

Koranskolens folk

En kvalitativ studie av en tyrkiskdominert islamsk menighet i Oslo

Johannes Elgvin



Innlevert til Cand. Polit. Graden

Mars 2007

Sosialantropologisk institutt

UNIVERSITETET I OSLO



CULCOM

Kulturell kompleksitet
i det nye Norge

Hvis dine planer gjelder i år,

skal du så korn.

Hvis de gjelder ti år,

skal du plante et tre.

Hvis de gjelder hundre år,

skal du undervise menneskene.

Sår du korn en gang,

høster du en gang.

Planter du et tre,

høster du ti ganger.

Underviser du menneskene,

høster du hundre ganger.

Hvis du gir en mann en fisk,

har han mat den ene dagen.

Hvis du lærer ham å fiske,

har han mat hele livet.

Kuan-Tzu

E-post fra Kamber januar 2005

Forord

Først og fremst ønsker jeg å uttrykke min takknemlighet til alle som har gitt av seg og sin tid, og som inviterte meg inn i deres liv. Takk til Islamsk kultursentrum i Oslo og alle jeg ble kjent med der.

Videre må jeg få takke Osloforskning som har bidratt med finansiering av prosjektet mitt. Det samme har Forskningsprogrammet Kulturell kompleksitet i det nye Norge (CulCom). CulCom har også gitt meg et faglig miljø å luften ideer og argumenter i, noe som har vært utrolig nyttig. Min biveileder ved CulCom, Cicilie Fagerli, fortjener en ekstra takk.

Under arbeidet har mange bidratt med sine kloke innspill og gode tilbakemeldinger. Tusen takk til Pål Skedsmo og David Ramslien, som begge har lest og kommentert store deler av avhandlingen min. I løpet av skriveprosessen har i tillegg Fredrik Barth, Monica Five Aarset og Jon Henrik Ziegler Remme fungert som konsulenter og bidratt med nyttige innspill på deler av avhandlingen. Tusen takk skal dere ha!

Jeg ønsker også å rette en ekstra varm takk til min gode venn Christian Samuelsen. Da jeg en periode i høst så mørk på tilværelsen, var han en uvurderlig støtte – en riktig venn, som ga av sin tid og til og med lot meg låne leiligheten hans i tre måneder. Tusen takk! I denne perioden var det også godt å ha venner som David Ramslien som tok meg med på rekreasjonsrike jaktturet, David Lier som inviterte meg til Manchester og knuste meg i squash og ikke minst Mari Bergseth som har holdt humøret mitt oppe med artige dikt og et strålende humør. Takk for all støtte.

Jeg må heller ikke glemme å takke den artige gjengen på pauserommet på SAI og Norsk antropologisk forening. Et studieliv uten dere hadde blitt mye fattigere, men kanskje litt mer tidseffektivt.

Sist, men ikke minst må jeg få takke veileder Unni Wikan. Du har vært genuint interessert i prosjektet mitt, noe som har betydd utrolig mye. Du har alltid hatt tid for meg, både før, under og etter feltarbeid. Tusen takk for fruktbare diskusjoner og motiverende tilbakemeldinger.

Sammendrag

”Koranskolens folk” handler om medlemmene i en tyrkiskdominert islamsk menighet. Menigheten er tilknyttet en internasjonal bevegelse som kalles *süleymancibevegelsen*. Jeg har gitt den navnet *Koranskolebevegelsen* som er mer i tråd med bevegelsens egen praksis, selvpresentasjon og selvidentifikasjon. Jeg viser hvordan Koranskolens folk benytter seg av enkelte standardiserte ytringer, som kommer til uttrykk i helt bestemte situerte møter. Jeg viser hvilken rolle imamene har i menigheten og drøfter spørsmål rundt ansettelsen av imamer. Avhandlingen tar også for seg Koranskolebevegelsens rituelle liv og lære og peker på særegne ritualer, så vel som ritualer de deler med andre sunni-muslimere. Til slutt i avhandlingen viser jeg hvordan Koranskolebevegelsen forvalter og presenterer sin religiøse kunnskapstradisjon. Avhandlingens primære mål er å vise på hvilken måte delte identifikasjonsmarkører synliggjøres hos medlemmene av Islamsk kultursentrum i Oslo. Hvordan individuell variasjon synliggjøres i ulike kontekster og hvordan Koranskolebevegelsen formidler sin religiøse kunnskapstradisjon. Dette viser jeg ved å analysere de standardiserte ytringene som dominante kulturelle modeller med symbolsk verdi av strategisk betydning. Men det er også en forskjell på ytringene. Enkelte ytringer er retorisk konstruerte begrep som jeg anser som klisjeer som i liten grad er internalisert av Koranskolens folk. Men klisjeene er ikke nødvendigvis meningsstomme. De brukes i helt bestemte kontekster med en tydelig hensikt. Andre ytringer reflekterer derimot langt på vei Koranskolebevegelsens orientering innen islam. Slike ytringer har en hegemonisk posisjon i bevegelsen og meningsinnholdet gjenspeiles i bevegelsens praksis. I avhandlingens to siste kapitler påpeker jeg at total kulturell homogenitet ikke er mulig, og viser det gjennom å synliggjøre at ulike personer i menigheten har internalisert forskjellige skjemaer eller kulturelle modeller i ulik grad. I forhold til kunnskapsoverlevering har jeg pekt på at Koranskolebevegelsen bruker to strategier for å formidle religiøs kunnskap. I noen sammenhenger inntar menigheten en strategi der kunnskapen i større grad skjules, mens i andre sammenhenger brukes en strategi der kunnskapen i større grad deles.

Innhold

FORORD	II
SAMMENDRAG.....	IV
INNHold	VI

DEL 1: INNLEDNING...1

KAPITTEL 1. INTRODUKSJON.....	2
VALG AV FELT OG PROBLEMSTILLINGER	2
<i>Feltområde</i>	3
<i>Tidligere forskning om Koranskolebevegelsen</i>	3
METODE.....	5
<i>Feltarbeidet</i>	5
<i>Triangulering</i>	7
<i>Feltarbeid på hjemmebane</i>	10
<i>Etiske implikasjoner</i>	10
<i>Begrensninger: Kjønn, språk og menneskers indre</i>	11
ANALYTISK FOKUS OG PROBLEMSTILLINGER	12
TEORETISK RAMMEVERK	14
<i>Institusjonaliserte modeller</i>	14
<i>Kulturelle modeller</i>	16
<i>Personlige og konvensjonelle mentale modeller</i>	17
<i>Kunnskapsantropologi</i>	19
<i>Organisasjon – dynamikk mellom mennesker</i>	20
ISLAM I NORGE	21
<i>Islamske organisasjoner i Oslo</i>	21
AVHANDLINGENS OPPBYGNING	23
KAPITTEL 2. KORANSKOLEBEVEGELSENS FREMVEKST	25
TYRKIA: FRA IMPERIUM TIL REPUBLIKK.....	25
<i>Press fra Vest-Europa</i>	26
<i>Diyamet – Den sekulære stat tar kontroll over og styrer religionen</i>	28
<i>Koranskolebevegelsen – en from motstandsbevegelse</i>	29
ARBEIDS- OG RELIGIONSMIGRASJON FRA TYRKIA TIL VEST-EUROPA	32
<i>Tyrkere i Vest-Europa</i>	33
FØDERASJONEN AV ISLAMSK KULTURSENTRE OPPSTÅR	34
<i>Tyrkerne organiserer seg i Norge</i>	35
<i>Den tyrkiske islamske union – Diyanet i Norge</i>	37
<i>Islamsk Kultursenterunion i Norge: Koranskolebevegelsen i Norge</i>	37
ISLAMSK KULTURSENTRUM I OSLO - FELTARBEIDSARENAEN	38
KAPITTEL 3. MENIGHETEN OG OMGIVELSENE.....	42
MENIGHETENS ORGANISERING I NORGE.....	43
<i>Moské, menighet og praktisk hjelp og støtte</i>	43
<i>Statlig støtte</i>	44
<i>To moskeer som deler av et globalt nettverk</i>	45
<i>Vertikal organisasjonsstruktur på makronivå</i>	46
ISLAMSK KULTURSENTRUM OG DETS OMGIVELSER	48
<i>En usynlig menighet</i>	49
<i>Islamsk Råd Norge (IRN)</i>	53
EN BEVEGELSE – FLERE KJERNEKARAKTERISTIKKER	54
<i>Fundamentalister og islamister</i>	54
<i>Fundamentalisme</i>	57

DEL 2: KOLLEKTIVE PRESENTASJONER OG FREMSTILLINGER. 60

KAPITTEL 4. IDENTIFIKATORISKE GRENSEMARKØRER61

INSTITUSJONALISERTE UTSAGN.....	67
<i>Forutsigbare utvekslinger – offentlige artefakter og kognitive konstruksjoner.....</i>	67
<i>Navnet süleymanci og bevegelsens selvoppfatning.....</i>	69
”VI ER KORANSKOLENS FOLK, VI LEGGER VEKT PÅ OPPLÆRING!”	70
<i>Koranskolen.....</i>	72
<i>Moskeen – en annerledes Skolefritidsordning.....</i>	73
YTRINGER MED DOBBELT INNHOLD	76

KAPITTEL 5. HOCA: LÆRER OG LÆRD.....80

KVINNELIGE IMAMER, EN MODERNE STRATEGI?	80
<i>Hva er en imam?</i>	81
<i>Hva er en hoca?.....</i>	82
<i>Kvinnelige imamer?.....</i>	83
<i>Hocaens rolle ved Islamsk kultursentrum i Oslo</i>	85
ANSKAFFELSEN AV HOCAER, ET ORIGINALT SYSTEM?.....	88
<i>Bruken av norsk tale.....</i>	90
<i>”Norske imamer” som bevisst strategi?.....</i>	91
<i>Foreldres ønske om å videreføre sin religion og tradisjon.....</i>	92

DEL 3: DET KOLLEKTIVE OG DET INDIVIDUELLE...95

KAPITTEL 6. RITUALER.....96

EN TYPISK KVELDSBØNN UNDER RAMADAN.....	97
HATIM.....	99
TIDEBØNNEN.....	102
RENT OG URENT	104
<i>Den rituelle vasken før bønn: al-whudhu/abdest.....</i>	104
SELVE BØNNEN	107
<i>Å kalle til bønn.....</i>	107
<i>Bønnens søyler.....</i>	108
FREDAGSBØNNEN (SALAH AL-JUM’ AH/CUMMA NAMAZI)	109
DE ÅRLIGE FESTENE	110
KALENDEREN.....	110
TAKVA	111
RITUALENES HORISONTALE OG VERTIKALE DIMENSJON	112
KONKURRERENDE MODELLER.....	116
RITUALER I DAGLIGLIVET	122

KAPITTEL 7. KUNNSKAP: TRANSAKSJONER, TRADISJONER OG FORVALTNING.....127

HOCAENS OVERFØRING AV RELIGIØS KUNNSKAP	127
KUNNSKAPSTRADISJONER: TO KONTRASTERENDE EKSEMPLER	128
<i>Er kontrasten viktig for analysen?.....</i>	130
KONTRASTER INNEN SAMME KUNNSKAPSTRADISJON	133
KUNNSKAP OG INTERNALISERING	138
<i>Delte utsagn - fordelt praksis</i>	139

DEL 4: AVSLUTTENDE BETRAKTNINGER OG OPPSUMMERING...144

KAPITTEL 8. AVSLUTNING

LITTERATUR.....147

Del 1: Innledning

Kapittel 1. Introduksjon

I januar 2004 bestemte jeg meg for å gjøre i feltarbeid i *Islamsk kultursentrum i Oslo*, den tyrkiskdominerte islamske menigheten som tilhører en bevegelse som flest har gitt betegnelsen *süleymancibevegelsen*. Feltarbeidet startet i slutten av måneden samme år. I dette kapitlet viser jeg hvorfor jeg valgte Islamsk kultursentrum i Oslo som feltarbeidsarena. Jeg skiserer kort hva som finnes av tidligere forskning om bevegelsen og gjør rede for hvilke metoder jeg har tatt i bruk, for å kunne beskrive fellesskap, mangfold og variasjon blant Koranskolens folk. Mitt teoretiske rammeverk baserer seg i all hovedsak på kognitiv antropologi.

Valg av felt og problemstillinger

Min interesse for religion og dens sentrale plass i mange samfunn, samt min interesse for frivillige organisasjoner, spilte en viktig rolle for meg da jeg valgte tema og region for avhandlingen. Jeg valgte tidlig en islamsk organisasjon i Oslo som fokus for avhandlingen. Ved dette valget bevarer jeg, slik jeg ser det, flere av mine interesseområder, nemlig en frivillig, medlemsbasert og religiøst fundert organisasjon. Likevel var det andre grunner til at jeg valgte nettopp Islamsk kultursentrum i Oslo som feltarena. Da jeg satt og leste om de ulike moskeene i Oslo, la jeg merke til to ting som ble avgjørende for mitt valg av menighet. I religionshistoriker Kari Vogts (2000:81) omtale av Islamsk kultursentrum i Oslo, kom det frem at denne menigheten var tilknyttet en føderasjon av tilsvarende menigheter som lå langt fremme når det gjaldt å utdanne og benytte seg av kvinnelige imamer. Jeg fant det samme igjen i andre forskeres omtale av menigheter innenfor *süleymancibevegelsen*¹. Det andre aspektet ved Islamsk kultursentrum i Oslo, som gjorde at jeg valgte den som utgangspunkt for feltarbeidet, var Vogts (2000:91) beskrivelse av et originalt system menigheten hadde utviklet i forhold til ansettelsen av imamer. Menigheten sendte gutter til Istanbul for å studere ved bevegelsens lærested der. Når utdannelsen var ferdig, kom guttene skolerte tilbake og utførte sin imamtjeneste ved Islamsk kultursentrum i Oslo (Ibid). På grunn av denne ordningen antok jeg at Islamsk kultursentrum i Oslo hadde unge imamer som kjente godt til Norge og som snakket godt norsk. Med bakgrunn i Vogts (1995; 2000) utgivelser oppfattet jeg Islamsk

¹ F.eks Svanberg (1999:75) og Nielsen (1992)

kultursentrum i Oslo som en menighet som hadde utviklet strategier for å hankses med utfordringer som følge av å være en religiøs minoritet i Norge.

Feltområde

Islamsk kultur sentrum i Oslo er den nest største tyrkiskdominerte moskeen i Oslo.

Menigheten blir drevet av en gruppe mennesker som sies å tilhøre *Süleymanci-bevegelsen*. Tilhengerne av bevegelsen ønsker ikke å bli kalt *Süleymanci*, som er en betegnelse tyrkere samt forskere² bruker. Derfor vil jeg omtale bevegelsen som *Koranskolebevegelsen*, eller *Koranskolens folk*, som er i tråd med tilhengers egne ønsker, praksis og selvpresentasjon (se kap 4). Koranskolebevegelsen oppstod som en motbevegelse til sekulariseringen av Tyrkia, og har av de tyrkiske myndighetene vært sett på som en bevegelse i religiøs opposisjon til Den Tyrkiske Republik og dens politikk (se kap 2). Frem mot 1970-årene var de tyrkiske muslimene som var bannlyst av den tyrkiske regjeringen, organisatorisk sett, de mest aktive i Vest-Europa. Koranskolebevegelsen var den første av flere tyrkiske grupperinger som etablerte hovedkontor i Köln i Tyskland. Organiseringen av menigheter med opphav i Koranskolebevegelsen ekspanderte raskt, og fellesbetegnelsen ble *Forbundet av islamske kultursentre i Europa* (Vogt 2000, Nielsen 1992). På slutten av 1980-tallet grunnla tilhengere av Koranskolebevegelsen en egen moské i Oslo. I dag har menigheten to lokaler, ett for menn og ett for kvinner. Det er i mannslokalet jeg har utført feltarbeidet.

Tidligere forskning om Koranskolebevegelsen

Studiet av tyrkiske menigheter er et relativt under-utforsket felt i Norge. Informasjon om Koranskolebevegelsen og Islamsk kultursentrum i Oslo er begrenset. Verken i media eller i forskningslitteratur har Islamsk kultursentrum i Oslo blitt viet særskilt plass. Så langt jeg vet, er både norsk og utenlandsk faglitteratur om Koranskolebevegelsen stort sett forfattet av religionsvitere, som plasserer bevegelsen i landskapet av andre islamske bevegelser og organisasjoner. Dermed ”drukner” den som bevegelse i beskrivelsen av mange andre islamske

² Blant andre Nielsen (1992), Shadid & Van Koningsveld (1995), Landman (1996), Vogt (1995), Simonsen (1990), Svanberg (1999) og Jonker (2005).

organisasjoner³. Slike oversikts- presentasjoner er med på å forme vår forståelse og kunnskap om bevegelsen i forhold til andre islamske bevegelser, men sier egentlig svært lite om det interne livet i organisasjonene. Religionsvitere som har formidlet kunnskap om Koranskolebevegelsen og Forbundet av islamske kultursentre, er i stor grad formidlere av hegemoniske eller dominante kulturelle modeller som assosieres med bevegelsen. Med dette mener jeg at de hovedsakelig formidler de merkelappene som andre har gitt bevegelsen og som er allment utbredt. Individuell variasjon og sentrale verdier hos medlemmene finnes det lite informasjon om. Så vidt meg bekjent er det ikke foretatt noen antropologiske studier av Koranskolebevegelsen i Oslo. Mitt prosjekt vil derfor kunne bringe ny innsikt i en lokal menighet som er tilknyttet et stort internasjonalt nettverk.

I de sparsommelige beskrivelsene som til nå er gitt, fremstiller ulike forskere Koranskolebevegelsen på forskjellige måter. Hvilke kjennetegn ved bevegelsen som trekkes frem som sentrale varierer, men en del trekk går igjen. Religionshistorikeren Ingvar Svanberg (1999) betegner Koranskolebevegelsen som *sulemanistene*. Han nevner at de ofte blir beskrevet som konservative og antiintelektuelle og plasserer bevegelsen innenfor *naqsbandhi*-tradisjonen som er et av sufibrorskapene med røtter i Sentral-Asia.⁴ Kari Vogt (1995; 2000) betegner dem som fundamentalister, og peker samtidig på bevegelsens *sufi*-tilknytning. Det samme gjør Jørgen Nielsen (1992). I sin hovedoppgave betegner Bente Astad (1993:3) dem som fundamentalistiske sunnimuslimer. Oddbjørn Leirvik (2003), har sagt at bevegelsen ikke er folkereligøs, men puritansk og islamistisk. Ingvar Svanberg påpeker derimot at de ser på seg selv som tradisjonister og at de tar avstand fra modernistiske og islamistiske nytolkninger av islam. Gerdien Jonker (2005) mener at bevegelsen har utviklet seg til et lekfolkssamfunn. Enkelte av disse fremstillingene bygger på hverandre, og ofte mye på de samme verkene. Svanberg og Vogt bygger på de samme to kildene samt litt på førstehåndsinformasjon, men informasjonen de kommer med gir ikke inntrykk av å være basert på lengre feltarbeid, men snarere på tidligere fremstillinger, enkelte intervjuer og

³ Se Vogt (1995; 2000), Nielsen (1992), Svanberg (1999), Shadid & Koningsveld (1995), Landman (1996) og Simonsen (1990). De mest fyldige empiriske beskrivelsene av Koranskolebevegelsen i Norge finnes faktisk i to hovedoppgaver fra Universitetet i Oslo. Den ene i religionshistorie (Dahlin, 2001) og den andre i sosialantropologi (Astad 1993).

⁴ Det tyrkiske ordet for *naqsbandhi* er *nakşibendi* (uttales *nakshibendi*). I avhandlingen vil jeg bruke det arabiske *naqsbandhi*, siden det fremkommer oftest i litteratur jeg har lest og mine informanter ikke har brukt noen av betegnelsene. *Naqsbandhi* er en *sufi*-orden. Islamsk kultursentrum i Oslos forbindelse til sufismen vil bli drøftet nærmere i blant annet kapittel 2.

observasjoner. Gerdien Jonker er et unntak. Hun arbeider nå som seniorforsker ved Department of Social and Comparative Anthropology ved Viadrina University i Frankfurt. Junker har utført to års feltarbeid blant Koranskolebevegelsen i Berlin, og hennes publikasjon på engelsk skiller seg markant fra andre forskeres fremstilling. Jonker (2005) gir den mest utførlige innsikten i bevegelsen jeg til nå har funnet i forskningslitteratur. Junker gir meg en god empirisk støtte i enkelte av mine sentrale ”funn” og min grunnleggende beskrivelse av Koranskolebevegelsen. På norsk fremstår Bente Astads (1993) hovedoppgave som den mest selvstendige i sin beskrivelse av personer med tilknytning til Koranskolebevegelsen i ”Midtby”, men heller ikke hun skriver primært om Koranskolebevegelsen.

Metode

Feltarbeidet

Jeg fikk kontakt med de aktuelle miljøene gjennom lederen for Muslimsk studentsamfunn på Blindern, som jeg kjente så vidt fra annet frivillig organisasjonsarbeid. Jeg fortalte om hovedfagsprosjektet, og spurte om han kjente noen tyrkiske muslimer han kunne sette meg i forbindelse med. Etter et par uker fikk jeg en e-post fra en tyrkisk student som heter Ismail. Jeg fortalte om mitt prosjekt, og han sa at han gjerne ville stille opp. Uken etter møttes vi for å prate. Det viste seg at han var medlem av *Islamsk kultursentrum i Oslo*. Mens vi satt og pratet kom Ziyâd, en venn av Ismail. Ismail fortalte han om prosjektet. Det viste seg at Ziyâd var medlem av *Den tyrkiske islamske union*, som er en annen tyrkisk dominert moské i Oslo. Noe av det første Ismail spurte om, var om jeg trodde på Gud. Til dette svarte jeg at jeg hadde fått en kristen oppdragelse. ”Det er bra!”, konstanterte Ismail. ”Det er jo enkelte som ikke tror på noen ting”, fortsatte han.⁵ Vi avtalte at jeg skulle være med på fredagsbønn. Det gikk et par uker og jeg ringte Ismail flere ganger for å spørre om han skulle på fredagsbønnen. Det passet ikke de første ukene. Jeg ville ikke gå alene til moskeene, fordi jeg fryktet at det i verste fall kunne føre til skepsis og en stengt dør neste gang. I denne perioden hadde jeg flere samtaler med min veileder, Unni Wikan. Hun rådet meg også til å vente til jeg fikk anledning til å bli

⁵ Veldig mange av informantene lurte nettopp på om jeg trodde på Gud. Når jeg svarte at jeg var oppdratt kristent, var dette nok til å skape en felles forståelse om at vi hadde en slags ”felles referanseramme”. ”Det er bra”, svarte enkelte, som Ismail, og fortsatte med å si at da skjønnte jeg i alle fall litt av hva de snakket om, når de refererte til troen på Gud.

tatt med til moskeen av noen innenfor miljøet, men oppfordret meg til å fortsette å spørre Ismail om når det passet. I februar ringte Ismail meg og spurte om jeg ville være med. Da jeg møtte han for å dra til moskeen, hadde han med seg Ziyâd. Jeg ble overrasket da jeg fikk vite at han skulle være med Ismail og meg til fredagsbønn i Islamsk kultursentrum i Oslo. Selv om de var medlemmer i hver sin menighet gikk de ofte sammen til bønn, kunne han forklare. De var visstnok ikke så nøye på hvilken av de to menighetene de gikk til. På T-banen fra Blindern spurte jeg om det var noen bestemt etikette jeg måtte passe på. Ismail sa at det ikke var så farlig, men at jeg måtte ha gått til et annet lokale, hvis jeg hadde vært jente.

