. Men när rådet tog egna initiativ som att författa en unik deklARATION om att det var godkänt för muslimer att lämna islam

(något som många muslimska ledare har haft problem med i både historia och nutid) var detta inte något som fick någon större uppmärksamhet i Norge. Två av de viktigaste insatserna som rådet genomförde, enligt Elgvins analys, var att ta fram en gemensam islamisk kalender samt ett halal-certifikat för muslimer i Norge. Dessa initiativ kom dock snart att möta motstånd från både muslimer och icke-muslimer i Norge.

På flera sätt kom frågan om halal-certifikatet att bli slutet på den enhet och ambition som höll samman Islamsk Råd Norge. Olika uppfattningar och konkurrerande synsätt samt anklagelser om korruption (att certifikatet gynnade vissa muslimska entreprenörer samtidigt som andra utestängdes eller förhindrades från att starta egna verksamheter) var de frågor som tillslut fick rådet att hamna i onåd hos både muslimer och staten. Ur flera perspektiv är titel på Elgvins avhandling motiverad. I sin roll som dialogpartner och brygga mellan muslimer och staten kom rådet att hamna mellan en »*rock and a hard place*«. De olika förväntningarna blev helt enkelt övermäktiga och de externa och interna förväntningarna blev allt svårare att kontrollera och möta. Medan statens krav växte på grund av det ekonomiska stöd man fick från staten, blev allt fler muslimer missnöjda med att rådet inte stod upp för muslimer och lyfte fram problem som finns i det norska samhället, inte minst när det gäller rasism och diskriminering.

Sammantaget är Elgvins avhandling välskriven och hans studie kan mycket väl fungera som en god förebild för den som vill skriva en organisations historia över tid. Exempelvis problematiserar Elgvin på ett förtjänstfullt sätt spänningar som kan finnas mellan historieskrivning, minne och narrativitet. En möjlig invändning är att texten blir något repetitiv och långrandig. Resultaten i avhandlingen är inte heller speciellt förvånande, men trots detta så finns det goda skäl att belägga och dokumentera hur Islamsk Råd Norge utvecklades och förändrades över tid. Men ur ett religionsvetenskapligt perspektiv är det irriterande och onödigt att Elgvin envisas med att använda uttryck som »traditionell« och »ortodox« tolkning av islam när han diskuterar vissa frågor. För att undvika att fastna i normativa antaganden så hade det varit mer fruktsamt att betona att benämningar som »traditionell« och »ortodox«

är beroende av vem som har makten att fastställa hur islam skall tolkas. Dessa begrepp är inte givna på förhand och de ändras över tid. Dessa frågor borde Elgvin ha tagit med i sin analys eftersom de faktiskt just illustrerar de förändringar som han vill visa på i sin avhandling. Utöver dessa små anmärkningar är Elgvins avhandling läsvärd och den som är intresserad av islam i Norge bör inte bortse från detta verk.

Eli-Anne Vongraven Eriksen. 2020. *Continuity and Change: Individualization Processes in Young Muslim Women's Knowledge Acquisition and Practice of Islam in Trondheim*. Trondheim: NTNU.

Av Anne Hege Grung

I oktober 2020 forsvarte Eli-Anne Vongraven Eriksen sin ph.d.-avhandling ved NTNU. Avhandlingen tok opp hvordan muslimske kvinner i Trondheimsområdet forhandler tilhørighet og identitet i en norsk kontekst som er overveiende sekulær. Eriksens materiale består av intervjuer av til sammen 16 muslimske kvinner som er aktive i ulike muslimske organisasjoner og menigheter i Trondheim. Flertallet er sunnimuslimer med ulike religiøse og kulturelle bakgrunner, men tre sjiamuslimer er også inkludert. Kvinnene i gruppa har kurdisk, tyrkisk, arabisk og indonesisk bakgrunn.

Mangfoldet blant Eriksens intervjuobjekter spiller en viktig rolle når hun ser nærmere på hvordan individualiseringsprosesser får innvirkning på hvordan de muslimske kvinnene i denne studien nærmer seg både egen tilegnelse av kunnskap og kunnskapsformidling. Ett av hennes hovedfunn er at individualiseringsprosesser reflektert i materialet ikke ser ut til å resultere i økende avstand til informantenes respektive religiøse tradisjoner, men at dette snarere fører til et mer bevisst engasjement med/i den samme tradisjonen. Hverdagspraktisering av religiøse ritualer og fromhetspraksiser forblir også viktig for dem. Eriksen går systematisk gjennom materialet hun har etablert og beskriver hvordan de enkelte informantene og deres organisasjoner/menigheter forhandler og tolker hva det betyr å være muslim og hva det betyr å være muslimske fellesskap i Trondheim. Hun viser hvordan de tilegner seg en muslimsk kunnskapskapital og hvordan de i anvendelsen av denne på forskjellige måter forhandler med det hun kaller «de ikke-islamske feltene». Det er forskjeller mellom de ulike muslimske miljøene når det gjelder i hvilken grad de stimulerer individuelle kunnskapsprosesser, mens de «ikke-islamske feltene» både stimulerer og krever individualiseringsprosesser blant muslimske kvinner. For å kunne formidle og opprettholde sine re-

ligiøse identiteter og sine praksiser, trenger de å kunne forklare, forhandle og avveie sine personlige valg. Det grundige arbeidet Eriksen har gjort når det gjelder å etablere og presentere det empiriske materialet er avhandlingens store styrke: Det er et bredt og omfattende materiale, presentert på en interessant måte. Vi lærer rett og slett mye om muslimske kvinner i Trondheim og deres miljøer, hvordan de begrunner sine praksiser og sine valg.

Feltarbeidet og intervjuene i avhandlingen er foretatt i 2010-11. Dette betyr at materialet er noen år gammelt. Spørsmålet er om dette gjør at avhandlingen gir inntrykk fra et tidsvindu som nå er vesentlig endret, eller om kunnskapen arbeidet reflekterer fortsatt er aktuell. Eriksen kobler seg på en teoretisk diskusjon om individualiseringsprosesser og disses betydning for muslimer i en europeisk kontekst. Gjennom disse diskusjonene der hun blant annet tar et kritisk oppgjør med Olivier Roy, Jocelyne Cesary og andre som etter Eriksens mening ikke tar høyde for det historiske mangfoldet innen islamske tradisjoner, posisjonerer hun seg nær Anne Sofie Roald og hennes modifisering av Jan Hjärpes «Islamic basket» - modell, samt Christine Jacobsens term «restricted bricolage».

Spørsmål om etnisitet og kultur og hvilken rolle disse spiller i individualiseringsprosessene er relativt ubesvart i avhandlingen. Det samme gjelder hvordan nasjonale og transnasjonale forhold og endringer påvirker miljøene hun studerte i Trondheim. En ph.d.-avhandling er et avgrenset arbeid, men det ville være interessant om Eriksen fortsatte å utvikle sitt eget avhandlingsmateriale i framtidige publikasjoner. Ett av avhandlingens uttalte mål er å vise at det er nødvendig å studere islam og muslimer som historiske og svært komplekse størrelser, som gjennom sin kompleksitet også er en sterk driver av individualiseringsprosesser når det gjelder å formidle, forvalte og forhandle hva det betyr å være muslim i forskjellige kontekster. Da gjenstår spørsmålet om hvordan dette ser ut når man inkluderer en større kompleksitet, det vil si etniske og kulturelle historiske og nåtidige elementer – inkludert kompleksiteten i det trondheimske og norske.