Allerede under mitt første besøk i menigheten ble jeg introdusert for en av imamene ved Islamsk kultursentrum i Oslo. Tross den relativt gode starten, gikk feltarbeidsutviklingen til å begynne med svært tregt. Informantene mine hadde liten tid til overs, men jeg besøkte likevel moskeen noen ganger, selv om jeg ikke hadde en konkret avtale. I perioden fra mai til august var jeg flere ganger innom Islamsk kultursentrum i Oslo, men jeg besøkte også Den tyrkiske islamske union. Jeg valgte denne utvidelsen av feltarenaen blant annet for å få et førstehånds sammenligningsgrunnlag.

Tidlig i feltarbeidet gjennomførte jeg lange samtaler med enkelte personer i begge menighetene. Enkelte av samtalene tok jeg opp på bånd som jeg senere transkriberte. Lydopptakene utførte jeg hovedsakelig for å få en viss oversikt over begge menighetene. Perioden jeg fikk samlet mest relevant informasjon, var fra september 2004 og til midten av februar 2005. Jeg deltok aktivt i menighetslivet hele høsten og fikk på den måten med meg hverdager, fredager og helger så vel som religiøse høytider. De mange og lange uformelle samtaler jeg hadde med personer i menigheten foregikk på tomannshånd, så vel som i grupper. Fra september var jeg i Islamsk kultursentrum i Oslo nesten daglig. Jeg observerte menighetsaktivitetene, tok del i samtaler i pauser og hadde flere lengre samtaler med forskjellige medlemmer. Jeg ble invitert med på religiøse høytider, og etter hvert ble medlemmene vant til at jeg oppholdt meg i moskeen. Da jeg var blitt godt kjent med flere i menigheten og imamene, Bora og Kamber, spurte jeg Bora om å få lov til å delta i bønnen. Han sa at det ikke var noe problem, og under ramadan stod jeg på linje med de andre og ba. Jeg fant fort ut at jeg på denne måten lærte bønneritualene mye raskere, samtidig som jeg ble mer inkludert i fellesskapet.

Bora var 26 år, da jeg ble kjent med han. Han var født og oppvokst i Drammen, men dro til Tyrkia etter åttende klasse i grunnskolen. Der studerte han ved ett av Koranskolebevegelsens studenthus i Istanbul. Da han var ferdig utdannet, arbeidet han først et år i Danmark før han fikk jobb som hjelpeimam i Oslo. Nå er han menighetens hovedimam og Kamber omtales som hjelpeimam. Kamber, som kun var 21 år, fikk jeg god kontakt med. Han hadde utdanning fra ett av Koranskolebevegelsens studenthus i Tyrkia og arbeidet i Tyskland før han kom hit. Rett før ramadan flyttet imidlertid Kamber til Tyskland for å arbeide som imam der. Da hadde han vært i Norge i ca to år. Jeg var interessert i denne omreisende imamvirksomheten, og siden jeg hadde blitt godt kjent med Kamber under første del av feltarbeidet, holdt jeg kontakt med han også etter at han flyttet til Tyskland. På ramadans siste dag sendte jeg Kamber en tekstmelding der jeg gratulerte han med dagen. Han svarte med en gang og oppfordret meg til å ta kontakt. Vi korresponderte per e-post og avtalte at jeg skulle komme og besøke han. Han arbeidet nå som imam i en menighet i Düsseldorf, ikke langt utenfor Köln, der hovedkvarteret til *Forbundet av islamske kultursentre* ligger. Det å kjenne en "innsider" i Tyskland gav meg innpass i bevegelsens europeiske hovedsenter. I midten av januar fulgte jeg i Kammers fotspor og bodde to dager på hovedsenteret i Köln, før vi tilbragte fem dager sammen i menigheten han arbeidet ved i Düsseldorf. Reisen til Tyskland ga meg et godt sammenlikningsgrunnlag på tvers av landegrenser, og jeg fikk førstehåndsinformasjon om bevegelsens transnasjonale imamvirksomhet.

Feltarbeidet i Den tyrkiske islamske union var av en annen art. Jeg besøkte menigheten en del under feltarbeidsperioden, men deltok ikke der så mye som jeg gjorde i Islamsk kultursentrum. Det skyldtes at jeg følte at jeg hadde mer enn nok å få oversikt over i Islamsk kultursentrum i Oslo. Likevel ble jeg kjent med noen medlemmer av Den tyrkiske islamske union. Den jeg snakket mest med var Ziyâd (kameraten til Ismail). Han hadde tidligere vært styremedlem, og kjente godt til organiseringen av menigheten.

Triangulering

Under hele feltarbeidet har jeg etterstrebet å benytte meg av Denzins (1989) ideal om ulike former for triangulering. Samtidig har jeg hatt i bakhodet den vekslingen mellom teori,

metode og data som Cato Wadel (1991) beskriver at antropologer ofte kommer inn i under et feltarbeid.

Datatriangulering kan være svært effektivt for å få en bredere forståelse av det man studerer. Denzin (1989) nevner tre kategorier av datatriangulering som kan være nyttige. *Rom, tid og personer* er stikkordene her. Jeg har ambisjoner om å si noe mer enn kun å gi en beskrivelse av Islamsk kultursentrum i Oslo. Av den grunn utvidet jeg feltarbeidet til andre menigheter og andre arenaer. På den måten har jeg utvidet *rommet* for datainnsamlingen. Ved å sammenligne Islamsk kultursentrum i Oslo med Den tyrkiske islamske union har jeg større mulighet til å kunne lokalisere felles og særegen praksis. Hva er det unike ved Islamsk kultursentrum i Oslo, og hva er delt praksis i begge menighetene? Dette var spørsmål jeg stilte for å kunne plassere Islamsk kultursentrum i Oslo og Koranskolebevegelsen i forhold til andre islamske menigheter. Det at Kamber flyttet til Tyskland ga meg en unik mulighet til å få innblikk i Koranskolebevegelsens aktiviteter utenfor Norge, samtidig som jeg fikk førstehåndsinformasjon om bevegelsens transnasjonale imamvirksomhet. I tillegg har jeg pratet en del med medlemmer av søstermenigheten i Drammen og fått skildringer fra bevegelsens liv i Tyrkia.

Det er viktig å samle samme type data på forskjellige tidspunkt (Denzin 1989). Hvis man for eksempel vil studere nordmenns kafékultur, kan man ikke bare oppholde seg i kafeen på lørdager. Gjennom å delta i menighetslivet i over seks måneder fikk jeg muligheten til å samle informasjon om alt fra hverdager til religiøse høytider. Bønneritualene i menigheten er for eksempel ikke like hele dagen. Jeg kan ikke kun møte opp til morgenbønnene og tro at jeg kan si hvordan medlemmene i menigheten ber. Derfor har jeg vært til stede på de ulike tidebønnene gjennom hele dagen og på ulike ukedager. Under de religiøse høytider har jeg også samlet annerledes data enn i hverdagen. Selv om det ofte har vært samme type fenomen jeg har undersøkt, har jeg lagt vekt på å variere *tidsrommet* for datainnsamlingen.

Den siste formen for datatriangulering som Denzin (1989:238) nevner, er *persontriangulering*. Her er det tre nivåer. Enkeltindividets uttalelser og handlinger (aggregatnivå) forsøker jeg å se i lys av større regionale, nasjonale og transnasjonale kontekster (kollektivt nivå). I samhandlingsbeskrivelsene og analysene forsøker jeg å kombinere de to nivåene (interaktivt

nivå). Samhandling med flere informanter både på tomannshånd og i kollektiv er viktig for å skape seg en bred forståelse. Gjennom å støtte meg på flere informanter har jeg kartlagt samsvar og variasjon i blant annet holdninger og opplevelser av det å tilhøre en islamsk menighet i Oslo.

Teoritriangulering er også viktig for å belyse ulike teoretiske synspunkter (Denzin 1989:240). Avhandlingen er en syntetisering av ulike teoretiske innfallsvinkler som jeg benytter på samme datamateriale. I analysen benytter jeg meg hovedsakelig av ulike antropologiske teorier, men går også inn i en ”dialog” med forskjellige religionsvitere som har omtalt Koranskolebevegelsen.

For å få et bredt datagrunnlag kan det være en fordel å sjonglere mellom ulike metoder. Nå har ikke jeg benyttet meg av kvantitative metoder, som spørreundersøkelser. Min metodologiske tilnærming er først og fremst en triangulering av ulike kvalitative metoder. Jeg har lagt stor vekt på samtaler og samhandling, men også vært bevisst viktigheten av gode feltobservasjoner. Jeg er enig med Frøystad (2003) i at det er her antropologene har sin styrke. Jeg skiller meg her fra religionsviteren, Vogt (2000), som hovedsakelig baserer seg på intervjuer og skriftlige kilder.

I utgangspunktet ønsket jeg å samhandle med mine hovedinformanter også utenfor menighetslivet, noe som gjenspeiles i prosjektbeskrivelsen jeg skrev i forkant av feltarbeidet:

”Selv om jeg nok ikke får delta i de religiøse aktivitetene som for eksempel bønner, håper jeg at det er flere aktiviteter knyttet til menighetslivet som jeg kan være deltagende i. Innfallsvinkelen til dette vil være å finne muslimske informanter i min egen aldersgruppe og være sammen med dem både i moskémiljøet men også utenfor. Om ikke annet håper jeg å få delta i slike sosiale aktiviteter med medlemmene.

Stikk i strid med hva jeg først antok, var deltakelse utenfor menighetslivet en arena det var vanskelig for meg å få tilgang til. Jeg var nok litt forsiktig under feltarbeidet og ville ikke trenge meg på privatlivet, men jeg ble heller aldri invitert med på private gjøremål utenfor menighetslokalet. I motsetning til hva jeg antok før feltarbeidet, var det deltakelse i bønner

som ble en av mine fremste samhandlingsarenaer.⁶ Denne deltakelsen fungerte også som en katalysator for flere relevante samtaler, og deltakelse i andre menighetsrelaterte aktiviteter med medlemmene av Islamsk kultursentrum i Oslo.

Feltarbeid på hjemmebane

Antropologer har i senere år fått økt interesse for vestlige samfunn, og studier av kommunikasjon mellom byer, land og kontinenter er blitt vanligere. Ny teknologi og kommunikasjonssystemer gir muligheten til å delta i verdensomspennende politiske, religiøse og økonomiske systemer. Av denne grunn mener Frøystad (2003) at det blir det lettere å forstå oppgjøret med den stedforankrede tilnærmingen til kultur. Frøystad argumenterer for å ta et oppgjør med forestillingen om at det "ordentlige" feltarbeidet er annerledes og mer verdifullt enn feltarbeid i eget land. "Uten å overskride denne forestillingen oppnår vi ikke en konstruktiv diskusjon om utfordringene ved feltarbeid i Norge," hevder hun (Frøystad 2003:43). Frøystad argumenterer for at byantropologer må begrense sitt feltunivers til enten et temadefinert univers (kunstmalere, fotballspillere eller flyktninger fra Irak), et nettverksdefinert univers (slektskap, organisasjon, arbeidsplass eller skoleklasse) eller et geografisk definert univers (nabolag, en bar eller også her en arbeidsplass). Hun argumenterer for at de metodologiske utfordringene i studier av eget samfunn snarere ligger i forskyvningen fra landsbystudier til andre typer feltarbeid som for eksempel urbane, enn forskyvningen fra det fjerne til det nære (Ibid:47). Mitt prosjekt faller innenfor denne avgrensningen da det har et tydelig definert og begrenset feltunivers. Jeg vil også påpeke at det å delta i en tyrkiskdominert menighet i Oslo, opplevdes eksotisk (fremmed). Selv om menigheten er lokalisert i Oslo, der jeg selv bor, følte det mer som "fjernt" enn "nært" å være en del av et moskémiljø i over et halvt år.

Etiske implikasjoner

Jeg har forsøkt å anonymisere mine informanter slik at det ikke vil være mulig å identifisere dem ved å lese avhandlingen. Likevel har jeg oppdaget at en total anonymisering er umulig.

⁶ Kan denne erfaringen indikere at religion, for mine informanter, er mindre privat enn vennskap? Eller er det addressiviteten (Hundeide 2001), det at jeg kom inn og var interessert i nettopp religion, som er årsaken?

Jeg opererer med fiktive navn, men for en person som graver litt, eller for de menneskene som er innenfor menighetsfellesskapet, vil det være mulig å identifisere enkelte autoritetspersoner. Anonymisering er spesielt viktig med tanke på at studiet foregår i et religiøst minoritetsmiljø. Pressen har i det siste vist økende interesser i studier som omhandler innvandrere og særlig islam. Blant andre Sørheim (2003), skriver at medienes interesse er spesielt stor i forhold til det ufordelaktige, som for eksempel omskjæring, tvangsekteskap og kriminalitet. Avhandlingen vil ikke gå inn på noen av de områdene, men alle beskrivelser av mennesker og samfunn kan leses på ulike måter og med ulike motiver. En total forsikring mot eventuelt ”misbruk” av opplysninger ville krevd en klausulering av avhandlingen.

Både formidling til allmennheten og vitenskapelig publisering kan være eksempler på tilbakeføring av kunnskap til de som antropologen skriver om. Marianne Gullestad (2003:239) ser på tilbakeføring som en del av forskningsprosessen. En prosess som kan være med på å styrke materialets gyldighet. Samtidig kan antropologens analyse være nyttig for dem som forskeren beskriver. Flere av informatene mine har også uttrykt et ønske om å lese avhandlingen når den er ferdig. Dette setter et større krav til at metoden og analysen har foregått etter riktige regler og på de rette premisser. Jeg har fortalt alle jeg har snakket med hvorfor jeg er i menigheten. Når jeg i avhandlingen gjengir utsagn og samtaler, har jeg forbedret språket. Det er *meningen* i uttalelsene jeg vil fremheve. Slang, dårlig språk eller gebrokket norskuttale har liten interesse for min hovedanalyse, derfor synliggjøres ikke slike variasjoner i gjengivelsen av samtaler. Jeg påpeker noen steder at enkelte er dårlig i norsk og mener det er nok for å belyse argumentet. Skriftlige fremstillinger av muntlige samtaler kan ofte synes fordummende. Derfor er det også av hensyn til mine informanter jeg har tatt dette valget. Med prosjektet har jeg ønsket å skape økt forståelse om deler av det norske samfunn, gjennom å fremme ny innsikt om Koranskolebevegelsen.

Begrensninger: Kjønn, språk og menneskers indre

Som mange andre muslimske grupper, opererer Koranskolebevegelsen med en strikt kjønnssegreggering. Vanskeligheten jeg som mann har hatt med å delta blant kvinner, er hovedårsaken til at feltarbeidet kun er avholdt i mannslokalet. Jeg har blitt tatt med til kvinnelokalet, men fikk aldri anledning til å besøke kvinneavdelingen på innsiden. For å ha

feltarbeid blant Koranskolebevegelsens kvinner, trengs det en kvinnelig student eller forsker. Derfor har jeg verken samtalt med, eller oppholdt meg blant Koranskolebevegelsens kvinner. Så i all hovedsak er det mennenes selvpresentasjon og religiøse liv jeg befatter meg med. Jeg snakker heller ikke tyrkisk. Av den grunn har jeg vært utestengt fra mange samtaler i menigheten. De fleste av informantene snakker norsk, men medlemmene snakker som oftest tyrkisk seg i mellom. Informasjonen jeg har fra slike samtaler er derfor filtrert av de personene som har gjengitt innholdet i slike samtaler for meg. Analysen i denne avhandlingen er mine fortolkninger. Det jeg har beskrevet og fortolket er ofte informantenes ”presentation of self in everyday life”, for å sitere Erving Goffmans (1959) kjente boktittel. Fortolkningene er basert på ulike medlemmers selvpresentasjon, samt mine observasjoner og samhandlingserfaringer. Selv om jeg i stor grad benytter meg av kognitive teorier, og ønsker å peke på samspillet mellom det som er inne i hodet, og det som er i verden utenfor, kan ingen egentlig vite hva som foregår inne i hodet til andre mennesker. Hva et menneske innerst føler og tenker, kan ingen påstå å få innsikt i. Men vi kan benytte oss av kognitive antropologiske teorier for å forsøke å beskrive noe av samspillet mellom det personlige og det kollektive hos ulike grupper mennesker.

Analytisk fokus og problemstillinger

Det var flere sider ved Koranskolens folk som fremsto annerledes og mer komplekse enn jeg forventet ut fra det jeg på forhånd hadde lest. Deler ved det organisatoriske livet i Norge (Vogt 2000), og bruken av kvinnelige imamer (Svanberg 1999; Vogt 2000; Nielsen 1992) opplevdes helt annerledes etter et lengre feltarbeid.

Personene tilknyttet Koranskolebevegelsen, har svært ulik religiøs praksis. Tilknytningen til bevegelsen og Islamsk kultursentrum i Oslo varierer også i stor grad. Samtidig la jeg tidlig merke til at Koranskolens folk benytter seg av enkelte standardiserte ytringer. Noen av de tilnærmet like utsagnene ble ”trigget” i helt konkrete situasjoner. Hvorfor er selvpresentasjonen til Koranskolens folk så lik, når deres tilknytning til bevegelsen og deres utøvelse av religionen varierer? Hvorfor ønsker ikke tilhengerne av Koranskolebevegelsen å bli kalt *süleymanci*? Hva er årsaken til at Koranskolens folk øser ut deler av sin kunnskapstradisjon, mens andre deler i større grad skjules? Dette var spørsmål jeg etter hvert

stilte meg. Spørsmålene uttrykker alle et ønske hos meg, om å peke på motivasjonsfaktorer som ligger til grunn for medlemmenes språklige utsagn og praksis. Da jeg fortalte om Koranskolebevegelsen til en studiekollega, foreslo han at jeg burde analysere de felles ytringene og variasjonen blant medlemmene med utgangspunkt i kulturell-modellteori.⁷

Etter en lang periode med skriving, sortering og behandling av empiri formulerte jeg følgende problemstillinger:

På hvilken måte synliggjøres delte identifikasjonsmarkører hos medlemmene av Islamsk kultursentrum i Oslo? Hvordan synliggjøres individuell variasjon i ulike kontekster? På hvilken måte formidles Koranskolebevegelsens religiøse kunnskapstradisjon?

Problemstillingene er bredere formuleringer av de mer spesifikke spørsmålene jeg stilte meg. Roy D'Andrade (1992:28) peker på at enkelte kognitive skjemaer har motiverende kraft. Der D'Andrade i hovedsak fokuserer på kognitive skjemaer/modeller, har jeg i større grad latt meg inspirere av Bradd Shore (1996), som fremmer en analytisk innfallsvinkel der samspillet mellom det kollektive og det private tillegges mer vekt. Shore (1996:45) kritiserer D'Andrades generelle definisjon av kulturelle modeller for ikke å skille mellom modeller som offentlig tilgjengelige former (institusjonaliserte modeller) og modeller forstått som mentale konstruksjoner. Kultur i samfunnet (on the ground) og kultur i sinnet må nøye separeres før de kan relateres på en anvendelig måte, påpeker Shore (Ibid).

Avhandlingen er primært empirisk fundert og eksplorativ. Jeg har derfor en annerledes tilnærming til Koranskolebevegelsen enn den religionsvitenskapelige innføringen som en del av sekundærlitteraturen min bygger på. Mangfoldet av mennesker blir ikke tydelig for oss i litteratur, på engelsk og norsk, som til nå har omtalt Islamsk kultursentrum i Oslo og Koranskolebevegelsen. Vi får ikke noen forståelse om hvorfor folk velger å bli med i en slik menighet, hvordan menigheten reproducerer og konstruerer kunnskap og virkelighetsforståelse eller hvilke kulturelle modeller som dominerer. Det er blant annet dette indre livet og organiseringen av bevegelsen jeg vil belyse med avhandlingen. Jeg går bakenfor

⁷ Min venn, Rolf David Ramslie (2006), benytter kulturell-modellteori, og stiller liknende spørsmål i sin hovedfagsavhandling om Harejegere i Norge. Hans avhandling og de mange og lange samtaler vi har ført, har i stor grad inspirert denne avhandlingens analytiske utgangspunkt og teoretiske ståsted.

migrasjon, organisasjonsstruktur og konfesjon, og fokuserer på menneskene som tar del i organisasjonslivet i Islamsk kultursentrum i Oslo. På denne måten søker jeg å unngå stereotype og statiske fremstillinger av organisasjonen, og heller fokusere på fellesskap, variasjon og mangfold innenfor den gitte konteksten. Når jeg drøfter begreper og plasserer bevegelsen på det internasjonale kartet bygger jeg på tidligere verker som omtaler Koranskolebevegelsen.

Teoretisk rammeverk

Avhandlingen kan leses i to nivåer. Det første nivået er rent deskriptivt, der jeg redegjør for det empiriske materialet. Jeg presenterer ny og samler kjent kunnskap om Islamsk kultursentrum i Oslo og Koranskolebevegelsen. På det andre nivået drøfter jeg spørsmålene fra problemstillingen ved å analysere datagrunnlaget i lys av blant annet antropologiske teorier om kulturelle modeller (Shore 1996; Strauss & Quinn 1995; D'Andrade 1992), organisasjoner (Hatch 2001) og kunnskapskonstruksjoner, kunnskapsoverføring (Barth 1990; 1993). Med bakgrunn i Shore er avhandlingen strukturert slik at jeg forholder meg til kulturell modellteori. Jeg lokaliserer hegemoniske (eller dominante) kulturelle modeller, marginale kulturelle modeller og situasjonelle modeller i menigheten. Med utgangspunkt i kulturelle modeller er det mulig å beskrive en kompleks virkelighet bestående av konvensjonelle modeller og personlige modeller som er situasjonelt betinget. Slik jeg forstår Shore skaper relasjonen mellom personlig erfaring og konvensjonelle modeller subjektive eller idiosynkratiske modeller. De kulturelle modellene er prosessuelle i den forstand at de kan endres situasjonelt, kontekstuelt og modifiseres over tid (Shore 1996). Siden avhandlingen primært støtter seg på kulturell modellteori, vil jeg først redegjøre for en del sentrale elementer som jeg støtter meg på.

Institusjonaliserte modeller

I "Thick Description: Towards an Interpretive Theory of Culture" kritiserte Clifford Geertz det han kalte "privacy theories of meaning" i kognitiv antropologi. Mer spesifikt så protesterte Geertz på synet om at "culture is composed of psychological structures by means of which individuals or groups of individuals guide their behaviour" (1973a:11-12). Geertz

argumenterte for at kultur var lokalisert i det offentlige liv snarere enn i noens sinn (*mind*). Med hans ord var kultur "an acted document" (Ibid:10). Claudia Strauss og Naomi Quinn (1997:13) hevder at Geertz konstuerer en falsk dikotomi mellom mening som offentlig og mening som en følelsesmessig kognitiv tilstand.⁸ De er av den oppfatning at mening både kan være offentlig, slik som Geertz viser, og samtidig være en psykologisk tilstand. De sier det så sterkt som at "meaning has to be a psychological state; there is no other sensible way to conceive of meaning and still have it play a role in social action." (ibid:17). Argumentet er at "meanings of things have to be in people's minds [...]. There is no other place for meanings to be concretely, and they have to be concrete if they make a difference in the world" (Strauss og Quinn 1997:19-20). Fordi meninger⁹ utgjør forskjeller her i verden, må de være konkrete, og siden meninger ikke konkret kan plasseres noe annet sted enn inne i hodet til folk, må hodet være meningers lokalitet.

Shore (1996:51) er av den oppfatning at kulturens lokalitet er iboende tvetydig, og kritiserer Geertz for ikke å vektlegge denne tvetydigheten. Med andre ord er kultur tosidig og kan derfor ikke karakteriseres i eksklusivt psykologiske eller sosiale termer. Grunnleggende sett må derfor kulturelle modeller både være "social artifacts and cognitive representations" (Ibid). Kulturelle modeller finnes derfor både i hodet til folk og i samfunnet. Shore peker på at det han selv betegner institusjonaliserte modeller, er det samme som Geertz kaller "templater" (*templates*). Institusjonaliserte modeller er sosiale institusjoner. Konvensjonelle offentlige former slik som håndhilsing, kalendere, hanekamp, diskursgenre, hus, offentlige rom, messer og konvensjonelle kroppspositurer er alle institusjonaliserte modeller i følge Shore (1996).

På hvilken måte gir det mening å betrakte slike delte konvensjonelle arrangementer som modeller? Shore (1996:51) påpeker at institusjonaliserte modeller alltid fører et dobbelt liv. Både som en del av en ytre sosial verden og som produkter av intensjonell atferd. De er modeller på to ulike måter. Som menneskelige oppfinnelser er de produkter, og eksternaliseringer i den sosiale verden. Institusjonaliserte modeller er (1) eksternaliseringen

⁸ Shore (1996:51) kommer med en liknende kritikk: "Geertz argument proceeds from a false dichotomy between culture-in-the-world and culture-in-the-mind".

⁹ Jeg bruker her "mening" som det engelske "meaning", i betydningen: Individets formulering av egen forståelse og fortolkning av et gitt fenomen. Formuleringen vil være påvirket av andre individers formulering og dominante kulturelle modeller.

av bestemte erfaringsmodeller i den sosiale verden, og i den grad disse institusjonaliserte modellene styrer begrepsdannelsen hos nylig sosialiserte individer, er de også (2) modeller som individer konstruerer mer eller mindre konvensjonelle mentale *modeller fra* (altså både ”models of” og ”models for”). Geertz forståelse av kultur som ”utøvde offentlige dokumenter” (acted public documents) hviler, ifølge Shore (1996:51-52), på en nøye utvelgelse av eksempler, som intuitivt fremstår som rotfestede offentlige artefakter¹⁰ ved det sosiale liv.

Kulturelle modeller

Shore er av den oppfatning at kultur må ses på som en ”ekstensiv og heterogen samling av modeller som både eksisterer som offentlige artefakter ”i verden” og som kognitive konstruksjoner ”i sinnet” til medlemmene av et samfunn” (Shore 1996:44, min oversettelse). Han mener at kultur best forstås som en stor og heterogen samling av modeller, eller hva psykologer gjerne kaller skjemaer. I den utstrekning at de er offentlige artefakter, er kulturelle modeller *ute i verden*, og kan observeres av ”utenforstående” så vel som av ”lokale”. Sett på denne måten blir kulturelle modeller empiriske analogier til kultur forstått som *kunnskap*. Ikke analogier i enkel forstand siden offentlige modeller ikke er nøyaktig det samme som mentale modeller (Ibid). Gjennom teorier om kulturelle modeller, kan kulturbegrepet også ses på som et aspekt ved sinnet. Ifølge Shore (1996:45) ser D’Andrade på kulturelle modeller som et kognitivt skjema som er intersubjektivt delt av en kulturell gruppe. Shore (1996:53) skiller seg her fra D’Andrade og bruker kun begrepet skjema om de mer generelle og abstrakte formene for modeller. Jeg velger å bruke skjema og modeller om hverandre, da det virker som om det i større grad er vanlig innen kognitiv antropologi (se f.eks D’Andrade 1995:151; Strauss & Quinn 1997).

Hvis vi ser på kulturelle modeller som eksterne og offentlig tilgjengelige former, kan de peke på en stor variasjon av menneskelige institusjoner. Men siden kulturelle modeller også er i hodet til folk, er de samtidig projeksjoner av konvensjonelle forståelser av realiteter. Med andre ord gjenspeiles realitetsforståelser i et samfunns artefakter. Hus, krukker, verktøy, malerier, sanger, danser og ulike klær er eksempler på slike offentlige modeller. Fordi de er

¹⁰ Artefakt forklares med ”gjenstand som er laget av mennesker” i fremmedordboka (Berulfsen og Gundersen 1989). Slik jeg ser det er artefakter i seg selv et nøytralt ladet begrep, men når artefakter tillegges mening får de symbolsk kraft.

prosjektert inn til materielle former, kalles de ofte for eksempler på materiell kultur (Shore 1996:44). Men det er først når artefakter tillegges mening at vi kan se på dem som symboler. Kulturelle modeller kan også ta mindre håndgripelige former. For eksempel som konvensjonelle bevegelsesstiler, verbale uttrykksformer eller normer for sosial interaksjon. Og de atskiller seg fra hverandre gjennom deres grad av formalisering. Noen kulturelle modeller er svært formaliserte og kan sies å inngå i en samling av selvbevisste kulturelle former som har blitt gitt bestemte merkelapper (Shore 1996:44). For mine informanter er for eksempel tidebønnene, ramadan og id-måltidet eksempler på formaliserte kulturelle modeller. Andre kulturelle modeller er mindre bevisste og mer stilltiende kjent. Fordelen med å se på kultur som en samling konvensjonelle og idiosynkratiske modeller, er at selve oppfatningen av modell fremskaffer en bro mellom den empiriske forståelsen av *kultur som objekter* og den kognitive forståelsen av *kultur som kunnskapsformer* eller *mentale representasjoner* (Ibid). Jeg finner Shores syn på kultur som svært formålstjenelig. Med en slik kulturforståelse blir derfor ikke målet kun å avdekke, regler, templatser, koder og strukturer som informasjonsbærende enheter som man må tilegne seg for å kunne operere innenfor dens kategorier (Strathern 1987:30). Det er antakeligvis riktig at alle kulturer gjør den samme jobben med å informere medlemmene om hva de skal gjøre og hvordan (Ibid), men ved hjelp av Shores kulturforståelse kan vi også peke på individuell variasjon innenfor de kulturelle idémodellene.

Personlige og konvensjonelle mentale modeller

Konvensjonelle modeller, som for eksempel håndtrykk, er et samfunns konvensjonelle ressurser for meningskonstruksjon (se kap 5). For å oppnå motivasjonskraft i et samfunn, må disse modellene gjengraveres sinnene til hver generasjon. På denne måten blir konvensjonelle modeller en personlig kognitiv ressurs for individer, påpeker Shore (1996:47). Både personlige og konvensjonelle kognitive modeller er typer av ”mentale modeller” (mentale representasjoner). Mentale modeller er kreative og adaptive forenklinger av virkeligheten. Kompleksiteten i detaljer reduseres og kan til tider helt elimineres, mens fremtredende trekk ved et miljø blir utvalgt og noen ganger overdrevet, eller transformert gjennom en formaliserings- og forenklingsprosess, en prosess Shore kaller *skjematisering* (Shore 1996:47). Internaliseringen av kulturelle modeller (forstått som konvensjonelle modeller) er basert på mer tvungne sosiale erfaringer enn det som er tilfelle for idiosynkratiske modeller. Kulturell praksis kan legge føringer for vår oppmerksomhet og hva vi oppfatter som

fremtredende. Denne oppfatningen overlates ikke til personlige individuelle valg, men guides av sosiale normer (Ibid). Når vi vanligvis sier at noe er internalisert, tenker vi at det er tatt opp i og brukes av et individ. D'Andrade viser at Melford Spiro åpner for nye muligheter ved å dele internalisering inn i ulike grader (D'Andrade 1992:37). Siden jeg har sett flere eksempler på at individer ikke handler i tråd med sine idémodeller, eller dominante kulturelle modeller, tolker jeg det som et tegn på at ulike kulturelle modeller er internalisert i ulik grad hos ulike individer. Med internalisering mener jeg derfor ikke at alt ved en handling eller ved et verdisystem er tatt opp i og brukes av individet. Jeg vil heller se på internalisering som et kontinuum, der ulike individer kan ha internalisert kulturelle modeller i ulik grad. Her skiller jeg meg fra Spiros mer kategoriske inndeling, som D'Andrade følger (D'Andrade 1992:37, se også kap 6 og 7).

Individer har ofte motstridende personlige og konvensjonelle modeller for et gitt erfaringsområde. Slike selvmotsigelser kan produsere betydelig engstelser (*anxiety*) for individer, påpeker Shore (1996:49). Nyere identitetsteori peker derimot på at selvmotsigelser er så vanlig at individer fint håndterer dem. Fra Mikhail M. Bakhtins begrep "social heteroglossia" (Baktin i Holland et al. 1998) til Annick Prieurs (2004) "Balansekunstner", ser vi at blandede tanker og følelser er vanlig hos mennesker, og at folk ofte navigerer mellom motstridende interesser eller ønsker, uten at de av den grunn frembringer engstelser. Sistnevtes syn er mer forenelig med mine erfaringer blant Koranskolens folk. Ulike motivasjoner og forklaringsmodeller kommer til uttrykk i forskjellige situasjoner, uten at det ser ut som om dette utgjør noe "problem" for informantene mine.

Forskning som fokuserer på konvensjonelle modeller forutsetter at individer tilpasser seg verden gjennom delte ressurser. Mange av disse ressursene kommer "prekonstruerte" for individer i form av det Shore (1996:50) kaller for institusjonaliserte modeller. For antropologer blir det kognitive et spørsmål om (1) hvordan ytre, offentlig tilgjengelige institusjonaliserte modeller blir rekonstruert som kognitive modeller (det som Shore kaller "the two-births issue") og (2) Relasjonen mellom forholdsvis konvensjonelle og forholdsvis personlige mentale modeller for et hvilket som helst individ (Ibid). Som Anthony P. Cohen (1985) påpeker, er det nettopp det private og idiosynkratiske vi burde befatte oss med. Det er her vi kan få informasjon om hva folk tenker om eget samfunn og hvordan de symboliserer dette. "Det er i tankenes dyp, snarere enn i handlingenes synlige overflate, vi bør lete etter kulturen", skriver Cohen (1985:75, min oversettelse). Tankenes dyp kan vi nok ikke få

fullstendig innsikt i, og det burde vi kanskje heller ikke trakte etter. Men det personlige og idiosynkratiske er interessant. Gjennom ulike individers selvpresentasjon og handling, kan vi få et innblikk i hvilke kulturelle modeller som er personlige, og hvilke som er mer konvensjonelle. Mitt materiale er begrenset, i den forstand at jeg kun har vært ”på besøk” hos en gruppe mennesker en begrenset periode. Når jeg i analysen anvender kulturell modellteori, er det ikke fordi jeg tror at jeg kan si hva som foregår inne i hodet til folk. Men ved å peke på divergensen mellom uttalte ideal-modeller og handling, forsøker jeg å vise at dette kan indikere ulike grader av internalisering hos tilhengerne av Koranskolebevegelsen. Det at enkelte ”går opp i rollen” i større grad enn andre, tar jeg også som en indikasjon på at den gjeldende kulturelle modellen de ”går opp i” er internalisert i betydelig grad.

Kunnskapsantropologi

Avhandlingen er også inspirert av Fredrik Barths (1990) oppfordring om å utvikle en kunnskapsantropologi (*anthropology of knowledge*), og jeg drøfter Barths argumentasjon i forhold til Bradd Shores (1996) teori om kulturelle modeller (se kap 6). Shores analytiske rammeverk er gjennomgående i avhandlingen, samtidig som den åpner for muligheten til en fruktbar diskusjon med Barth.

Barth (1993: 177) viser til Redfields begrep ”Great tradition” og poengterer at islam ikke et charter for et samfunns hele, men utgjør kun en del av en slik konstruksjon. Islam er en struktur av ideer og praksiser som trenger inn i, men som ikke omslutter deltakernes liv. Med utgangspunkt i Bali, viser Barth (1993) ulikheten og enheten ved islams natur og utstrekning. Han identifiserer også islams karakter som en dynamisk del av det større regionale systemet Bali inngår i, samtidig som han poengterer at islam er et rammeverk for kulturelle reproduksjons- og endringsprosesser. Det er det karakteristiske ved organiseringen av denne bestemte kunnskapstradisjonen, og ideene den bygger på, som Barth (ibid) søker å identifisere. En kunnskapsantropologi må være i stand til å håndtere kulturelt esoterisk materiale og en omfattende sosial organisering. På den måten kan vi beskrive kreativiteten til de som kultiverer kunnskapen, samt de formene som følger av dette, hevder Barth (1990:641). Han identifiserer kontraster innen to samfunn (Bali og Ny-Guinea) og peker på de sosiale og kulturelle prosessene som former slike kontrasterende samfunn, selv om de deler beslektede

ideer og impulser. Mer spesifikt så viser han to ulike strategier å forvalte kunnskap på. Jeg støtter meg på Simon Harrison (1995) og viser at Koranskolebevegelsen opererer med begge strategiene for kunnskapsforvaltning.

Organisasjon – dynamikk mellom mennesker

I den humanistiske og samfunnsvitenskapelige fagtradisjon er det mange definisjoner på en organisasjon. Definisjoner er verken sanne eller usanne, men belyser forskjellige aspekter ved begrepet som defineres. En enkel definisjon på en organisasjon kan være "... et bevisst, stabilt og målrettet samarbeid mellom mennesker" (Gabrielsen 1993:9). En annen definisjon kan være: "... en gruppe mennesker som arbeider sammen for å nå ulike felles og individuelle mål" (Levin, Fossen, Gjersvik 1999:147). Den første definisjonen har ordet "stabilt" i seg som kan indikere et statisk element. Min erfaring er at alle organisasjoner er dynamiske. Noen holdepunkter i en organisasjon kan imidlertid være stabile, men et hvilket som helst samarbeid mellom mennesker vil være dynamisk, ettersom mennesker er i stadig utvikling og nye generasjoner og individer til stadighet inkluderes i samarbeidet. Den andre definisjonen indikerer en gruppe mennesker som samarbeider. Den sier lite om rammene disse menneskene samarbeider innenfor.

Jeg finner Mary Jo Hatchs syn på en organisasjon som mer fruktbar for forståelsen av en organisasjon. Hatch (2001:83ff) har et fokus på organisasjoner i relasjon til sine omgivelser og som objekter for menneskelig påvirkning i form av strategiske handlinger. I følge henne skaper en organisasjons sosiale struktur orden i medlemsaktiviteten, men samtidig er det menneskenes aktiviteter og mening som danner grunnlaget for organisasjonen. Gjennom medlemmenes meninger blir det skapt en organisasjonskultur som former en symbolsk verden. Organisasjoner blir derfor fysiske strukturer som både kan hemme og fremme aktivitet og mening. Det er relasjonene mellom delene i en organisert helhet som er de fysiske strukturene. Variablene i en organisasjon er dens forhold til strukturell kompleksitet (vertikal/horisonal differensiering), i forhold til sentralisering (hvor beslutningene tas) og i forhold til formalisering (i hvilken grad eksplisitte regler og forskrifter styrer organisasjonens virksomhet) (Ibid: kap 7).

Hatch (2001:106) påpeker, at det som påvirker organisasjoner til *endring*, ikke først og fremst er omgivelsene, men beslutningstakernes forhold til disse omgivelsene og deres forestillinger om hvor usikre omgivelsene er. Jeg vil følge Hatch og i så måte blir hovedfokuset mitt på *menneskene* i menigheten og på *sosial identitet* (eller sosial tilhørighet) blant medlemmene. Menigheten må med andre ord sees i sammenheng med de omgivelser den befinner seg i og de menneskene som deltar i fellesskapet.

Islam i Norge

Islamske organisasjoner i Oslo

”En fredag i januar år 2000 lød bønneropet for første gang fra minareten i Oslos nye moské. *Adhan* i Åkebergveien er også en symbolsk markering: Islam har slått rot i Norge – muslimene er kommet for å bli.” Slik starter Kari Vogts (2000) bok ”Islam på Norsk”. Islam er en typisk statsreligion og det finnes flere islamske stater. Saudi-Arabia har som eksempel Koranen som grunnlov. I muslimske land har det ikke vært vanlig å registrere seg som medlem av en moské. Dette var en av flere endringsutfordringer som muslimer i Norge måtte forholde seg til da de ville grunnlegge egne moskeer. Tallet på moskeer i Norge har økt raskt det siste tiåret. I 1980 var omtrent 10 prosent av alle muslimer medlemmer av en muslimsk organisasjon. I 1991 og 1998 var medlemstallet henholdsvis 50 prosent og 70 prosent (Vogt 2000).

Første januar 2004 var det i Oslo og Akershus 39 registrerte islamske menigheter med til sammen 59.846 medlemmer¹¹ (ssb.no 18.1.2006). Hvis vi sammenligner disse tallene med kristne menigheter utenfor statskirken, ser vi at det er 77 registrerte menigheter med til sammen 36.060 medlemmer i Oslo og Akershus¹² (ibid). Nå er det viktig å understreke at dette er kristne menigheter utenfor Den Norske Kirke. Den Norske Kirke hadde på landsbasis 3 922 265 medlemmer 31. desember 2003 noe som utgjør 85,7 % av Norges totale befolkning mot islamske trossamfunns samlede medlemstall på 77.857 (ibid). Statistikken levner ingen tvil om at islam er en minoritetsreligion i forhold til kristendommen i Norge. I denne

¹¹ Til sammenlikning var det 1. januar 2002 36 menigheter med til sammen 53.224 medlemmer (ssb.no 4.5.2003) og 1. januar 2006 var det 40.407 medlemmer av islamske trossamfunn

¹² I 2002 var tallet 76 menigheter med til sammen 34.535 medlemmer (ssb.no 18.1.2006)

sammenheng vil jeg også nevne at Statistisk Sentralbyrå deler inn de kristne trossamfunnene i de ulike kristne konfesjoner, mens de islamske organisasjonene kun står som én gruppe uten å være delt inn i *sunni* og *shi'a* konfesjonene, eller videre inndeling i teologisk orientering innenfor shi'a og sunni (ibid). Statistisk sentralbyrå oppererer med andre ord med ulikt generaliseringsnivå for kristendommen og islam. Det totale antallet muslimer i Norge er vanskelig å anslå nøyaktig fordi religiøs tilhørighet ikke registreres i Norge. Antallet muslimer som ikke er medlemmer av et trossamfunn, kan derfor kun anslås ut i fra beregninger om andel av den norske befolkning som kommer fra et muslimsk land.

I Oslo er det fire tyrkisk-dominerte retninger innen sunni islam som er representert med egne moskeer. Den største er Den tyrkiske islamske union som representerer Tyrkias offisielle religionspolitikk . Den tyrkiske islamske union er underlagt religionsdirektoratet i Ankara, *Diyanet*, og får sin imam betalt og tilsendt fra religionsdirektoratet. De tre andre menighetene springer ut fra sufi brorskap¹³ og er *Milli Görüs*, *Jamaatunnur* (Nurcu) og *Islamsk kultursentrum i Oslo*. Islamsk kultursentrum i Oslo ansetter selv sine imamer og finansierer imamstillingene hovedsakelig gjennom private midler. Islamsk kultursentrum i Oslo er en mye mindre menighet enn Den tyrkiske islamske union og de har mindre grad av gjennomstrømning av medlemmer. Det er stort sett de samme få personene som deltar i menighetslivet, med unntak av ramadan og andre religiøse høytider. I Islamsk kultursentrum i Oslo snakket både Kamber og Bora noe norsk. Der hadde de også et oppholdsrom i moskeen hvor medlemmene ofte oppholdt seg. I Den tyrkiske islamske union har de ikke et tilsvarende rom. Imidlertid har de en kafé ved siden av, men personene som var der, hadde som oftest ikke en tilsvarende tilknytning til menigheten, som de jeg traff i Islamsk kultursentrum i Oslo. Begge moskeene er en del av hvert sitt store nettverk. Den tyrkiske islamske union får hjelp til opprettholdelse av myndighetene i Tyrkia, mens Islamsk kultursentrum i Oslo finansierer mesteparten av sin virksomhet gjennom bidrag fra egne medlemmer. Islamsk kultursentrum i Oslo har sitt europeiske organisatoriske sentrum i Köln.

¹³ Sufi-brorskap blir ofte forbundet med en retning innen islam som hører mystikken til (Se kap 2).

Avhandlingens oppbygning

Avhandlingen er delt inn i fire deler. Del 1 er en introduksjonsdel, der jeg redegjør for avhandlingens perspektiver, metoder, sentrale teorier, og oppbygning (**kapittel 1**). I **kapittel 2** viser jeg hvordan reorganiseringen av tyrkia på 1920-tallet var en sentral og formativ periode for Koranskolebevegelsen. Jeg viser hvordan Koranskolebevegelsen spredte seg til Vest-Europa, og bruker Vest-Tyskland og Norge som eksempler. Til slutt i kapittelet tar jeg leseren med inn i selve feltarbeidsarenaen, og peker på sentrale symboler i menighetslokalet, som er relevante senere i avhandlingen. **Kapittel 3** er det avsluttende kapittelet i innledningsdelen. Her viser jeg hvordan Koranskolebevegelsen er organisert, med hovedfokus på den norske konteksten. Jeg analyserer forskjellene mellom Islamsk kultursenter i Drammen og Islamsk kultursentrum i Oslo som et resultat av blant annet den tyrkiske befolkningens prosentandel i de to byene, samt de to menighetenes ulike eksponering i media. Siste del av kapittelet trekker jeg tråden tilbake til de ulike forskernes fremstillinger av Koranskolebevegelsen og problematiserer kort noen uheldige sider ved å gi en mangfoldig bevegelse betegnelser som har negative konnotasjoner knyttet til seg.

Avhandlingens andre del handler i hovedsak om kollektive trekk ved Islamsk kultursentrum i Oslo og Koranskolebevegelsen. I **kapittel 4** viser jeg hvordan Koranskolens folk benytter enkelte felles ytringer som blir uttalt i møte med personer utenfor bevegelsen. Ytringen ”vi er Koranskolens folk, vi legger vekt på opplæring” viser jeg at også stemmer overens med bevegelsens praksis, og av den grunn ikke er en meningstom klisjé. Ytringen ”vi liker ikke å bli kalt *süleymanci*, vi er *süleymanli*”, ser jeg på som en retorisk markering, der begrepet *süleymanli*, er internt og konstruert og i liten grad brukes i dagligtale. Jeg analyserer ytringene som internaliserte dominante kulturelle modeller. De er rike på mening og er en kollektiv form for selvpresentasjon. Selvpresentasjonen er identifikatoriske handlinger som først blir synlig i grensemøtene, der Koranskolens folk møter andre. I **kapittel 5**, tar jeg for meg begrepet *imam* og *hoca*, og viser at det er en vesentlig forskjell mellom de to betegnelse. Her tar jeg eksplisitt avstand fra den rådende oppfatningen blant forskere, om at *hoca* er den tyrkiske betegnelsen på en *imam*. Videre tar jeg for meg Islamsk kultursentrums ansettelse av imamer, og viser at dette er et mer sammensatt spørsmål enn Vogt (2000) gir uttrykk for i sin beskrivelse av bevegelsen i Norge.

Del tre er i større grad viet samspillet mellom det kollektive og det private. I **kapittel 6** viser jeg hvilke ritualer Koranskolens folk utøver. Jeg peker på enkelte særegne ritualer for Koranskolebevegelsen, men viser også ritualene som tilsvarer andre sunni-muslimers rituelle lære. Jeg tar for meg samspillet mellom idéal-modeller og faktiske handlinger, og analyserer diskrepansen mellom tale/idéal og handling som et tegn på i hvilken grad ulike ritualer er internalisert hos ulike personer. **Kapittel 7** Handler om hvordan Koranskolebevegelsen forvalter og presenterer sin lære/kunnskap. Jeg bruker Barths (1990) skille mellom en *magiker-strategi* og en *guru-strategi* i forvaltningen av kunnskap som analytisk utgangspunkt. I kapitlet støtter jeg meg på Harrison's (1995) syn om at begge strategiene opererer samtidig, og viser dette med konkrete eksempler fra Koranskolebevegelsens praksis. I siste del av kapitlet gjør jeg et poeng ut av at kunnskapen må være internalisert for å kunne anvendes, men jeg viser her, som i kapitlet før, at internaliseringsgraden varierer fra individ til individ.

I avhandlingens siste del og kapittel (**kapittel 8**) gir jeg en kort oppsummering av enkelte hovedtemaer og poenger som er tatt opp i avhandlingen.

Kapittel 2. Koranskolebevegelsens fremvekst

Dette kapittelet vil ta for seg hvordan Koranskolebevegelsen oppstod i Tyrkia og dens reetablering i Vest-Europa. Jeg skisserer kort bakgrunnen for opprettelsen av bevegelsen, dens tilknytning til *sufismen* og viser hvordan den omsider ble etablert i Norge. Hovedgrunnen til at jeg legger vekt på den historiske utviklingen av Koranskolebevegelsen er at medlemmenes kollektive selvrepresentasjon henger sammen med Tyrkias offisielle syn på bevegelsen (se kap 4). Hvordan kunnskap overleveres internt i menigheten og til personer utenfor bør også ses i lys av Koranskolebevegelsens historiske utvikling (se kap7). Mot slutten av kapittelet, tar jeg leseren med på en tur inn i menighetslokalet der hoveddelen av feltarbeidet er utført. I beskrivelsen peker jeg på sentrale gjenstander som tillegges mening. Som meningsladede artefakter blir enkelte av disse gjenstandene sentrale symboler i Koranskolebevegelsen og vil behandles senere i avhandlingen.

Tyrkia: Fra imperium til republikk

Etter Muhammed, var det ikke noen leder (i følge sunni-tradisjonen) som hadde profetisk eller religiøs makt. Som samfunnsøverhode var det kalifene som var etterfølgerne til Muhammed (Keddie 1972). To hovedinstitusjoner syntes tidlig å skille seg ut. Den ene var den lærde gruppen av ortodokse religiøse. De var skolerte og jurister som har blitt kjent i Vest-Europa med sitt arabiske navn *ulama*. Den andre gruppen var mer folkelig, men generelt sett mindre skolert. Denne gruppen har ofte fått samlebetegnelsen *sufier* (Ibid). Disse mystiske gruppene som fikk stor oppslutning, og som heller ikke ble identifisert med shi'a islam, ble gruppert sammen og kalt sufi-ordener. Sufi kommer fra det arabiske ordet *suf*, som betyr ull. Betegnelsen kommer fra de enkle ullklærne som asketene brukte. Dette var menn som ofte forkastet den verdslige måten *ulama* levde på, samt den fjerne og transendentale guden til de ortodokse. Sufiene trodde de kunne oppnå direkte kunnskap om Gud (Ibid:4). Relasjonen mellom *ulama* og sufier var ambivalent. Forholdet varierte fra fiendskap som i 1600-tallets Iran, til at *ulama* inntok en dobbel rolle som både del av de lærde institusjonene og som medlemmer eller ledere av sufi-ordener som i det osmanske riket (Ibid).

Islam var en integrert del av det politiske system så vel som et juridisk fundament i Det osmanske riket¹⁴. Kalifatets rettslærde hadde utviklet en rekke prinsipper som bestemte den enkelte undersåtts plassering i forhold til sultanatet på bakgrunn av vedkommendes religiøse tilhørighet (Simonsen 1990:41). Et system som kaltes *millet*-systemet¹⁵ sikret jødiske og kristne samfunn indre autonomi og selvstyre overfor sultanatet. Både politisk og økonomisk ble det osmanske riket tvunget på defensiven gjennom hele 1800-tallet. Dette var også århundret der ulike grupperinger fremsatte forskjellige svar på hvordan imperiet best kunne reorganiseres for ikke å gå til grunne. For flere grupper spilte islam en viktig rolle som fundament og inspirasjon for løsning på den vanskelige økonomiske og politiske situasjonen sultanatet befant seg i (Ibid).

Press fra Vest-Europa

På 1800-tallet var det et voldsomt europeisk press, både økonomisk og kulturelt, som førte til at den osmanske makteliten følte seg presset til å etterligne de Europeiske ikke-religiøse institusjonene. Ulike europeiske administrative tiltak ble etterlignet, og sultanen påberopte seg retten til å lovgi innen en rekke områder utenom hierarkiet av rettslærde. Det kunne han gjøre i kraft av sin posisjon som de troendes hersker¹⁶, som tradisjonelt garanterte at sultanens bestemmelser var i overensstemmelse med islam (Simonsen 1990:42). I 1839 ble det innført en konstitusjon for det osmanske riket. Den omhandlet blant annet begrepet *borgerlige rettigheter*, et begrep hentet fra europeisk statsteori. Denne konstitusjonen stod i direkte motstrid med bestemmelsene i det klassiske *shari'a* (den islamske loven) systemet (Ibid). I følge konstitusjonens bestemmelser ble alle innbyggerne plassert som likeverdige i forhold til statsmakten, noe som var en åpenbar motsetning til den politiske tradisjon i islamske riker siden 700-tallet, der religiøse rettigheter og plikter ble bestemt ut i fra religiøs tilhørighet (Ibid).

De allierte plasserte det osmanske riket som en av taperne i 1. Verdenskrig på grunn av dets tilslutning til Østerrike-Ungarn og Tyskland. Hele det arabiske Midtøsten og betydelige deler

¹⁴ 1299-1922

¹⁵ Millet-systemet viser til praksisen der bokfolket (al-kitab) hadde indre autonomi og selvstyre (Simonsen, 1990:212). Jøder og kristne blir i Koranen omtalt som bokfolket.

¹⁶ De troendes hersker eller *Amir al-mu'minin* var en av profeten Muhammeds betegnelser som ble overtatt av de etterfølgende lederne av kalifatet (Simonsen, 1990:210).

av Anatolia, samt områdene av Balkan som tilhørte sultanatet, skulle etter de alliertes skjønn opprettes som nye selvstendige stater eller omskapes til mandater underlagt England og Frankrike (Simonsen 1990:43). Det ble foreslått å opprette to uavhengige stater i Anatolia. En armensk og en kurdisk. Denne politikken overfor sultanatet samt den greske invasjonen av det vestlige Anatolia i 1920, førte til et tyrkisk nasjonalt motspill ledet av Mustafa Kemal Atatürk. Hans nyskapede tyrkiske hær klarte å presse grekerne tilbake, og dermed var ikke lenger planene til de allierte seierherrene gjennomførbare. Kretsen bak Kemal Atatürk kunne i 1923 erklære Den tyrkiske republikk med hovedsete i Ankara.

De nye militære makthaverne ga sultanatets religiøse fundament skylden for imperiets økonomiske og politiske underlegenhet i forhold til de europeiske nasjonalstatene. Løsningen ble et oppgjør med islam som politisk legitimeringsfaktor (Simonsen 1990:43). Det nye regimet så modernisering som identisk med sekularisering. Mange rettslærde ble avskaffet og bindingene til det religiøse hierarki opphevet. Gjennom 1920-årene og de følgende årtier oppstod det mange folkelige bevegelser der de avskjedigede rettslærde spilte en viktig rolle (Ibid). Denne perioden var spesielt formativ med tanke på utviklingen av identitet og kulturelle modeller hos blant annet Koranskolens folk.

I 1924 ble sultanatet opphevet ved lov, og flere nye lover som skulle skape avstand til det islamske osmanske riket ble utformet. Søndag ble offisiell helligdag istedenfor fredag, det arabiske alfabetet ble erstattet med det latinske, den islamske kalenderen ble erstattet med den gregorianske, og det ble utformet en helt ny familie- og strafferett som tydelig brøt med den tidligere shari'a loven (Simonsen 1990:44). Nye regler for hvilke klær man kunne bruke ble også innført. Det religiøse hodeplagget for kvinner, *hijab*, og den tradisjonelle hatten som menn brukte, *fez*, ble forbudt.

Kemalistene har i ettertiden blitt beskyldt for å være ikke-religiøse, men dette er nok ikke en helt korrekt beskrivelse. Det er nok mer riktig å si at religionen ble privatisert. Den enkelte borgers rett til selvstendig valg av religion blir eksplisitt fremhevet i grunnloven (Simonsen 1990:44). Det nye var at religion ikke lenger skulle vedkomme staten. Men ingen regel uten unntak. Nye statsinstitusjoner ble dannet i denne omveltningstiden. Den ene av dem,

Diyanet, eksisterer den dag i dag og har religionssaker som sitt hovedanliggende, og da særlig islam.

Diyanet – Den sekulære stat tar kontroll over og styrer religionen

Offisielt skulle den nye republikken være en sekulær stat, der religionen i prinsippet kun skulle vedkomme den enkelte. Men dette kemalistiske utgangspunktet ble i praksis modifisert svært tidlig. Myndighetene utarbeidet retningslinjer for en islamtolkning, som på den ene siden skulle tilfredsstillte befolkningens behov for religiøs veiledning, og på den andre siden skulle legitimere og videreutvikle den tyrkiske nasjonalisme (Simonsen 1990:70). I 1924 ble det derfor opprettet to nye institusjoner som skulle sikre at staten fikk full kontroll med islamske anliggender.¹⁷ Det ene var Generaldirektoratet for religiøse stiftelser¹⁸, som fikk kontroll over de ulike stiftelsene (blant annet sufi-stiftelser) som den nye republikken ”arvet” fra det osmanske imperium (Ibid:44). Den andre institusjonen, *Diyanet Iskeri Reislegi*¹⁹ eller *Direktoratet for religiøse anliggender*, er mer interessant for denne avhandlingen. *Diyanet* ble opprettet under det nye ministerium for nasjonal utdanning, og fikk som oppgave å sikre tilgjengelig religiøs litteratur for den del av befolkningen som på det personlige plan fortsatt ønsket å følge islamske tradisjoner (Ibid:45). Den statskontrollerte religiøse litteraturen ble, i tråd med fremskrittet, utgitt på moderne tyrkisk. Og *Diyanet* sikret at den religiøse litteratur var i overensstemmelse med moderniseringspolitikken til den nye republikken (Ibid:72).

For myndighetene hadde *Diyanet* også en annen viktig funksjon. Det ble bevisst benyttet til å sende ut sentrale direktiver til de imamene rundt om i republikken som skulle forette fredagsbønn (Simonsen 1990:45). Fredagsbønnen innledes med en preken eller en *hutbe*, der imamen angir en rekke leveregler som ofte inneholder atferdsregler eller oppfordringer til bestemte holdninger. Mange prekener i -20 og -30 årene fokuserte nettopp på de plikter den enkelte hadde overfor den nye republikken (Ibid). På denne måten brukte myndighetene islam, og autoriteter innen islam, for å skape lojalitet og formålstjenelig atferd overfor den

¹⁷ De to institusjonene ble opprettet som følge av vedtak i parlamentet den 3. mars 1924 av lov no. 431. Begge ble institusjonelt underlagt den sittende president (Simonsen, 1990:70).

¹⁸ *Vakıflar Genel Müdürlüğü* (Simonsen, 1990:70).

¹⁹ I dag heter dette direktoratet eller ministeriet *Diyanet İşleri Başkanlığı*. Fra og med nå vil jeg i oppgaven omtale det som religionsdirektoratet eller kun *Diyanet*.

unge republikken. Sett i lys av et kulturell modell-analytisk perspektiv, kan man si at staten prøvde å få kontroll over og skape nye dominante kulturelle modeller.

Koranskolebevegelsen – en from motstandsbevegelse

Samme år som Diyanet ble opprettet (1924), kom det også en rekke nye lover som dannet grunnlaget for republikkens målsetning om å begrense islams sosiale og politiske rolle (Vogt 1995:72). Etter et opprør som var sterkt religiøst motivert, ble retten til å være medlem av et religiøst sufi-brorskap forbudt i 1925 (Simonsen 1990:44; Vogt 1995:72). Og i 1926 kom det en ny straffelov som fastslo at religiøse grupperinger som hadde til hensikt å undergrave statens sikkerhet, kunne straffefølges som samfunnsnedbrytende elementer. Disse bestemmelsene er fortsatt en del av Tyrkias straffelov og er ofte blitt benyttet av myndighetene i deres kamp mot illegale religiøse grupper som aktivt motarbeider den sekulære tyrkiske stats politikk (Simonsen1990:44).

Koranskolebevegelsens fremvekst starter nettopp i denne perioden da den tyrkiske republikk oppstod. Tyrkias interaksjon med Vest-Europa førte til en sekularisering av landets styringsstruktur. Det var i opposisjon til sekulariseringsutviklingen at de politisk-religiøse gruppene slo gjennom, både i Tyrkia og blant tyrkere i utlandet (Vogt 1995:72; Simonsen, 1990:44). På tross av forbudet sluttet ikke sufi-brorskapene å eksistere. De levde videre, om enn i en litt mindre synlig form, som undergrunnsbevegelser (Vogt 1995:72). Fremdels eksisterer det flere aktive sufi-brorskap, eller sufi-ordener. Drivkraften til sufismen ligger i ønsket om å kultivere det indre liv og å oppnå en dypere og personlig forståelse av islam (Rahman 1993:313). Frem til 1100-tallet var sufisme begrenset til å gjelde en liten åndelig elitegruppe som kanskje best kan forklares som ulike skoler med forskjellige åndelige teknikker og ulike åndelige ideologier. Fra 1100-tallet utviklet de seg til ulike nettverk av broderskap eller ordener som involverte massene i en mye større skala. På tyrkisk ble disse sufi-institusjonene kalt *tekkes* (Rahman 1993:315). Naqshbandi ordenen er en slik *tekke* som oppstod i Sentral-Asia på 1200-tallet. Den formulerte tidlig en eksplisitt ideologi for å influere herskere og deres rettsvesen, med det resultat at de ofte har vært politisk aktive. En av Naqshbandi ordenens foretak, Khalwatiyah, spilte en viktig rolle i å modernisere reformer i Tyrkia i løpet av 17- og 1800-tallet (Rahman 1993:316). Mange sufi-ordener har vært

assosiert med gilder og noen ganger, særlig i det osmanske Tyrkia, har de vært direkte involvert i sosiale protester og politiske opptøyer mot offentlig undertrykkelse og urettferdighet (Rahman 1993:316). Spredningen av moderniseringen gikk hardt utover de ulike sufi-ordnene. I Tyrkia ble de undertrykt av Mustafa Kemal Atatürk på 1920-tallet, og deres legatstiftelser ble konfiskert av myndighetene (Ibid).

Det er fra Naqshbandi-brorskapet, som hadde mange tilhengere i det osmanske riket, at Koranskolebevegelsen har sitt utspring (Svanberg 1999:75). Naqshbandi-brorskapet ble grunnlagt i Sentral-Asia i senmiddelalderen av Baha al-Din Naqshband (Svanberg 1999:72).²⁰ Idealet om å leve i overensstemmelse med den islamske loven er ett av Naqshbandi-ordenens fremste kjennetegn. Den strenge overholdelsen av shari'a er et trekk som ofte går igjen når naqshbandi tilhengere omtaler seg selv (Ter Haar 1999:311). I tillegg står rettsvitenskaplige studier, samt studier av Profetens tradisjon, som sentrale elementer ved religionsutførelsen. Dessuten har ordenen opp gjennom historien stått i nær kontakt med den politiske eliten (Vogt 1995:189).

I det 13. og 14. århundre utviklet Naqshbandi-ordenen elleve prinsipper for religionsutførelse (Ter Haar 1999:311). De elleve prinsippene dreier seg i all hovedsak om å rekonstruere minnet om det opprinnelige båndet mellom Gud og mennesket (Jonker 2005:177). Det opprinnelige målet var mystisk forening (enhet med Gud) (Ibid). Måten *dhikir*²¹ (*Zikir*, ihukommelse av Gud) utføres på har blitt et viktig kjennetegn på naqshbandi-ordenen. *Silent dhikir* (stille ihukommelse av Gud) ble innført som en standardisert praksis i Naqshbandi-ordenen allerede av Abd al-Khaliq Ghujduwani, den spirituelle læremesteren til Baha al-Din Naqshband som ordenen har fått sitt navn etter. Selv om Baha al-Din Naqshband var disippel av Abd al-Khaliq Ghujduwani, møttes de aldri. Det gir oss et lite innblikk i noe av mystikken rundt Naqshbandi-broderskapet, der en *sufi* tar sine første skritt på den mystiske reisen i det fysiske nærværet av en levende shaykh, men likevel skylder sin *virkelige* initiering til en spirituell veiviser som vedkommende aldri har møtt (Ter Haar 1999:316)²². Det skal ha vært i et spiritielt møte med Abd al-Khaliq Ghujduwani, at Baha al-Din Naqshband fikk ordren om

²⁰ Hans fullstendige navn og tittel er shaykh Khawagah Naha al-Din Muhammed Naqshbandi (Vogt, 1995:184).

²¹ *Dhikir* og *zikir* er de tyrkiske ordene for de arabiske *dhikr* og *zikr*.

²² Baha' al-Din Naqshbands fysiske shaykh var Baba Sammasi (d. 1354) som introduserte han for den mystiske reisen (Ter Haar, 1999:316).

å konsekvent praktisere *silent dhikr* og avstå fra den offentlige utførelsen av *vocal dhikr* (ihukommelse av Gud med lyd og fakter) (ibid).

Navnet *süleymancı* stammer fra *Shaykh Süleyman Hilmi Tunahan* (1888-1959), som er Koranskolebevegelsens grunnlegger. Under det gamle regimet hadde han kvalifisert seg som islamsk dommer (*qadi*), gjennom studier i Istanbul (Nielsen 1992:149). Süleyman var selv sønn av en shaykh som ledet en avdeling innen *naqshbandi*-brorskapet, og han arvet lederskapet etter faren. Det tok ikke lang tid før det florerte med historier om manifesterte guddommelige begunstigelser overfor Süleyman (Ibid).

Kort tid etter republikkens "fødsel" startet raseringen av den religiøse infrastrukturen i landet, og mange moskeer og religiøse sentre ble jevnet med jorden. Dette skapte en krise hos landsbybefolkningen både i Anatolia og andre steder. Omtrent samtidig startet flere *naqshbandi*-shayker, deriblant Süleyman Hilmi Tunahan, arbeidet med å bevare religiøs kunnskap gjennom å oversette tradisjonelle ordensregler til bredere samfunnsmønstre (Jonker 2005:169). Süleyman startet en omfattende grunnleggelse av koranskoler i landsbyer og småbyer rundt om i Anatolia. Koranskolene fikk raskt støtte blant mange landsbyfolk. Bevegelsen spredte seg raskt, og Süleyman ble ofte beskrevet av sine tilhengere som "helgenenes segl". Denne helgenstatusen gjorde at han en gang ble proklamert som *al-mahdi* (Nielsen 1992:149).²³ Når den statskontrollerte religionen til slutt ble introdusert, var det i bitter konkurranse med lekfolkssamfunnene (Jonker 2005:169). Koranskolevirksomheten og Süleymans voksende popularitet ble ikke sett på med blide øyne av republikkens voktere. Myndighetene betraktet de nye skolene som rivaler til det voksende nettverket av statlige skoler, og i 1933 ble Süleyman arrestert for første gang (Nielsen 1992:149).

Etter andre verdenskrig overtok Süleymans svigersønn ansvaret for en stor del av de nye koranskolene. Koranskolebevegelsens institusjoner ble sett på som bærere av en ren og kompromissløs form for islam, og stod derfor i sterk kontrast til de statlige skolene. På grunn av kompromissløs forkynnelse ble Koranskolebevegelsen av myndighetene identifisert med radikal ekstremisme (Nielsen 1992:149). Denne kampen over det "folkelige" islam i Tyrkia

²³ Al-mahdi betyr "den rettledede", og er en eskatalogisk skikkelse som varsler historiens slutt og hersker rettferdig på jorden umiddelbart før Dommedag (Vogt, 1995:236).

skjedde samtidig med en storskala migrasjon til Europa, som i all hovedsak gjaldt arbeidere og landsbyfolk (Jonker 2005).

Arbeids- og religionsmigrasjon fra Tyrkia til Vest-Europa

Den nest største muslimske befolkningen i Vest-Europa er dominert av folk med tyrkisk bakgrunn, og befinner seg i det området av Tyskland som falt inn under det tidligere Vest-Tyskland (Nielsen 1992:23). En avtale mellom arbeidsdepartementet i Vest-Tyskland og utenriksdepartementet i Tyrkia, førte til en ankomst av tyrkiske mannlige arbeidere til Kiel i 1957. De mange innvandrerne ble kun sett på som tidsbegrenset arbeidskraft, og fikk derfor tilnavnet *gästarbeiter*. Oppholdstillatelsen var knyttet til arbeidstillatelsen, og det var forventet at gjestearbeiderne skulle vende tilbake til Tyrkia når arbeidskontrakten utløp. Derfor ble ingen oppfordret til å ta med seg familien (Ibid).

Imigrasjon som arbeidskraft kjennetegner først og fremst land uten, eller med en litt annerledes, kolonifortid enn Storbritannia og Frankrike. Imigrasjon til Storbritannia og Frankrike fra tidligere kolonistater er bygd opp rundt helt andre premisser. Personer fra tidligere britiske kolonistater som bosatte seg i Storbritannia, ble automatisk britiske statsborgere (Ballard 1996). Det innebar en annen prosess enn arbeidsinnvandringen som kjennetegner for eksempel Tyskland og Norge. Her ble oppholdet sett på som midlertidig, og immigrantene hadde planer om å vende tilbake til Tyrkia etter å ha lagt seg opp økonomisk. Arbeidsmigrantene ønsket primært ikke norsk eller tysk statsborgerskap, og vertslandene følte seg heller ikke forpliktet til å utstede statsborgerskap.

I 1961 signerte myndighetene i Tyskland og Tyrkia en offisiell avtale om at Tyskland skulle ansette tyrkiske arbeidere. Fra 1961, til denne avtalen opphørte i 1973, emigrerte over en million tyrkere til Vest-Tyskland (Jonker 2005). Bare i 1973 kom det over 100 000 tyrkere. Etter hvert vokste behovet for kvinnelig arbeidskraft, og siden oppholdet til de mannlige arbeiderne dro ut i tid, begynte også kvinnene å gjenforene seg med sine ektemenn. I denne perioden vokste de første tyrkiske gettoene fram, noe som vekket bekymring hos helsemyndighetene. Som et resultat ble det i 1973 innført strengere regler for bolighold, utdanning og helsekontroller, og oljekrisen som oppstod kort tid etter førte til total

innvandringsstopp. Den eneste gjenværende åpning for innvandring var gjennom familiegjenforening (Nielsen 1992:24f). Når familiene med barn kom etter, formet også ønsket om religiøse institusjoner seg temmelig raskt. Allerede i 1963 ble det i Vest-Tyskland etablert tyrkiske sufi-ordener og religiøse bevegelser som springer ut fra dem, som Koranskolens folk (Süleymanci), Jamaatunnur og Milli Görus (Jonker 2005).

Tyrkere i Vest-Europa

Det var mange grupperinger som oppstod under det osmanske imperiet på 1800-tallet. En av dem, som var tidligere ute enn Koranskolebevegelsen, var den pan-islamske bevegelsen som ble formet i 1870 og -80 årene. Bevegelsen fikk ikke en avgjørende politisk innflytelse i det osmanske rike, men spilte 100 år senere en betydelig rolle i tyrkisk politikk gjennom Det nasjonale Frelsesparti (Simonsen 1990:41-42).

Det Nasjonale Frelsesparti (MSP) var meget aktive blant arbeidsmigranter i Vest-Europa. Siden arbeidsinnvandrerne fortsatt var tyrkiske statsborgere med valgrett i tyrkiske valg, lå det et stort potensial for politisk påvirkning hos denne gruppen. Tyrkiske statsborgere i utlandet var ikke politisk kneblet slik de var i Tyrkia. MSP arbeidet for en gjenoppliving av den nasjonale islamske fortid som eksisterte under det osmanske riket. Simonsen (1990:48) mener at marginaliseringen som tyrkere opplevde (særlig i Vest-Tyskland) var årsaken til at islam ble en sentral referanseramme for dem. Gjennom organisasjonen *Milli Görus Almanya Teskiatlari*²⁴ (hovedkvarter i Köln) ble den tyrkiske gruppen knyttet tett sammen. Milli Görus gjorde en avgjørende innsats for MSP i de ulike valgkampene i Tyrkia på 70-tallet (Ibid). I reetableringen av Milli Görus, Jamaatunnur og Koranskolebevegelsen i Europa, fremstod de tre samfunnene noe forskjellig.

I likhet med Koranskolebevegelsen har Milli Görus også sitt utspring fra Naqshbandi-ordenen (Svanberg 1999:73). Gruppen, som har fått mye større oppslutning i Tyskland enn i Skandinavia (Vogt 2000; Svanberg 1999; Simonsen 1990) er, i motsetning til Koranskolebevegelsen, åpenlyst politisk aktive. I dag er Milli Görus det eneste lovlige islamske politiske parti i Tyrkia, og de blir (som Koranskolebevegelsen) betegnet som

²⁴ Bevegelsen blir ofte kun omtalt som Milli Görus, så også i denne oppgaven.

fundamentalister av sine motstandere (Sunier 1995:75). I dag representerer Milli Görus en politisk form for islam kombinert med sufisme, mens Jamaatunnur og Koranskolebevegelsen fokuserer på sufi-fromhet og har ekskludert sitt politiske engasjement, poengterer Jonker (2005). Koranskolebevegelsens vekt på fromhet og fraskrivelse av politisk engasjement, erfarte jeg selv under feltarbeidet. Da jeg var i Tyskland gikk jeg til en tyrkisk messe sammen med en del folk fra menigheten i Düsseldorf. Messehallen var full av tyrkisk og islamsk litteratur og håndverker. Milli Görus hadde en synlig stand midt i messehallen, der de delte ut politiske løpesedler og lydopptak av politisk propaganda. Kamber pekte på standen og sa ”det er Milli Görus, de er veldig politisk aktive, sånn kunne aldri vi ha gjort”. Dagen etter satt vi i oppholdsrommet på moskeen i Düsseldorf. Jeg så at Kamber leste i en tyrkiskspråkelig avis. Det var en tysk avis beregnet på tyrkere i Tyskland. Da jeg spurte om det var Koranskolebevegelsen i Tyskland som publiserte avisen, sa han fast bestemt: ”Nei nei, dette er politikk, det kunne aldri vi ha gitt ut!”

Føderasjonen av islamske kultursentre oppstår

Koranskolebevegelsen ble, som nevnt, grunnlagt som en opposisjon til den tyrkiske sekulære stat. Den virket ikke først og fremst som en politisk bevegelse, slik som Milli Görus, men vektla viktigheten av religiøs opplæring av barn og ungdom, samt en styrking av personlig fromhet. Bevegelsens omfattende koranskoleprogram er en av grunnene til at den tidlig ble populær blant tyrkere i utlandet.

I Vest-Europa var det Koranskolebevegelsen som først fikk et organisatorisk fotfeste i den tyrkiske gruppen (Nielsen 1992:149). Ved etableringen av hovedkvarteret i Köln i 1973, ble det ansatt privatfinansierte imamer som skulle forrette fredagsbønn og undervise. Senteret i Köln er i dag det europeiske sentrum for Koranskolebevegelsens mange moskeer i Vest-Europa. Bevegelsens omfattende opplæring av barn (koranskole) førte til at den vokste raskt i Vest-Europa (Nielsen 1992:149).

De privatfinansierte imamenes islamtolkning ble betraktet som en trussel mot de kemalistiske prinsippene den tyrkiske republikk var bygget på. Derfor begynte den tyrkiske stat, gjennom Diyanet, å sende imamer til Vest-Europa. De første kom til Vest-Tyskland for å ta opp

kampen med blant annet Milli Görus og Koranskolebevegelsen (Simonsen 1990:74). Etter kuppet i Tyrkia i 1980, da Diyanet igjen fikk mer politisk makt, begynte Koranskolebevegelsens tilbakegang (Nielsen 1992:149). I 1984 opprettet Diyanet et eget kontor i Ankara som skulle ivareta Tyrkias religionspolitiske interesser i utlandet. Ett år senere åpnet Diyanet et stort senter i Köln, som skulle ha ansvar for hele Vest-Europa (Vogt 1995:73).²⁵ Etter en periode med massiv økonomisk støtte, samt støtte til utdanning og opplæring av imamer, fikk Diyanets institusjoner flest tyrkiske tilhengere i Vest-Europa. Koranskolebevegelsen nyter ikke godt av imamer som Diyanet lærer opp, og opprettet derfor sin egen imamskoleutdanning i Köln i 1989. Derfra distribuerer de imamer²⁶ til de ulike moskeene rundt om i Europa.

Selv om Koranskolebevegelsen tallmessig er underlegen Diyanets institusjoner har Koranskolebevegelsen 350 sentre over hele Vest-Europa så vel som noen filialer i USA og Australia. Hovedvekten av sentrene ligger i Tyskland (299 sentre). Den tyske organisasjonen har 20 000 registrerte medlemmer. Det reelle antallet er i virkeligheten mye større. Som en hovedregel representerer hvert medlem en hel familie og da blir antallet aktive medlemmer et sted mellom 60-80 000 (Jonker 2005:175). I tillegg har bevegelsen tallrike studenthus, spredt over store deler av Tyrkia, der det undervises i islam og arabisk.

Tyrkerne organiserer seg i Norge

Flesteparten av tyrkere som er i Norge kommer fra Anatolia. Hovedsakelig kommer de fra byene Konya og Usak eller fra landsbyene i samme område. Vogt (2000:36f) skriver at det kom noen få sjøfolk allerede på 60-tallet, men at de fleste kom til Norge på 70-tallet som arbeidssøkende. Etter militærkuppet i 1980 kom det også enkelte politiske flyktninger. I 1970 var det 260 tyrkiske statsborgere i Norge.²⁷ Uttrykket fremmedarbeider oppstod i denne perioden og gir assosiasjoner til den tyske betegnelsen *gastarbeiter*.

²⁵ Vogt (1995:73) påpeker at det kun er Marokko som har en lignende kontroll over marokkanske statsborgere i utlandet. Marokkos kontroll er dessuten mindre synlig enn Tyrkias.

²⁶ Ordet imam er egentlig en upresis betegnelse på disse personene. Koranskolebevegelsen bruker selv betegnelsen *hoca* (uttales hodja). Begrepet imam og hoca vil bli drøftet nærmere i kapittel 5.

²⁷ Samme år var det 434 marokkanere og 212 fra India og Pakistan. Med gruppen på 260 fra Tyrkia utgjorde de tre gruppene til sammen 40 prosent av innvandrere fra Afrika, Asia og Latin-Amerika (Tjelmeland 2003:105).

I 1978 opprettet personer med tyrkisk opprinnelse en tyrkisk-religiøs forening som fikk navnet *Oslo og omegns forening for moské-bygg og bevaring*. I 1981 endret foreningen navn til *Tyrkisk-islamisk kulturforening*. Samme år fikk foreningen også en imam fra religionsdirektoratet i Ankara (Vogt 2000:36). Det har ikke lyktes meg å finne ut hvordan akkurat denne prosessen foregikk i Norge. Det er for få tyrkere i Norge til at Diyanet har prioritert å ha en egen representant ved den tyrkiske ambassaden i Oslo. Men hvis vi ser på hvordan den samme utviklingen skjedde i Danmark, kan vi få en idé om hvordan en slik prosess foregikk.

Familiegjenforeningen aktualiserte behovet for religiøse institusjoner som kunne hjelpe familiene med å gi barna en forståelse for tradisjonelle religiøse og kulturelle verdier. Flere danske undersøkelser har dokumentert at det førte til en import av private imamer, særlig fra Vest-Tyskland (Simonsen 1990:73). En del av de privatfinansierte tyrkiske imamene hadde politiske relasjoner til forskjellige tyrkiske grupperinger i Vest-Tyskland, som bevisst arbeidet for at islam skulle få en mer sentral rolle i det tyrkiske samfunn. Den tyrkiske ambassaden i Danmark var i begynnelsen ikke klar over hvilke konsekvenser denne utviklingen kunne få, og det var først etter at de privatfinansierte imamene hadde gjort sin entré at ambassaden endret sin politikk (Simonsen 1990:73). I 1981 kom den første Diyanet-imamen til Danmark, og siden har Diyanet til stadighet hatt imamer i landet (Simonsen 1990:74). Undersøkelser blant tyrkiske innvandrere i Slagelse og Holbæk har dokumentert at den tyrkiske ambassaden involverte seg direkte i den lokale religiøse organiseringen, for på den måten å komme mer radikale tyrkiske religiøse grupper i forkjøpet (Simonsen 1990:76). I begge tilfeller var det tyrkere i det enkelte lokalsamfunn som hadde gjort ambassaden oppmerksom på at antikemalistiske grupper var aktive, og at disse ville få avgjørende innflytelse hvis ikke ambassaden tok affære (Ibid).

Hvorvidt det foregikk på samme måten i Norge er ikke dokumentert, men vi vet at den første tyrkiske foreningen hadde en imam fra Diyanet. Hvis formålet med dette var å forhindre antikemalistiske grupperinger, var innsatsen lite vellykket. Vogt (2000:37) kan fortelle at det tyrkiske miljøet i Oslo allerede på midten av 80-tallet var preget av bitre konflikter. Konflikten, som var av personlig og ideologisk art, gjorde at foreningen ble splittet. I 1990 hadde splittelsen resultert i tre helt separate menigheter. Diyanet fortsatte å drive en menighet

etter splittelsen, så helt forgjeves var ikke religionsdirektoratets innsats. Den dag i dag har de innflytelse på den største tyrkisk-dominerte menigheten i Oslo. Men hvis formålet var å forhindre at andre tyrkisk-religiøse institusjoner oppstod, vedvarte resultatet ikke lenger enn noen få år. De to andre menighetene som oppstod etter splittelsen var nettopp Milli Görüs og Koranskolebevegelsens menighet.

Den tyrkiske islamske union – Diyanet i Norge

Imamene som blir utplassert av Diyanet, i Den tyrkiske islamske union, arbeider gjerne i flere land og har sitt virke i toppen fem år på hvert sted. Diyanet har moskeer i Oslo, Drammen og Moss. Vogt (2000:38) skriver at de trolig samler flertallet av tyrkere i Norge, men fordi den tyrkiske befolkningen i Norge er relativt liten har ikke Diyanet noen representant ved Den tyrkiske ambassaden i Oslo, slik den har i Stockholm og København. Likevel hender det at ambassaden hjelper Den tyrkiske islamske union. Ziyâd fortalte at ambassaden blant annet hadde hjulpet menigheten med å importere bøker til et bibliotek de skulle opprette.

En mulig hovedgrunn til at Diyanet er størst er at medlemskap først og fremst er knyttet til nasjonalitet, mens de som ønsker medlemskap i Koranskolebevegelsens menighet eller Milli Görüs må foreta et bevisst valg (Vogt 2000:38-39). Vi ser her en klar parallell i forholdet mellom Den norske kirke og frikirker i Norge. Samtidig vil jeg påpeke at det i all hovedsak er foreldre som tar dette valget for sine barn. I Oslo er det moskeen som er tilknyttet Diyanet som har flest medlemmer, mens det i Drammen er Koranskolebevegelsens menighet som er størst. Det kommer antakeligvis av at størstedelen av Tyrkerne i Drammen kommer fra Anatolia, provinsen der Koranskolebevegelsen oppstod. Selv om de fleste tyrkere i Oslo også kommer derfra, er det i større grad også tyrkere fra andre områder av Tyrkia bosatt i Oslo.

Islamsk Kultursenterunion i Norge: Koranskolebevegelsen i Norge

Koranskolebevegelsens menighet i Oslo heter *Islamsk kultursentrum i Oslo*²⁸. Menigheten ble første gang registrert i 1987 (Leirvik, hjemmeside 1). I vedtektene jeg har fått tilsendt av

²⁸ På hjemmesiden til Islamsk Råd Norge (irn.no 12.12.2005) står det *Islamsk Kultursen[t]er i Oslo* og på islam.no (12.12.2005) kalles den for *Det islamske kultursenter i Oslo*. Selv om det her brukes ulik betegnelse, er det samme menighet som omtales. En av grunnene kan være at de andre søsterorganisasjonene i Norge heter *Det Islamske Kultursenter i...*

Fylkesmannen i Oslo betegner de seg som *Tyrkisk islamsk kultur senter*. Vedtektene er ikke oppdatert siden menigheten ble stiftet. De kaller seg nå for Islamsk kultursentrum i Oslo, selv om menigheten har et annet navn i vedtektene. På landsbasis bruker bevegelsen navnet *Islamsk Kultursenterunion i Norge* om seg selv (Vogt 2000:39). Islamsk kultursentrum i Oslo er tilsluttet den internasjonale føderasjonen av islamske kultursentre som selv finansierer sin virksomhet og ansetter og finansierer sine imamer. Koranskolebevegelsen har flere menigheter i Norge, blant annet på Nedre Eiker og i Drammen.

Islamsk kultursentrum i Oslo - feltarbeidsarenaen

Skal du besøke Islamsk kultursentrum i Oslo, må du på forhånd vite hvor du skal gå, for det er ikke lett å se at bygården huser en islamsk menighet. Da jeg første gang besøkte menigheten sammen med Ismail og Ziyâd, la jeg merke til at moskeen lå i et hjørnelokale. Lokalet omfatter hele første etasje i en bygårdseksjon på Grünerløkka rett ved Trondheimsveien i Oslo. Resten av bygården består av leiligheter. Gardinene i alle vinduene var trukket for, og det var derfor umulig å se inn i menighetslokalet. Da vi gikk mot inngangsdøra på hjørnet av bygningen, la jeg merke til at det kun var et lite messingskilt som indikerte at bygningen huset en islamsk menighet. Like innenfor døra fortalte Ismail meg at jeg kunne gå med sko i den delen av gangen der det var linoleum på gulvet. Dette var også det laveste nivået i hele moskeen. Veggene i gangen var dekket av skohyller. Nederst ved skohyllene som brer seg rundt det laveste nivået, er det en smal stripe teppelagt gulv. ”Vi har laget det på denne måten for at man lett skal kunne ta av seg skoene uten å måtte trække på det urene gulvet med sokkene”, kunne Ismail fortelle. Løsningen var praktisk anrettet, noe jeg selv erfarte. Den teppelagte stripen langs skohyllene gjorde det enkelt å sette skoene i skohylla uten å måtte trække på det (urene) laveste nivået. Rett fram i gangen var det en teppelagt trapp som ledet opp til selve bønnerommet. På døren stod det *Mescit* som betyr ”liten moské”.

Menighetslokalet består av i alt syv rom. Selve bønnerommet er det største rommet i menighetslokalet og her holdes prekener, bønner, *hatim*-ritualet²⁹ og islamundervisning. Da vi kom inn var det allerede mange mennesker i lokalet. Flere satt på gulvet og snakket med hverandre. Like innenfor døra hang det en kalender på veggen. På kalenderen stod det ”2004 Fazilet Takvimi – skandinaviska länder (iskandinav ülkeleri)” som betyr Faziletz kalender

²⁹ Hatim-ritualet er en form for *zikir/dhikir* som er et rituale for å minnes gud (ihukommelse av gud) (se kap 6).

over skandinaviske land, 2004. Jeg ble forklart at den viste bønnetider i de ulike byene. Jeg la merke til at veggene i bønnerommet var panelbelagt og sparsommelig dekorert. Den eneste utsmykningen var sirkelformede kalligrafier. Jeg hadde lest om slike kalligrafier i moskelokaler. Jeg antok at det var navnene til Gud, profeten, og de fire kalifene, noe jeg senere fikk bekreftet. I menigheten omtales kalifene som Profetens ”nærmeste venner”, og det presisieres at de er ”de fire *rettledede* kalifene”.³⁰ Vogt påpeker at slike kalligrafier er synlige symboler på at menigheten tilhører sunni-tradisjonen (Vogt 2000:62). Kanskje var ikke menigheten så ”mystisk” eller annerledes som jeg hadde fått inntrykk av? På veggen til høyre var det tre skap som var plassert i skulderhøyde. Senere fikk jeg vite at skapene inneholdt Koraner og islamske skrifter til bruk i undervisning og preken. Innerst i midten av bønnerommet var det en bønneisje for imamen (*mihrap/mihrab*³¹). Under bønnen satt imamen alene i bønneisjen og ledet menigheten i bønn. Til venstre for bønneisjen var det plassert et avlukke. Veggene i avlukket er rundt meteren høye. Senere fant jeg ut at det var der imamen satt under prekenene før de ulike bønnene. Avlukket brukes til alle prekener unntagen fredagsprekenen (*hutbe/khutbah*), som holdes fra prekestolen som var plassert til høyre i lokalet. Prekestolen (*mimber/minbar*) er plassert innerst i hjørnet, og siden det var fredag gikk imamen etter hvert og satte seg på ett av trinnene i prekestolen for å holde *hutbe*. Gulvet i bønnerommet var belagt med et rødt teppe, formet slik at hver mønsterrute rommet ett menneske i bønn. Senere fikk jeg vite at dette var et svært dyrt teppe. Det var av beste kvalitet og det desidert fineste i hele menighetslokalet. Da jeg senere var i moskeen på en onsdag, la jeg merke til at en del mennesker ble sittende igjen i bønnerommet etter kveldsbønnen. Mange gikk til et annet rom for å prate, men en liten gruppe plasserte seg i en sirkel fremst i lokalet. Dette vekket min nysgjerrighet. Første gang jeg spurte, ble jeg kun fortalt at det var noen som ønsket å be litt ekstra. Var dette vanlig i andre menigheter, eller var det en særegen praksis for Islamsk kultursentrum i Oslo?

Jeg overvar fredagsbønnen fra oppholdsrommet, som lå bak selve bønnerommet. Det skyldtes ikke at jeg ikke fikk lov til å sitte i selve bønnerommet, men at bønnerommet var overfylt. Av den grunn valgte Ismail og Ziyâd å be i oppholdsrommet. Oppholdsrommet fylte seg også opp

³⁰ De fire rettledede kalifer er Eboobekr, Omerr, Othman og Ali

³¹ *Mihrap* er det tyrkiske ordet for bønneisje, mens *mihrab* er den arabiske transkripsjonen for det samme. Ofte er de tyrkiske ordene, som har forbindelse til islam, svært like den arabiske transkriberingen av det samme ordet. Når jeg viser tyrkiske og arabiske ord i avhandlingen, vil det tyrkiske stå først.

før bønnen startet. På døren til oppholdsrommet sto det *gjesterom*, men det fungerte også som bønnerom når det store bønnerommet var overfylt. Siden fant jeg ut at gjesterommet hovedsakelig fungerer som oppholdsrom, felleskontor og møterom. På søndager avholdes som regel styremøtene i dette rommet. Innerst i hjørnet av gjesterommet sto det en faksmaskin, og over den en hylle med religiøs litteratur og oppslagsverk. På skrivepulten til høyre for inngangen sto det en pc. Et styremedlem fortalte meg at den ikke var koblet til internett; han så ikke noe grunn til at de skulle være på nett. Gjesterommet hadde også en telefon. Diskret plassert på veggen ved siden av skrivepulten la jeg merke til et lite bilde av et gravmonument. Jeg hadde lest at Koranskolebevegelsen lå i grenselandet til en sufistisk bevegelse. Var dette en grav som menigheten besøkte på pilgrimsreiser, som er så typisk for sufismen? Da jeg senere spurte om hvem sin grav som var avbildet, fikk jeg vite at det var graven til bevegelsens grunnlegger, Süleyman Hilmi Tunahan. De fleste jeg snakket med hadde vært i Istanbul og besøkt graven, og bedt foran den.

Etter bønnen gikk vi inn på spiserommet, som også fungerte som et oppholdsrom der menigheten samles etter tidebønnene. Under feltarbeidet satt jeg ofte i lange samtaler i dette rommet, mens vi alle sammen drakk te. På veggene var det kun to bilder. Ismail forklarte at det ene var av Sofia-moskeen i Istanbul og det andre av den store moskeen i Medina. Innerst i spiserommet var det en fryser og to kjøleskap med glassdører. På kjøleskapdørene hang det en liste med utsalgspriser over aktuelle varer man kunne kjøpe. Kjøkkenet var lite med en liten kjøkkenbenk, en oppvaskkum og en komfyr. På komfyren stod det en varm tekanne med tyrkisk te. I løpet av et halvt års feltarbeid i dette lokalet, opplevde jeg aldri at det ikke sto en kanne med varmt te vann på komfyren. Rommene jeg til nå har beskrevet var de jeg fikk se under mitt første besøk i menigheten.

Senere fikk jeg også god kjennskap til resten av lokalet. Et eget rom er satt av til bibliotek og skolearbeid. Her er to av veggene dekket med bokhyller som hovedsakelig er fylt med religiøs litteratur. Forøvrig er biblioteket som oftest innredet som et klasserom med doble pulter på rekke og rad. Menighetslokalet har også en sovesal med seks køyesenger og flere madrasser som kan legges utover gulvet. Sovesalen blir brukt av gjester, men også av og til i helgene av barna i menigheten som er på koranskole. Innenfor sovesalen er imamens værelse, toalett og kontor.

To toaletter og et vaskerom med en dusj finnes naturlig nok også. Der kan man utføre de nødvendige forberedelsene til bønn. De er i enden av gangen som går mellom spiserommet og bønnenrommet. Toalettene er normale vannklosetter. På hvert av dem står det et par plastsandaler og en vannkanne til hygienisk bruk. Vaskerommet har fire vasker. To av dem er svært lave, så føttene enkelt kan legges oppi for å vaskes. De to andre er litt høyere, men lave nok til at fotvask også enkelt kan utføres i dem. Gulvet er dekket av fem cm tykke trespiler med tilsvarende mellomrom mellom seg slik at vannsøl enkelt kan renne ned i sluket under. Bak et forheng innerst i vaskerommet er det en dusj og en vaskemaskin.

Som vi skal se senere, er både Koranskolebevegelsens forfølgelse i Tyrkia, Etableringen i Vest-Tyskland, samt bevegelsens tilknytning til Naqshbandi-ordnen sentrale elementer som har innvirkning på hvordan menigheten presenterer seg selv. Samtidig spiller enkelte sentrale hendelser en viktig rolle i forhold til at bevegelsen i ulike perioder ser ut til å endre strategi. Vi har sett at bevegelsen fungerte som en slags politisk aktør under Tyrkias moderniseringsprosess, men at den nå hevdes i større grad å ha trukket seg vekk fra det politiske engasjementet. I menighetslokalet er der enkelte meningssterke artefakter, som derfor fungerer som betydningsfulle symboler for Koranskolens folk. Kalenderen, som henger på veggen med en gang man kommer inn i bønnenrommet, har bestemte ritualer knyttet til seg (se kapittel 6). Det er heller ikke tilfeldig at skapene med religiøs litteratur er plassert høyt oppe på veggen (se kapittel 4). De sirkelformede kalligrafiene og bildet av graven til Süleyman, er også symboler som spesifikt inngår i menighetens kunnskapstradisjon og selvpresentasjon (se kapittel 7).

Kapittel 3. Menigheten og omgivelsene

En kveld i slutten av ramadan satt jeg og pratet med Mersed. Mersed er i midten av 20-årene og jeg ble først kjent med ham under Ramadan. Han kom til Norge i 1991, er nå gift og arbeider til daglig med dekkskift og bilvask. Da Mersed skulle gå, fulgte jeg han ut i gangen for å ta farvel. I det han tok på seg skoene, kom det en mann stjørtende inn døra og sier. ”Vet dere at id er i morra?!” Mersed sa at de skulle feire id på søndag, men denne mannen sa at det var på lørdag, for de hadde nettopp fått beskjed fra Saudi-Arabia. Mersed ba han vente og gikk for å hente Ekber, som er svært aktiv i menighetens organisatoriske aktiviteter. Litt etter kom Ekber ut i gangen og lurte på hva som stod på. ”Id begynner i morra!, vi har nettopp fått beskjed fra Saudi-Arabia”, gjentok mannen. Ekber forklarte at de her hadde sin egen kalender som de hadde fått fra Tyrkia, og ifølge den begynte id på søndag. ”Nei, nei!”, protesterte mannen ivrig. ”Det trodde vi og, men den begynner i morra!” , fortsatte han. ”Ja, vel. Gjør hva dere vil, men vi feirer den på søndag”, sa Ekber. ”Men burde vi ikke feire id samtidig?”, repliserte mannen. ”Vi har vårt eget system”, forklarte Ekber og sa at de hadde fått beskjed fra sine representanter når id startet, og at de kom til å rette seg etter det. Ekber sa at andre måtte feire id når de selv ville, men at Islamsk kultursentrum i Oslo ikke kom til å endre på datoen. Så ønsket han vedkommende god id og Guds fred. Jeg spurte Ekber om ikke Islamsk råd Norge, som han selv av og til møtte opp i, ønsket å samkjøre de religiøse feiringene. ”Det gjør de”, svarte Ekber, ”men vi kan ikke ta hensyn til det. Vi må ta vare på vår menighet og følge vår egen tradisjon”, fortsatte han. Mersed tok farvel og gikk ut, mens jeg gikk inn igjen for å prate med de andre i pauserommet.

Det empiriske eksempelet indikerer at Islamsk kultursentrum i Oslo er autonom i forhold til andre menigheter i samme by, og at menigheten følger den samme utregningsmodellen for høytider som de andre institusjonene i Koranskolebevegelsen. Dette kapittelet vil nettopp ta for seg Islamsk kultursentrum som organisasjon og organisasjonens forhold til omgivelsene den er en del av. Jeg viser at Islamsk kultursentrum i Oslo har flere underorganisasjoner knyttet til seg og at Koranskolebevegelsen hierarkisk sett er strukturert på en liknende måte som storsamfunnet. Jeg drøfter hvorfor Islamsk kultursenter i Drammen er en svært synlig del av det offentlige Drammen, mens Islamsk kultursentrum i Oslo nesten ikke er representert i

offentligheten. Til slutt drøfter jeg kort noen uheldige aspekter ved å kategorisere Koranskolebevegelsen innenfor et mangfoldig begrep som fundamentalisme.

Menighetens organisering i Norge

Moské, menighet og praktisk hjelp og støtte

Islamsk kultursentrum i Oslo er ikke kun et religiøst samfunn med ett menighetshus for kvinner og ett for menn. Tyrkisk Kvinneforening og Tyrkisk Støtte- og Hjelpeforening er to organisasjoner som har samme postadresse som Islamsk kultursentrum i Oslo, og som drives av aktive medlemmer i menigheten. Tyrkisk kvinneforening drives av kvinnene i menigheten og holder til i Toftesgate. En av de store årlige aktivitetene er å arrangere et marked på ”Slurpen” (Lakkegata skole) hver sommer. Der stiller de ut og selger tyrkisk håndarbeid og mat. Dette er en av de få aktivitetene der ”menigheten” retter seg mot storsamfunnet. Jeg gikk til markedet sommeren 2004. Utenfor solgte mennene mat, mens kvinnene solgte håndarbeid inne i lokalet. Markedsdagen var godt besøkt. Kundene gikk rundt og kikket på håndarbeidet eller smakte på noen tyrkiske retter. Mennene stod i grupper utenfor lokalet og pratet, mens kvinnene satt inne. Enkelte av dem hadde barna sine på fanget, men det løp også en del unger rundt i lokalet. Arrangementer med inntjeningspotensial er ikke uvanlig i organisasjoner som driver frivillig virksomhet. Denne type aktivitet kan være et godt bidrag til å finansiere andre aktiviteter i regi av Islamsk kultursentrum i Oslo.

Tyrkisk Støtte- og Hjelpeforening er en annen enhet som tar seg av mer praktiske ting som begravelshjelp, leksehjelp og andre praktiske spørsmål som en del av menighetens medlemmer kommer over i livet. Også Den tyrkiske islamske union har flere organisasjoner tilknyttet menigheten. Tyrkiske foreningers landsorganisasjon, Tyrkisk kultursenter, Den tyrkiske føderasjonen, Tyrkisk Fond ved Dødsfall og Tyrkisk Arbeiderforening har samme lokaler som menigheten. Så en slik organiseringsform er ikke særegen praksis for Islamsk kultursentrum i Oslo.

Statlig støtte

Islamsk kultursentrum i Oslo er en frivillig organisasjon i Norge. Hos Statistisk sentralbyrå er den en i mengden av Tros- og livssynsorganisasjoner utenfor Den norske kirke. Menigheten får statsstøtte på lik linje som andre livssynsorganisasjoner som søker om det. Statsstøtten er basert på antall innmeldte medlemmer. For at en organisasjon skal være berettiget til statsstøtte krever *Lov om trdomssamfunn og ymist anna* (LOV 1969-06-13 nr 25:§ 19) at trossamfunnet skal være registrert hos fylkesmannen. Trossamfunnet må melde inn relevant informasjon om blant annet formål, stemmerett, styret og forstander. Med andre ord krever myndighetene at trossamfunnet må ha vedtekter, styre, forstander som er lovlig valgt av stemmeberettigede medlemmer. I utvidet forstand betyr dette at organisasjonen til en viss grad må være demokratisk med et lovlig valgt styre som er valgt av medlemmene i trossamfunnet. Med dette lovverket virker det som om de norske myndighetene krever at organisasjoner som skal motta støtte fra myndighetene skal gjenspeile den politiske organiseringen til storsamfunnet. For å motta statsstøtte settes det også bestemte krav til å registrere medlemmer samt å føre regnskap over stats- og kommunestøtten, og innrapportere dette (LOV 1969-06-13 nr 25:§ 19).

Både Islamsk kultursentrum i Oslo og Den tyrkiske islamske union er demokratiske i den forstand at de har registrerte medlemmer som ved fylte 18 år har stemmerett på de årlige generalforsamlingene eller årsmøtene. Det er imamen som bestemmer det meste, sier de fleste jeg snakker med, men hvis medlemmene eller styret er misfornøyd med sin imam, kan de be sine overordnede instanser om å bytte han ut. Dette gjelder i begge menighetene. Selv om mine informanter sier at det er imamen som bestemmer, skjer beslutninger som oftest i samråd med styret. I praksis er det hovedsakelig de religiøse oppgavene imamen er selvstendig herre over, mens styret tar seg av de mer praktiske oppgavene. De helt store økonomiske prioriteringene, som for eksempel huskjøp eller opprettelse av et bibliotek, behandles av årsmøtet. I disse spørsmålene skiller ikke de to tyrkiske menighetene seg merkbart fra hverandre (eller fra andre norske organisasjoner for den saks skyld). Når det gjelder ansettelse av imamer, kvinners organisering i menigheten, samhold og familieband, trossamfunnets forbindelse til staten Tyrkia, og religiøse ritualer varierer de to organisasjonene i langt større grad.

To moskeer som deler av et globalt nettverk

Islamsk kultursentrum i Oslo er på sett og vis underlagt sin søsterorganisasjon i Drammen. Det var i Drammen at bestyreren for hele Skandinavia holdt hus i feltarbeidsperioden. Det skandinaviske senteret i Stockholm er Skandinavias administrative sentrum og tidligere har bestyreren for Skandinavia vært tilknyttet Stockholm. Da jeg spurte om ikke bestyreren i Stockholm var bestyrer for hele Skandinavia, kunne et styremedlem ved Islamsk kultursentrum i Oslo fortelle meg at de har valgt ny bestyrer for Skandinavia som nå er bosatt i Drammen. ”Men er ikke senteret i Stockholm mye større enn det i Drammen”, la jeg til. ”Jo, men det fins gode og dårlige ledere, og nå har vi en god leder i Drammen”, repliserte styremedlemmet.

Oslomenighetens tilknytning til Drammen/Stockholm har et lignende hierarkisk forhold til hverandre som alle hovedsentre i Vest-Europa har til det europeiske senteret i Köln. Fra Köln sentralstyres mesteparten av forbundet av islamske kultursentres virksomhet. Senteret i Köln fungerer som føderasjonens administrative sentrum. I tillegg er senteret samtidig en moské og en internatskole der det undervises i arabisk og islam på ulike nivåer. Flere studenter bor der og tar en islamsk utdanning ved siden av sin utdanning. Senteret er også administrativt involvert i å formidle ressurser i form av hocaer til bevegelsens ulike menigheter i Vest-Europa. Da jeg var på besøk i senteret i Köln, var det tydelig at de har god oversikt over bevegelsens ulike menigheter i Tyskland. I kontorlokalets bokhyller var det sirlig sorterte permer med informasjon om samtlige menigheter i Tyskland. Da jeg så alle permene med navnet på de ulike menighetene i Tyskland, spurte jeg Kamber om Hovedsenteret styrte det meste av virksomheten i Europa. Kamber forklarte at senteret i Köln egentlig ikke kan bestemme noe over organisasjonen i Oslo, men at alle menighetene gjør alt likt uansett.

Summen av mine samtaler og observasjoner har vist at hvis det er tvil om religiøse spørsmål, kan bestyreren i Drammen kontaktes når den lokale menigheten ikke kommer til enighet. Bestyreren igjen er ofte på besøk i føderasjonens hovedsenter i Köln og virksomhetens imamer reiser svært mye fra menighet til menighet. Selv om hvert enkelt islamske kultursentrum i Norge har egne vedtekter, styre, imamer og årsmøter, og selv om Kamber bedyrer at de enkelte menighetene er autonome, viser beskrivelsen over at det er svært mye

interaksjon mellom autoritetspersonene i Koranskolebevegelsen. På den måten kan tilnærmet lik teologisk forståelse og praksis sikres gjennom hyppige reiser og relasjon mellom autoritetspersoner ved Koranskolebevegelsens ulike enheter. Samtlige lærere har også utdanning fra Koranskolebevegelsens egne, selvfinansierte, undervisningsinstitusjoner.

Vertikal organisasjonsstruktur på makronivå

Hvis vi sammenligner organiseringen av Koranskolebevegelsen i Vest-Europa med storsamfunnets organisering, ser vi en del fellestrekk. Den hegemoniske ideologien i Vest-Europa er basert på en tanke om et vestlig demokrati. Demokratiet er forsøkt organisert i den Europeiske Union. Innenfor unionen har de ulike statene stor grad av selvstyre. Statene har sine demokratisk valgte ledere, som velges av statens medlemmer. De fleste statene er igjen delt inn i lokale selvstyrer.

Skjematisk framstilling³²:

Storsamfunnet i Vest-Europa:		Koranskolebevegelsen:
Vestlig demokrati	Ideologi	From sunni islam – etter Süleymans lære og Hanafi skolen
EU	Føderasjon	Føderasjonen av islamske kultursentre
Staten Norge/ Statsminister	Organisert styringsnivå/ leder	Islamsk kultursenterunion i Norge/ Bestyrer/overimam
Fylkeskommunen	Regionalt styringsnivå	Senteret i Stockholm/Drammen
Kommuner/ Ordfører og kommunestyre; folkevalgte	Lokalt styringsnivå/ ledere	Lokale kultursentra (menigheter)/ Imam og styreleder; medlemsvalgte.
Kommunale sektorer Eks. skoler, barnehager, bydelshus	Lokale sektorer	Underorganisasjoner: Eks. Tyrkisk kvinneforening og Tyrkisk hjelpe og støtteforening

³² Selv om Norge ikke er formelt medlem av EU, bruker jeg staten Norge som eksempel i tabellen, siden jeg primært skriver om Koranskolebevegelsen i Norge.

Forbundet av Islamske kultursentre i Norge organiserer seg på svært lik måte som staten, bare i mye mindre skala. Sett fra denne vinkelen er menigheten, rent organisatorisk, bygget opp på en måte som er velkjent for Norges befolkning. De er en menighet som forsøker å bevare sine tradisjoner og religion, samtidig som de organiserer seg på en måte som er svært lik storsamfunnets og som de fleste medlemmene av storsamfunnet, både myndigheter og folk flest, kjenner igjen og aksepterer. Etter 1923 og frem til i dag har også Tyrkia utviklet seg til en moderne stat, med Vest-Europa som forbilde. Av den grunn kan en bli forledet til å anta at organiseringen av Koranskolebevegelsen er et resultat av den tyrkiske moderniseringsprosessen. Dette er ikke tilfelle. Selv om den tyrkiske stat har institusjoner og organisasjoner som er bygget opp på en tilsvarende måte som føderasjonen av islamske kultursentre i Vest-Europa, har ikke Koranskolebevegelsen i Tyrkia en tilsvarende organisasjonsstruktur. Bevegelsen er forbudt i Tyrkia, og har ikke mulighet til å organisere seg på denne måten. Omgivelsene rundt Koranskolebevegelsen i Tyrkia har tvunget tilhengerne til en mer skjult organiseringsform. Bevegelsens sentre i Tyrkia består av ulovlige utdanningsinstitusjoner som er spredt over hele landet. En person som studerte ved et av Koranskolebevegelsens læresteder i Istanbul fortalte meg at det var over 6000 slike utdanningsinstitusjoner spredt rundt i Tyrkia. Bevegelsen kaller institusjonene for studenthus og denne virksomheten regnes som illegal av de tyrkiske myndighetene³³. De nåværende myndighetene ser i større grad gjennom fingrene med Koranskolebevegelsens studenthus enn det har vært gjort tidligere. Likevel melder enkelte av mine informanter som nylig har vært i Tyrkia at de fortsatt har opplevd militærrassia på bevegelsens studenthus. Serkan, som er født og oppvokst i Drammen, ble leid inn som hjelpeimam under ramadan etter at Kamber flyttet tilbake til Tyskland. Han hadde et halvt år igjen av utdannelsen sin i Istanbul. En dag vi satt og pratet etter bønnen, fortalte han meg at de nylig hadde opplevd en militærrassia. Det kom en og varslet dem, og alle studentene og lærerne kastet seg rundt for å gjemme unna bøker og religiøs litteratur. Serkan forklarte at den grundige opplæringen i arabisk som bevegelsen bedrev, ikke var lovlig. ”De tyrkiske myndighetene tillater ikke at vi lærer arabisk så godt”, var hans påstand. ”De ønsker kun at man skal lære uttalen, men ikke betydningen. Derfor må vi gjemme unna bøkene”, fortsatte han. Siden man kan lære arabisk på universitetene i Tyrkia, er det betimelig å anta at det er tilknytningen til Süleyman Hilmi Tunahan og bruken av hans

³³ Siden studenthusene er ulovlige, er det vanskelig å få rede på det eksakte antallet.

pedagogiske program, som er myndighetenes ankepunkt og ikke kun den grundige opplæringen i arabisk.

Motivasjonene for opprettelsen av de ulike menighetene er vanskelig å peke på med sikkerhet. Det er et sammensatt spørsmål. En faktor er at de fleste land i Europa gir støtte til religiøs og/eller kulturell virksomhet. Familiegjenforening og behovet for opplæringsinstitusjoner og bønnesteder er en annen. Samtidig trenger man religiøse ledere som også må ha et levebrød, og da er det enklere å skaffe midler ved å gå sammen i et spleiselag. Når man i tillegg kommer fra et område i Tyrkia der Koranskolebevegelsens studenthus flourer, er det også forståelig at enkelte ønsker å opprette en organisasjon med den samme teologiske tilknytning som de tidligere har vært en del av. Alle disse faktorene kan til sammen gi et bilde av hvilke motivasjoner tyrkere med bakgrunn i Koranskolebevegelsen hadde for opprettelsen av de ulike menighetene rundt om i Vest-Europa. Jeg har tidligere vist at opprettelsen av religiøse institusjoner først kom med familiegjenforeningen (kap2). Ønsket om å videreføre sin tro og tradisjon til sine barn er sentralt, og dette ønsket er svært tydelig kommunisert hos foreldre ved Islamsk kultursentrum i Oslo. Det å undervise barna er faktisk så dominerende at undervisningsskjemaet kan sies å ha en høyst fremtredende rolle i Koranskolebevegelsen (se kap 4).

Islamsk kultursentrum og dets omgivelser

Under en samtale med Bora, spurte jeg om han gjorde noe for å gi et annet bilde av islam enn det som dominerte i media. Han kontaktet aldri selv media, kunne han fortelle. Det å avstå fra mediakontakt ble begrunnet med en redsel for å si noe galt. Han var ikke redd for ikke å kunne nok om islam, slik at han sa noe som ikke var riktig, men han fryktet at det han sa ville bli brukt galt: ”hvis jeg svarer riktig, så blir det galt. Da vil media gå til noen andre, og hvis de får et annet svar, så blir det galt”. Bora forklarte at han ikke ønsket å kommentere medias henvendelser på grunn av en antagelse om at hvis media får et svar, vil de ikke gi seg før de får en annen moské til å uttale seg om den samme saken, bare med et annet svar. ”Da vil de skrive at moskeene ikke er enige”, sa han. Jeg spurte om han kunne gi et eksempel på en gang han ble feiltolket av media. Da fortalte han at han aldri selv svarer på henvendelser fra media. Han henviser slike forespørsler konsekvent videre til andre moskeer. Men dette blir også galt

påpeker han. ”Da skriver media: ’De svarer ikke, her er det noe galt!’.” Bora har en oppfatning av at media vrenger på svarene, slik at alt han sier på en eller annen måte blir stilt i et i negativt lys. Da jeg lurte på hvilke moskeer han pleier å henvise til, viste han meg en liste med navn og telefonnummer til en del sentrale moskeer i Oslo. Listen ligger ved siden av telefonen slik at alle som tar telefonen enkelt kan henvise innringere videre. Senere opplevde jeg nettopp dette. Jeg satt i oppholdsrommet og drakk te og konverserte. Telefonen ringte og et av medlemmene som tilfeldigvis satt ved telefonen svarte. Jeg kikket bort og så at han fant fram et ark for så å henvise innringeren videre til et annet telefonnummer. Jeg spurte han hvem det var som ringte. Han fortalte at det var en journalist eller noe men han hadde vist han videre til en annen moske uten å spørre om hva det var han ville.

I en samtale med Kadir, fortalte han at mye av den negative omtalen av muslimer også er deres egen feil, fordi de verken er flinke nok til å gå ut og fortelle om hva de står for, eller til klart og tydelig fordømme terrorhandlinger begått av muslimer. ”Det bør vi bli flinkere til”, slo han fast. Ismail sier isteden at han bare blir sint når han leser om muslimer i aviser og at han av den grunn velger å ikke lese noe særlig om muslimer i aviser.

En usynlig menighet

Forestillingen Bora har om at media kommer til å vinkle uttalelser negativt, er trolig ikke basert på erfaringer fra Oslomenigheten. Han kunne ikke gi meg et konkret eksempel og henviser jo alle henvendelser videre. Etter flere søk i avisdatabasen *atekst*³⁴, viser det seg at Islamsk kultursentrum omtrent er usynlig i det offentlige bildet. Nesten ingen dagsaviser, verken landsdekkende eller Osloaviser, har omtalt Islamsk kultursentrum i Oslo. Det er kun to steder der Islamsk Kultursentrum i Oslo er nevnt. Den ene er en VG reportasje som lister opp samtlige moskeer i Oslo med medlemstall og hvor mye hver enkelt har mottatt i statlig støtte (Schmidt og Hansen 24.7.1995). I reportasjoen blir også imamen og generalsekretæren intervjuet. Imamen forteller at han hadde veldig lyst til å bli imam og dro til Istanbul etter grunnskolen. Der studerte han i fire år og arbeider nå som åndelig veileder for Islamsk kultursentrum i Oslo i en alder av kun 22 år. Generalsekretæren, Ekber Tanatar, blir også

³⁴ Søkerord: ”Islamsk kultursentrum i Oslo”, ”Islamsk kultursentrum”, ”islamsk kultursenter”, ”Tyrkere islam”, ”süleymanlibevogelsen”, süleymanli, süleymanci, suleymanci, ”tyrkiske muslimer”, ”tyrkisk menighet”

intervjuet og han kan fortelle at de ansatte den unge imamen på grunn av hans kjennskap til Norge og at de ville ha en imam som snakket norsk. Generalsekretæren la til at menigheten trodde dette ville være til hjelp med integreringen for de vil ha folk ut av isolasjon og inn i felleskapet. I reportasjen så avslutter generalsekretæren med at de er for integrering, men mot assimilering og at de ønsker gjensidig respekt. Den andre reportasjen er i Aftenposten Aften, der det kun listes opp islamske menigheter og medlemsantall (Olsen, 25.1.1991). Imamen som nevnes i VG reportasjen var ansatt i Oslo menigheten før jeg startet mitt feltarbeid. Jeg har ikke fått anledning til å hilse på han selv, men de som snakker om han forteller at han var svært opptatt av integrering. Han snakket godt norsk og mente at menigheten måtte modernisere seg. Han mente at de måtte koble seg til internett og lage hjemmeside, og han oppfordret ungdommen til å ta andre fag enn yrkesutdanning, matte og informatikk. ”For å bli fullstendig integrert må vi også studere historie, samfunnsfag og andre fag som vi til nå ikke er representert i”, skal han ha sagt. Bora, som er imam i menigheten nå, er ikke så sterk i norsk. Enkelte styremedlemmer, ser heller ikke nødvendigheten av å lage hjemmesider og å koble seg til nettet. De virker komfortable med at menigheten er ”bortgjemt” i moskémangfoldet i Oslo.

Islamsk Kultursenter i Drammen blir derimot nevnt til stadighet i Drammens Tidende. Menigheten i Drammen er nødt til å forholde seg til media på en helt annen måte enn Islamsk kultursentrum i Oslo. Islamsk Kultursenter i Drammen har et styremedlem, Mustafa Unsal, som er bystyrepolitiker. Unsal er også leder for *Den islamske stiftelse* som har som eneste formål å støtte Islamsk Kultursenter i Drammen. Etter en gjennomgang av avisartikler fra 1999 til 2005 tegnet det seg et klart skille. Artikler skrevet før høsten 2001 er preget av en annen tone og innhold enn artikler fra 2002 og fremover i tid. ”Fredagsbønn preget av katastrofen” (Braathen 20.8.1999), handlet om at fredagsbønnen ved Islamsk kultursenter antakelig kom til å være preget av jordskjelvet som Tyrkia ble rammet av den foregående tirsdagen. ”Egen muslimsk skole” (Sandli 12.6.2001), dreide seg om bystyrepolitiker Mustafa Unsal som kritiserer integreringspolitikken ved Fjell skole, og fremmer forslag om egen muslimsk skole. I ”Støtter muslimsk skole” (Sandli 13.6.2001) får Unsal støtte av enkelte, mens andre er i mot. Artikkene belyste saken fra ulike ståsted og ingen av innslagene hadde en ”negativ tone” mot Islamsk kultursenter i Drammen som en islamsk menighet. Fra 2002, og frem til slutten av mitt feltarbeid i 2005, hadde nesten alle oppslagene en negativ kritisk

holdning til menigheten og dens aktiviteter. Unsal ble også kritisert som bystyrepolitiker for sin tilknytning til Islamsk kultursenter i Drammen. "Internerer barn i koranskoler" (Drægni & Myhre 6.3.2002), "Nekter kvinner sosiale aktiviteter" (Drægni 14.2.2002) og "Måtte svare for seg" (Drægni 3.4.2002) er eksempler på overskrifter i Drammens Tidende der Islamsk kultursenter i Drammen ble kritisert. "Mot islamske SFO-planer" (Larsen 4.7.2004) og "Ulovlig kultursenter" (Havnaas 1.3.2004) er eksempler fra feltarbeidsperioden. Artiklene er enten rettet mot at menigheten ikke har overholdt rapporteringsplikter, driver med aktiviteter som strider mot reguleringsforskriftene eller at barn holdes i menigheten alt for store deler av fritiden, ifølge bekymrede lærere. Det er rimelig å tolke "toneskifte" i avisartiklene i lys av 11. september. Etter angrepet på World Trade Center, ble et enormt fokus rettet mot muslimer og islamske grupperinger i ulike verdensdeler, inkludert Norge. Drammens Tidendes interesse og intensiverte fokus, kan også være et resultat av at andre tyrkiske grupperinger har fortalt dem at Islamsk kultursenter er under etterforskning i Tyrkia, og at de er fundamentalister.

Som oppvokst i Drammen, med foreldre i Drammensmenigheten, er Boras skepsis til media forståelig. Oslomenigheten og Drammensmenigheten har også ofte en del med hverandre å gjøre. Erfaringer fra Drammen, der tyrkere er den dominerende innvandrerguppen, utveksles med medlemmer fra Oslomenigheten. Slik jeg ser det, har erfaringene med Drammens Tidendes dekning av Drammensmenigheten, ført til klare begrensninger på hvordan Oslomenigheten forholder seg til henvendelser fra media. Et styremedlem i Oslo påpekte for eksempel nettopp Drammens Tidendes omtale av Drammensmenigheten overfor meg.

Samtidig kan menigheten i andre sammenhenger opptre sikkert overfor omgivelsene. Eksempelet i starten på kapittelet viser hvordan Ekber fremstiller organisasjonen som selvstendig i forhold til de andre moskeene i Oslo. Der fremstår de som en organisasjon som holder på sin egen tradisjon, og står last og brast ved den, i møte med representanter for andre menigheter. Men det var ikke uten grunn at det var Ekber som Mersed hentet for å uttale seg. Han er en meget aktiv person i menigheten. Andre i menigheten ville inntatt en mer reservert holdning både overfor media og henvendelser fra andre trossamfunn. At enkelte er mer frimodige enn andre kan skyldes flere faktorer. Noen, som imamen fra VG reportasjen, behersker norsk godt, og har av den grunn fått en bredere forståelse av det norske samfunnet. Andre, som Bora, er ikke så språksterke og velger en mer reservert holdning overfor media.

Enkelte, som for eksempel Ekber, er også mer interessert og engasjert i hvordan Islamsk kultursentrum i Oslo drives, enn andre, som for eksempel Mersed.

Nå har vi kommet til det jeg mener er sentralt i en hver organisasjon eller bevegelse. De er dynamiske. Så lenge det er utskifting av medlemmer og autoritetspersoner, vil menigheten og Koranskolebevegelsen alltid fremstå, opptre, og handle forskjellig i ulike epoker. Hvordan hver enkelt menighet utvikler seg blir da svært personavhengig, og hvordan Koranskolebevegelsens utvikling foregår, vil også avhenge av hvilke personer som innehar autoritetsposisjoner og hvem som utgjør medlemsmassen. Koranskolebevegelsens utvikling i Tyskland er et godt eksempel på hvor avgjørende autoritetsposisjoner kan være for en organisasjons utvikling. Fra 1979 trakk Koranskolebevegelsen seg mer og mer vekk fra det offentlige liv i Tyskland, men da de, i 1994, fikk ny leder for Koranskolebevegelsen i Europa, tok bevegelsen en ny retning. (Jonker 2005:174). Dr. Nurettin Akman argumenterte for at det var like viktig for den yngre generasjonen å få aksept i det tyske samfunnet, som det var å spre troens budskap. Yngre personer ble oppmuntret til å ta på seg betydningsfulle verv internt i bevegelsen. Det ble opprettet diskusjonsnettverk med andre menigheter, og de opprettet det første Islamske utdanningscenter i Tyskland (Ibid). Da Süleymans svigersønn Kemal Kacar døde i 2000, overtok Süleymans barnebarn, Ahmed Arif Denizolgun, ledelsen for Koranskolebevegelsen på verdensbasis. Han ville redde tyrkiske barn fra dårlig innflytelse, og omgang med det europeiske samfunnet ble ikke sett på som positivt for å nå dette målet. Ungdom ble fjernet fra sine verv, og de eldre kostskolene ble gjennomført (Ibid).

I tillegg til at autoritetspersoner kan være avgjørende for en bevegelses utvikling, spiller også omgivelsene inn som en viktig faktor. Hvordan omgivelsene opptrer overfor den enkelte menighet og Koranskolebevegelsen som en helhet, og hvordan medlemmer og autoritetspersoner innad i bevegelsen oppfatter de samme omgivelsene er helt avgjørende for den enkelte organisasjons utvikling (jf. Hatch 2001). Omgivelsene kan føles usikre fordi autoritetspersoner i menigheten har en følelse av at de ikke mestrer håndteringen av media. I tillegg spiller indre faktorer en sentral rolle i bevegelsens utvikling. Har menigheten tillit til et styremedlem, en hoca eller en bestyrer, vil vedkommende også kunne utøve større innflytelse over menigheten. Makt avhenger av tillit, samtidig som tillit kan skape makt (jf. Sørhaug, 1996).

Islamsk Råd Norge (IRN)

At Islamsk kultursentrum i Oslo ikke er synlig i medier som dekker islam og muslimer i Oslo, betyr ikke at menigheten ikke arbeider på samfunnsarenaer utenfor menighetslokalet. Det er snarere en indikasjon på at Islamsk kultursentrum i Oslo blir skjult i mengden av større moskeer som kommer i medias søkelys, og for flere medlemmer har vi sett at dette også aktivt opprettholdes ved å hevide innringere videre. Islamsk kultursentrum har representanter i ulike samarbeidsfora. Både i IRN og i Samarbeidsrådet for minoritets- og livssynsspørsmål. Men i kraft av å være en islamsk organisasjon, er det kun i IRN menigheten er representert. På de andre samfunnsarenaene der medlemmer fra menigheten opererer, representerer de underorganisasjonene som for eksempel Tyrkisk hjelpe- og støtteforening. En interessant observasjon i denne sammenheng er at det er samme person fra Islamsk kultursentrum i Oslo som er representert både i IRN og i Samarbeidet for minoritets- og livssynsspørsmål. I arkivene til fylkesmannen står vedkommende også oppført som forstander i menigheten. Grensene mellom Islamsk kultursentrum og Tyrkisk hjelpe- og støtteforening er ikke alltid like enkel å trekke og i menigheten er det ofte de samme personene som er aktive i ulike fora.

Islamsk råd Norge er paraplyorganisasjonen som arbeider for muslimers religiøse behov i Norge. Et stort antall norske islamske organisasjoner er tilknyttet IRN, men langt fra alle (irn.no 12.12.2005). De fleste landene i Vest-Europa har slike paraplyorganisasjoner. Hvis vi undersøker nøyere hvilke organisasjoner i Norge som er medlem av IRN, ser vi en tendens til at kun en av de moskeene som har vært i en konflikt³⁵ med en annen moské er representert. Central Jamaat-e Ahl-e Sunnat Norway er medlem, mens moskeene World Islamic Mission og de retningene som sprang ut fra denne organisasjonen igjen, Bazm-e Naqshband og Ghousia Muslim Society, ikke er representert i IRN. Det samme gjelder for de islamske organisasjonene som har vært gjenstand for mitt prosjekt: Islamsk kultursentrum i Oslo er medlem av IRN, mens Den tyrkiske islamske union og AMGT Mevlana Camii (Milli Görüs), som er de to andre tyrkiskdominerte islamske organisasjonene som oppstod etter bitre konflikter på 80-tallet ikke er medlem.

³⁵ Konfliktene kan ha vært av teologisk art eller stid om valg av ledere og imamer i menighetene. Vogt (2000) omtaler en del slike tidligere konflikter.

Splittelser fra tidligere år er likevel ikke den eneste mulige årsaksforklaringen på hvorfor enkelte moskeer ikke har representanter i IRN. I tilfellet med Den tyrkiske islamske union og Islamsk kultursentrum i Oslo, skulle en tro at forholdet var motsatt. Vi skulle tro Islamsk kultursentrum i Oslo var mer komfortable med en anonym tilværelse for å unngå medias søkelys og av den grunn ikke ville være medlem av IRN, mens Den tyrkiske islamske union som ofte omtales som mer liberal og åpen, ville vært en mer naturlig medlem av IRN. Ett eksempel tyder på et motsatt forhold. Da IRN fikk forespørsel om en statsråd kunne komme på offisielt besøk til en moské, meldte Islamsk kultursentrum i Oslo seg frivillig. Ekber fortalte stolt at Islamsk kultursentrum i Oslo var første moské som fikk besøk av en statsråd. Statsråden ble vist rundt i menighetelokalet, og Ekber hadde forklart om menighetens ulike aktiviteter. Da jeg spurte om Ekber var fast representant i IRN sa han at det hendte det var han som gikk, men at når man var en del av et større nettverk var det viktig å ta vare på sitt eget felleskap, og det var mye å gjøre innenfor det. Derfor deltar ikke Islamsk kultursentrum i Oslo alltid på IRNs samlinger. At Den tyrkiske islamske union ikke er medlem, kan muligens skyldes at de i praksis er underlagt tyrkiske myndigheter, som vedtar direktiver uavhengig av IRN.

En bevegelse – flere kjernekarakteristikker

I avhandlingens første kapittel, viste jeg hvilke merkelapper ulike forskere har gitt Koranskolebevegelsen. Selv om tradisjonalistisk og from, også ble brukt som sentrale trekk ved bevegelsen, synes flest å betegne den som en fundamentalistisk bevegelse. Islamistisk og politisk har også blitt brukt (se s.4). At bevegelsen ofte omtales som fundamentalistisk og av enkelte islamistisk fortjener en kort problematisering.

Fundamentalister og islamister

En kveld under ramadan ble jeg som vanlig invitert inn på spiserommet for å drikke te etter bønnen. Der satt det en mann i taxiuniform som jeg ikke hadde sett før. Vi hilste og han lurte på om jeg studerte. ”Ja”, sa jeg og noen av de andre forklarte at jeg studerte islam. Han fortalte meg at han bare var på besøk her og at han egentlig var fra Drammen. Men de hadde ikke funnet frem tidsnok til å rekke bønnen. Han fortalte at han het Fâik og at han var fetter av

Bora. Fâik hadde jobbet som imam i Drammen tidligere, men nå kjørte han taxi. I dag hadde han tatt turen til Oslo for å hilse på Bora. Fâik lurte på hvorfor jeg var interessert i islam og jeg forklarte at jeg hadde inntrykk av at mange av de som uttalte seg om islam egentlig ikke visste hva de snakket om, og at de kanskje heller aldri hadde besøkt muslimer. ”Derfor er jeg er her for å delta og forstå”, sa jeg. Jeg skulle til å fortsette, men ble avbrutt av at Fâik utbryter: ”Vi er ikke fundamentalister!”. ”Nei vel”, svarte jeg spørrende og fortsatte med å si at jeg hadde inntrykk av at den tyrkiske stat var av en annen oppfatning. Han gjentok: ”Nei, vi er ikke fundamentalister! Og vi har ikke noe mot staten verken i Tyrkia, i Norge, i hele verden. Vi er ikke sånn. Vi følger islam!”

Fâiks avstandmarkering fra det han kaller fundamentalisme er ikke enestående. Flere jeg har snakket med, både på tomannshånd og i felleskap med andre, definerer seg selv og Koranskolebevegelsen utenfor fundamentalismebegrepet og islamismebegrepet. Samtalene har ofte blitt penset inn på 11. september og muslimes kår etter den hendelsen. Det er en unison enstemmighet om at ”slike mennesker får ikke noe sympati fra oss”. Fra flere hold har jeg ofte hørt at Osama Bin Laden umulig kan være muslim, hvis han har gjort det han blir beskyldt for. ”Hvis man dreper sivile eller kvinner og barn, er man ikke muslim”, er en ytring det er enighet om. Det som er enestående med Fâiks utsagn er at ytringen kom uten at samtalen på forhånd hadde blitt penslet inn på terrorisme, fundamentalisme eller islamisme. Fâik hevdet meget sterkt at de ikke var fundamentalister uten at jeg hadde nevnt ordet fundamentalisme i samtalen, eller at noen av de andre hadde bragt samtalen i den retningen. Han henviste stadig til media og bedyret at bevegelsen slettes ikke var slik som de fundamentalistene og islamistene som ble fremstilt på TV og i aviser. ”Vi ønsker bare å få leve som gode muslimer”, sa han og påpekte at de var glade for å være i Norge og at de ikke ønsket å påvirke norsk politikk. I motsetning til de jeg vanligvis snakket med, var jo Fâik fra Drammen og hadde arbeidet som hoca der. Fâik har også studert i ved et av Koranskolebevegelsens læresdeder i Tyrkia, og har førstehåndskjennskap til myndighetenes fordømmelse av bevegelsens virksomhet der. Begge de to faktorene er antakeligvis med på å motivere til den sterke avstandstakelsen fra fundamentalismebetegnelsen. Tre måneder før samtalen hadde for eksempel en sv-politiker, som selv har tyrkisk bakgrunn, uttalt seg til Drammens Tidende. Han påpekte at Islamsk kultursenters trosfeller i Tyrkia var under etterforskning av de tyrkiske myndighetene på grunn av deres fundamentalistiske holdninger.

”Når tyrkiske myndigheter reagerer, bør også resten av Europa gjøre det”, ytret sv-politikeren (Larsen 4.7.2004). Da jeg spurte Ismail om det var vanskelig å være muslim i Norge, og om han som muslim også aksepterte det flerreligiøse samfunnet, svarte han:

”Jeg gjør i hvert fall det, som muslim. Og det synes jeg er det mest riktige lissom, å gjøre det man egentlig selv vil. Å respektere andre. Sånn sett så er man veldig heldig i Norge. Man får til og med støtte for å organisere ting ikke sant. Når jeg forteller om det til folk i Tyrkia. Så [sier de] ”hvordan er det mulig?” Så sier jeg: ”i tillegg får vi [økonomisk] støtte for slike ting”, så bare: ”Åh” lissom - blir det sånn dærrer sjokk – ikke sant. Men jeg tror på å ivareta den friheten som man har. Og ikke bruke det til gale formål. Altså ikke utnytte det til noe dumt. På en måte å ha det sånn som man har det og lissom vokse, så vokser man. Bevegelsen vokser. Gjøre det på en ordentlig måte. Ikke la det gå ut over andre. Ikke la det bli en ulempe for andre at du på en måte også vokser da. Så lenge man respekterer hverandre så synes jeg det er veldig flott og det er veldig fritt her. For man er fri, og hvis man ikke er fri så får man heller ikke den friheten man vil ha. Så derfor så blir det mange sånn dærrer koranskoler som egentlig ikke er lovlig, ikke sant. Som ikke gjør noe dumt [hentyder til Koranskolebevegelsens studentusvirksomhet i Tyrkia], men det fines også koranskoler som gjør dumme ting ikke sant. Som på en måte lærer opp fundamentalister lissom. Som på en måte går og bomber andre steder. Så jeg veit ikke. Det tror jeg det er veldig lite av her i Norge. Jeg veit ikke om det er sant eller ikke, men jeg tror det er veldig lite av det her i Norge. Det kommer av den friheten.”

”I Tyrkia er det jo ulovlig rett å slett da å være...

Johannes: ”Å bli medlem?”

Ismail: ”Ja eller det eksisterer ikke noe som heter islamsk kultursenter fordi det er ulovlig hele pakka lissom, fordi det er såkalte fundamentalister, så da er det bare Diyanet lissom. [...] jeg ser ikke moskeen vår som fundamentalistisk i det hele tatt. Men ikke gjør Norge det heller, som støtter økonomisk og ikke minst på andre måter, og ikke gjør Tyskland det heller. Men det er bare tyrkisk regjering som er litt sånn... jeg veit ikke... det er bare måten dem gjør det på da.”

Ismail setter likhetstegn mellom fundamentalister og terrorister (”de som går og bomber andre steder”). De fleste i menigheten synes faktisk å sette likhetstegn mellom fundamentalisme/islamisme og terrorisme. Samtidig tar de avstand fra terrorisme, og hevder sterkt at de ikke er fundamentalister.

Fundamentalisme

Fundamentalismebegrepet blir ikke noe mindre kontroversielt av at bruken av begrepet i media ikke ser ut til å skille mellom *islamsk fundamentalisme*, *islamisme*, og *terrorisme*.³⁶ Enkelte forskere omtaler også islamsk fundamentalisme, islamsk radikalisme og islamisme i samme vendingen (Lawrence 1998:51), mens andre forskere tegner et skille mellom de ulike betegnelsene (Leirvik 2002; Vogt 1995; 2005). Siden Koranskolebevegelsen av mange blir omtalt som fundamentalister, og media iblant bruker fundamentalisme, islamisme og terrorisme i samme vendingen (en forståelse også Fâik og Ismail også ser ut til å legge i begrepet fundamentalisme), ble det viktig for Fâik og andre i menigheten å påpeke at Koranskolebevegelsen ikke er en fundamentalistisk retning innen islam.

Fundamentalismetermen ble for første gang brukt utenfor det protestantiske kristne amerikanske samfunn i 1979, der den ble brukt i forbindelse med den Iranske revolusjonern (Lawrence 1998:40; Roald 2004). Lars Gule (2006:161) viser nettopp til at islamsk fundamentalisme kom i fokus med den iranske revolusjonen. De blodige følgene av den iranske revolusjonen i 1979, de enda mer voldelige algeriske gruppene på '90-tallet og Taliban og Osama bin Ladens utøvelse av vold, undertrykking og terror, knytter Gule til "et åpenbart fundamentalistisk samfunnsideal" (Ibid).

Gule (2006:160), som selv ser ut til å omtale islamsk fundamentalisme som voldelig, påpeker at fundamentalisme som begrep er kontroversielt innen islamforskningen. Enkelte forskere reserverer begrepet til bestemte kristne bevegelser. Andre velger kun å trekke paralleller mellom kristen fundamentalisme og enkelte islamske strømninger, og reserverer seg mot å betegne islamske grupperinger som substansielt sammenfallende med kristenfundamentalister (se Vogt 2005). Gule mener derimot at det ikke er noe grunnlag for en slik reservasjon av begrepet. Han begrunner det med den språklige betydningen av *fundamental* og *isme*. Sammensetningen av de to ordene indikerer at vedkommende som lagde ordet mente at man her stod overfor en normativ grunnleggende doktrine som skulle markere annerledeshet i forhold til andre teologiske posisjoner (Gule 2006:162).

³⁶ Jeg har gått gjennom svært mange aviser fra 2002 og frem til i dag. De fleste stedene islam og fundamentalisme nevnes, settes det i forbindelse med islamisme og/eller voldelige grupperinger og terrorisme.

Religionsviteres omtale av Koranskolebevegelsen som en fundamentalistisk bevegelse, kommer muligens av oppfatningen av fundamentalister som bakoverskuende og opptatt islams fundament, Koranen og *sunna*³⁷. Merkelappen, fundamentalister, som er gitt av de tyrkiske myndighetene har et annet utgangspunkt og motivasjon. Myndighetene prøver å skape negative assosiasjoner, og vil definere dem utenfor sunni-fellesskapet som en ekstremistisk gruppe. Fundamentalismebetegnelsen har vært vanlig i den arabiske muslimske verden lenge, uten at betegnelsen nødvendigvis har vært knyttet til ekstremister.

Fundamentalist har blitt oversatt til arabisk med begrepet *usul*, som betyr ”den som går til røttene” (Roald 2004:171). I den muslimske konteksten har begrepet hatt en positiv klang, og forstås som å gå tilbake til religionens fundament, Koranen og sunna (Ibid). Teologen Oddbjørn Leirvik (2002:25) skriver at islamske fundamentalister forankrer seg i det de oppfatter som fundamentet i religionen. De ser tilbake til islams første tid og legger stor vekt på de grunnleggende tekstene Koranen og *hadith* (fortellinger om profeten Muhammed, profetens tradisjon).

Det problematiske med betegnelsen fundamentalisme, oppstår når islamisme og fundamentalisme ofte omtales som samme sak i det offentlige rom, og samtidig brukes for å betegne voldelige grupperinger innen islam. Jeg er av den oppfatning at siden fundamentalismebetegnelsen er så allment utbredt, og brukes på ulike grupper, må vi være forsiktige med å benytte oss av termen. Islamsk fundamentalisme har fått sterke negative konnotasjoner festet ved seg i ”Vesten”, som ofte er knyttet til vold og terrorisme. Den arabiske betydningen har også utviklet seg til å bli flertydig (Roald 2004:172). Derfor bør forskere, når de omtaler en islamsk bevegelse som fundamentalistisk, samtidig og tydelig presisere hva de legger i termen islamsk fundamentalisme. Hvis man likevel velger å bruke betegnelsen fundamentalisme om Koranskolebevegelsen, bør man etter min oppfatning presisere at den er en ikke-voldelig bevegelse.

I dette kapittelet har jeg forsøkt å tegne et bilde av Koranskolebevegelsens organisering på et nasjonalt nivå, så vel som internasjonalt. Med min løse forståelse av en organisasjon eller bevegelse, der det er menneskene som tillegges hovedvekt, har jeg pekt på at en avgjørende faktor for en organisasjons utvikling, er hvem som besitter ulike autoritetsposisjoner til en

³⁷ Sunna er Profetens sedvane (Roald 2004)

hver tid. Deretter viser jeg at menneskene i en organisasjons samspill med omgivelsene rundt, har betydning for organisasjonens plass i lokalmiljøet. Ulike strategier for selvpresentasjon overfor omverdenen tas i bruk av forskjellige personer i ulike kontekster.

Siste del av kapitlet har jeg viet til en diskusjon om betegnelsen fundamentalister, som Koranskolebevegelsen har fått av flere. Jeg har forsøkt å vise at fundamentalismebetegnelsen har fått så mange konnotasjoner ved seg, at det er en lite hensiktsmessig betegnelse å bruke, hvis ikke man samtidig tydelig presiserer hva man legger i betegnelsen.

Del 2: Kollektive presentasjoner og fremstillinger

Kapittel 4. Identifikatoriske grensemarkører

Forfølgelsen av Koranskolebevegelsen i Tyrkia og de tyrkiske myndighetenes forsøk på å stemple bevegelsen som ekstremister og ”kjettere” forflyttet seg til en viss grad også til Europa. Koranskolebevegelsens utførelse av stille ihukommelse av Gud (*silent dikt*) og deres spesielle fokus på profeten Muhammed ble sett på som et tegn på hemmelighold som skjulte ulovlige aktiviteter mot den tyske stat (Jonker 2005:174). Motstanden Koranskolebevegelsen har møtt siden den oppstod, har ført til at tilhengerne, slik jeg ser det, har utviklet enkelte kollektive strategier for selvpresentasjon i møte med andre. I dette kapittlet lokaliserer jeg enkelte standardiserte ytringer og beskrivelser som Koranskolens folk benytter seg av. Ytringene ble fremmet i helt bestemte, og for meg etter hvert forutsigbare, kontekster. De delte ytringene ser jeg på som en del av bevegelsens felles selvpresentasjon. På mange måter er ytringene ladede, og fungerer dermed som symboler på Koranskolebevegelsen.

Det var i Frederikkekantina på Blindern jeg møtte Ismail for første gang. Dette var mitt første møte med en fra Islamsk kultursentrum i Oslo. Vi hilste og jeg spurte om han studerte informatikk sammen med Mahmood. Dette bekreftet han og sa at han også, som Mahmood, var medlem av Muslimske Studentsamfunn (MSS). Ismail var ikke så aktiv i MSS lenger, men da han var aktiv satt han i styret som informasjonsansvarlig. Nå ville han heller konsentrere seg om studiene en stund. Jeg spurte om han tilhørte en tyrkisk menighet og det bekreftet han. Han sa at han var medlem av ”Islamsk kultur...” Han husket ikke helt navnet. Jeg spurte om det var Sülemani moskeen. ”Ja det var det”, utbrøt han. ”Å ja, du har lest om dem? Har du lest mye om de forskjellige moskeene?”, fortsatte han. Jeg sa at jeg hadde lest noen bøker om de ulike islamske organisasjonene i Norge, og at jeg trodde at sülemani moskeen i Oslo het Islamsk kultursentrum i Oslo. ”Ja, det var det”, sa Ismail og fortalte at de egentlig ikke ønsket å bruke navnet sülemani, men ICC³⁸. Dette skyldes visstnok at Süleyman, som grunnla Islamsk kultursenter i Tyrkia³⁹ ikke ønsket at man skulle bruke hans navn som betegnelse på bevegelsen. Ismail forklarte videre at sülemani betyr *de som følger Süleman*. ”Selv om vi

³⁸ Nå brukte han den engelske forkortelsen for Islamic Cultural Center

³⁹ Selv om Ismail her brukte betegnelsen Islamsk kultursentrum om bevegelsen i Tyrkia, har jeg senere funnet ut at denne betegnelsen ikke brukes i Tyrkia. Islamsk kultursentrum er navnet på menighetene tilknyttet koranskolebevegelsen i Vest-Europa, USA og Australia. I Tyrkia er bevegelsen først og fremst representert gjennom ulike studenthus.

bruker süleymanci om oss selv når vi møtes på gata, er det navnet på organisasjonen vi bør bruke”, fortsatte han, og forklarte at de la vekt på undervisning og koranskole.

Jeg spurte Ismail om hans menighet var religiøst uenig med, og i opposisjon til, regjeringen og Diyanet, og om Diyanet, etter regjeringsskifte i Tyrkia i fjor, hadde endret seg. Han sa at Diyanets organisasjoner i utlandet fikk den samme støtten som før, og at det ikke utgjorde noen forskjell. Ismail fortalte at de forskjellige religiøse foreningene ikke egentlig var så forskjellige, en lærer (ved Islamsk kultursenter i Drammen) av ham hadde sagt det på en treffende måte: ”Vi er som forskjellige fabrikker som produserer ting, men til syvende å sist blir resultatet det samme; vi lærer om islam, vi lærer om det samme”. Jeg sa jeg hadde lest at muslimer la vekt på det islamske fellesskapet. Han nikket og sa at man føler en viss samhörighet når man har gått sammen på koranskole og vanket i samme miljø (menighet). ”Da blir man en del av det fellesskapet. I Norge samarbeider vi en del og er venner med Diyanet. Andre steder er de nok mer uenige”, sa han, og brukte Tyskland som et eksempel. Hvis han skulle peke på en forskjell mellom Den tyrkiske islamske union (Diyanet) og Islamsk kultursentrum i Oslo, var det antakelig at Diyanet var litt mer åpen og frittalende enn Islamsk kultursentrum i Oslo.

Det var spesielt to ting jeg merket meg. Det ene var at Diyanet var mer åpen og frittalende enn Islamsk kultursentrum i Oslo, og det andre var at de ikke ønsket å kalle seg süleymanci. Jeg tenkte at Martin Luther hadde sagt det samme som Süleyman Hilmi Tunahan, at han ikke ønsket at noen skulle bruke sitt navn som betegnelse på kristne bevegelser, men at lutheranere ofte både omtaler seg selv og blir omtalt som nettopp lutheranere.

Bemerkningene til Ismail ble også understreket i en samtale med Kadir i Islamsk kultursentrum i Oslo. Kadir er i midten av 40-årene og kom til Norge i 1981. Da jeg forklarte Kadir hvorfor jeg var i menigheten, at jeg prater med unge tyrkiske muslimer om hvordan det er å være muslim i Norge, og at jeg tok utgangspunkt i süleymanci moskeen og Diyanet moskeen og at jeg lurte på forskjellene mellom dem, poengterte han at de egentlig ikke likte å bruke ordet Süleymanci om seg selv:

”Süleyman var en person som døde i 1959. Han jobbet i Tyrkia for at muslimene skulle lære Koranen og han kjempet for koranskolene. Han bygget mange koranskoler.

Derfor legger vår menighet også vekt på koranundervisning. Men süleymanci har endelsen *ci* som dem eller dem sitt folk. Derfor virker det som om vi er süleyman sitt folk hvis vi bruker süleymanci om oss selv. Vi er heller koranskolene sitt folk enn süleyman sitt. Vi vil at medlemmene skal lære, å få god utdannelse i Koranen. Vi må jobbe både for denne verden og for neste. Vi må lære, men også jobbe for andre, som om vi kunne dø i morra.”

Jeg spurte om han hadde gått på koranskole, og om han forstod arabisk. Kadir fortalte at han ikke kunne så mye, men at de unge i menigheten fikk bedre opplæring enn han selv hadde fått. ”Her lærer de å lese Koranen”, sa han. I det han sa dette, stakk en gutt hodet inn gjennom døra og sa: ”Jeg kan lese Koranen”. ”Kan du det?”, sa jeg begeistret. ”Ja”, repliserte han stolt. ”Det er sant”, sa Kadir. ”Det er sønnen min, og han er mye flinkere enn meg”. Jeg spurte Kadir om de lærte betydningen av ordene, eller om de kun lærte å lese uttalen. Han fortalte at de nok ikke forsto alt, men litt. I alle fall mer enn han selv. Mens vi satt og pratet, kom imamen Kamber inn i rommet. Jeg forklarte at jeg nettopp hadde fortalt Kadir at jeg forsøkte å finne ut forskjellen mellom Diyanet og süleymanci. Kamber nikkete bekreftende da Kadir gjentok at de egentlig ikke ønsket å kalles süleymanci. ”Det er undervisningen jeg lever for”, poengterte Kamber. Dette sammenfalt med Ismails presentasjon av menigheten. Her lå det mest sannsynlig et potensial til å analysere menighetens selvpresentasjon i møte med andre. Av den grunn bestemte jeg meg for å undersøke hva andre medlemmer svarte hvis jeg spurte om de var süleymanci.

En dag fikk menigheten besøk av to personer fra Islamsk kultursenter i Drammen. Jeg ble sittende å prate med dem etter kveldsbønne. Den ene, Hamsa, er 28 år og jobber på en sementfabrikk i Hokksund. Jeg begynte å fortelle at jeg skrev en oppgave om tyrkiske muslimer og om hvorfor jeg var i menigheten, men før jeg ble ferdig avbrøyt Hamsa meg.

Hamsa: ”Vi er en av de beste kjedene! Vi er nesten som en kjede. Alle er veldig like. Vi er en av de som har flest steder i Norge. Andre tyrkiske har også menigheter rundt om i Drammen og forskjellig, men de er forskjellige. Vi er godt organisert og det er likt hos alle.”

Johannes: ”Er det helt likt hos alle? Alle i hele verden eller i Europa?”

Hamsa: ”Ja det er det samme overalt”

Johannes: ”Dere er süleymanci, ikke sant?”

Hamsa: ”Andre kaller oss det, men vi kaller oss ikke det selv. [...] Vi kan en del mer arabisk enn mange andre for vi har veldig god opplæring.”

Enda en gang fikk jeg et liknende svar, da jeg nevnte betegnelsen süleymanci. Samtidig gjenspeiler svaret et sterkt fokus på koranskoleaktivitet. Koranskoleaktivitetene ble kommunisert som en hovedbeskjeftigelse, mens süleymanci betegnelsen ikke var ønsket. I en lang samtale med Ismail som jeg tok opptak av kommuniseres mye av det samme.

Ismail: ”Det er vel koranskolen og sånt. Det er vel [koranskolen] som er hele formålet bak isla... süleymanci bevegelsen. Mens nå i senere tid så har vi også fått fiksa leksehjelp og sånt, for eksempel. Og det var jo et behov blant medlemmene da, barna dems. Noen har vanskeligheter med å integrere seg, og har hatt et problem med skolen og sånt. De har jo på en måte fått det tilbudet da, de som har barn.”

Johannes: ”Men siden du er medlem av süleymanci moskeen er det noe grunn – eller hvorfor har du valgt den moskeen?”

Ismail: ”Det er mer fordi foreldrene mine var der – naturlig inn lissom, og så er det veldig store fordeler med dem lissom for dem har – dem satser på å ha opplæring for barn, på koranskoler, og ikke minst nå så satser dem på mer sånn faglig lissom, mer generelt sånn leksehjelp og sånn.”

Samtalen foregikk en stund etter mitt første møte med Ismail, og selv om han fremhevet menighetens koranskoleopplæring, brukte han nå selv begrepet süleymanci. Jeg foretok også en lang samtale med Ziyâd (fra Den tyrkiske islamske union) som jeg tok lydopptak av.

Ziyâd: ”Men for eksempel Süleymanci, de har et skikkelig opplegg. De lærer barna hele greien og de blir hafis, de som memoriser hele greien [Koranen]. Men det skjer ikke i Diyanet sine moskeer. Det er bare Duas [hvordan du skal be] som du trenger å (lære) i løpet av ungdommen.”

Igjen ble Koranskolebevegelsens undervisning fremhevet som en sentral aktivitet i menigheten, og denne gangen av en utenfor. Er opplæring og koranskole en hovedaktivitet i menigheten, eller er det den kollektive selvpresentasjonen som har båret frukter? Undret jeg.

Da jeg besøkte Kamber i Tyskland, ventet vi på at hovedimamen i menigheten skulle komme med nøkler til gjesteleiligheten der jeg skulle bo. Vi satt på rommet til Kamber og pratet ganske lenge. ”Süleymanci er et navn andre kaller oss. Süleyman Hilmi Tunahan skal ha fortalt at det er de som er misunnelige som kaller oss det”, fortalte Kamber. Dagen etter satt

jeg inne i gjesteleiligheten og pratet med Kamber. Da fikk vi besøk av Attâr. Attâr er 22 år. Han er født i Wien og bodde der til han var to år gammel. I toårsalderen flyttet han med familien sin til Tyskland, der han har bodd siden. Attâr er tysk statsborger og har aldri vært tyrkisk statsborger. Han studerer bachelor i økonomi ved universitetet i Düsseldorf, og har lyst til å fortsette med master, for så å forsøke å bli professor. Attâr er sønnen til en av imamene ved kultursenteret i Düsseldorf. Attâr var meget ivrig etter å få praktisere engelsk. Han fortalte at folk som brukte ordet *süleymanci*, ikke likte dem – at det var negativt. Slike folk så på dem som en gruppe som var utenfor islam – utenfor sunna. Attâr forklarte at de heller ville bli omtalt som *süleumanli*,⁴⁰ enn *süleymanci*. *Süleymanli* oppfattes som mer positivt enn *süleymanci*, kunne han forklare. Men Attâr presiserte at de egentlig ikke likte å bruke *süleymanli* heller. Han forklarte at *süleymanci* betyr den som tilhører *Süleyman*, mens *süleumanli* betyr noen som er tilhengere av hans lære. Deretter la han til at det var undervisning som var sentral i *Süleymans* lære. Da Attâr hadde forklart dette skjøt Kamber inn: ”*Hasan Arikan* var elev av *Süleyman Hilmi Tunahan*, og han hadde ”ordinario doكتور” i islam fra universitetet. Han ble spurt av staten om å jobbe som dommer. Og så fikk han tilsendt saker. Men han leste dem og sa: ”Nei, hvordan skal jeg få tid til å undervise barna.””

I samtalen med Kamber og Kadir som jeg refererer fra over, forklarte jeg dem at jeg forsøkte å finne ut forskjellen mellom *Diyanet* og *Islamsk kultursentrum* i Oslo. Kamber nikket bekreftende da Kadir sa at det egentlig ikke var så mye forskjell. En viss forskjell var det likevel i følge Kadir. Han forvisset meg om at ingen i hans moské røykte, men det gjorde folk i *Diyanet*. Til og med en tidligere imam i *Diyanet* hadde røyket, kunne han forklare. ”Det er kanskje et par personer som røyker her også, men de er ikke stolte av det og ønsker egentlig å slutte”, fortsatte han. Jeg spurte om det var på grunn av et religiøst forbud mot å bruke ting som en ble avhengig av? Kamber forklarte at røyking ikke var nevnt i *Koranen*, men det står ”å kaste penger til søppel er forbudt”, fortsatte han. ”Siden røyking ikke har noen positive egenskaper, men heller tvert imot, kan det regnes som søppel. Alkohol er også nevnt i *Koranen*, og er forbudt. Det står blant annet at det ødelegger vennskap”, avsluttet han. Kadir fortalte at ”vi her er nok litt nøyere på en del ting. De er nok litt mer moderate i *Diyanet*. Der

⁴⁰ Kari Vogt som er religionshistoriker ved Universitetet i Oslo har tatt hensyn til deres ønske, og omtaler bevegelsen konsekvent som *süleymanli*, uten å utdype noe mer om hvorfor de ønsker den betegnelsen (Vogt 2000). I tidligere verker omtaler derimot også Vogt bevegelsen som *süleymanci* (Vogt 1995).

går de ut med en gang etter den obligatoriske bønner. Her sitter vi ofte igjen en halvtime etter bønner og blir orientert av imamen.” Men igjen understreket han at det var småting og at de egentlig var veldig like. Det at mange fra Diyanet gikk etter endt pliktutførelse, erfarte jeg selv under mine besøk der.

I en samtale med Ismail, om forskjellen mellom Diyanet og Islamsk kultursentrum i Oslo får jeg høre en liknende forklaring som fra Kamber og Kadir:

Johannes: ”Jeg la merke til at når jeg var inne på fredagsbønner deres så ble alle igjen veldig lenge, men hos Diyanet så forsvant halvparten ut etter imamen var ferdig med sitt og...”

Ismail: ”Ja det er også det med at de som kommer til vår moske da, det er faste stamkunder for å si det sånn. Og man kjenner hverandre og man er kanskje litt mer – eller kanskje ikke litt mer religiøse, det er et veldig dumt ord å bruke. Men til Diyanet moskeen da, så er det veldig mange som kommer bare for å be for eksempel. Det er veldig mange fra andre land for eksempel. Altså, når man nevner moské og Tyrkia lissom, så er det Diyanet som er første valget, og da kommer folk dit lissom. Og da gjør man på en måte det man er oppvokst med da. Altså på en måte det man har fra barndommen sin. Og derfor tror jeg det er veldig mange som kommer og forsvinner lissom med en gang etter fredagsbønner for eksempel. Altså, det er folk som gjør det hos oss også, men man er litt mer strenge på det lissom. Har man noe viktig å gjøre så går man, men hvis man skal stå utenfor å røyke, så går man ikke. For det er det som skjer på Diyanet moskeen. Det er veldig mange som på en måte kommer og så går dem ut, så er dem ute og røyker lissom, ellers så sitter dem på kafeen ved siden av lissom. Så det er vel kanskje litt mer det som skjer tror jeg.”

Da jeg gikk gjennom alle de ulike samtalene, la jeg merke til at samtlige hadde påpekt at de (1) ikke ønsket å bli kalt *süleymanci*, og at de (2) fremhevet koranskole som en sentral aktivitet. Jeg la også merke til at Kadir, Kamber og Ismail (3) hadde kommunisert en viss forskjell mellom Diyanet og dem selv, selv om de også kommuniserte likhet. Forskjellene gikk på at de (a) ikke røykte, og at de (b) var nøyere i religionsutførelsen, men samtidig så (c) glattet de over forskjellene ved å si at de gjorde veldig mye likt. Da jeg nevnte ordet *süleymanci*, fremstod svarene til Ismail, Kadir, Kamber og andre jeg snakket med som svært like. De felles komponentene fremkommer så ofte at jeg velger å betrakte dem som sentrale elementer i en ”master-narrativ”. En master-narrativ er en meta-narrativ som er så fremtredende at den er med på å styre alle andre narrativer under seg (Smith 2003:69).

Institusjonaliserte utsagn

Fokuset på koranskole, og presiseringen av forholdet til Süleyman, ble ytret så ofte og i bestemte situasjonelle kontekster, at jeg brukte mye tid på å reflektere over dem. Av eksemplene over ser vi at jeg fikk høre de tilnærmet like ytringene atskillige ganger.

Utsagnene ble kommunisert tidlig i nesten alle samtaler jeg hadde, og jeg opplevde dem som standardiserte blant menighetens medlemmer. Det var tydelig at de jeg snakket med, ønsket å formidle at Koranskolebevegelsen og Islamsk kultursentrum i Oslo la stor vekt på religiøs opplæring. Var undervisning i Koranen en så sentral aktivitet som de ga uttrykk for, eller var uttrykkene primært å betrakte som retoriske utsagn? Betegnet utsagnene en internalisert verdi som sier noe om menighetens delte kultur, eller var de kun klisjéaktige formuleringer som ikke gjenspeiler seg i praksis?

En av mine tidlige målsetninger med avhandlingen var å vise mangfold, selv innenfor en islamsk menighet. Jeg ønsket å bryte med tidligere, religionsvitenskapelige, fremstillinger av Koranskolebevegelsen, nettopp ved å vise mangfold og variasjon internt i Islamsk kultursentrum i Oslo. Men akkurat i grensemøtene, der Koranskolens folk presenterer seg selv overfor meg og andre, var det tvert i mot kollektive og standardiserte formuleringer jeg viet oppmerksomhet.

Forutsigbare utvekslinger – offentlige artefakter og kognitive konstruksjoner

Bradd Shore (1996:43) kommer med forslag til hvordan vi kan betrakte slike standardiserte formuleringer. Han viser til et eksempel fra Samoa, der han arbeidet som lærer for Fredskorpsstudenter. Når studentene skulle lære seg det lokale språket, pugget de noen innlærte samtaler for hvordan man kunne invitere folk til middag og hva som var de høflige svarene ved en slik forespørsel. Studentene gikk så gjennom landsbyen og praktiserte de setningene de hadde lært. Da studentene returnerte til Shore, fortalte de henrykt at landsbyboerne måtte ha lest deres samtaler på forhånd, for de kunne setningene ord for ord. Shore, som var nyutdannet antropolog, tenkte at han nå hadde funnet et kjerneelement ved den samoanske kulturen. Senere fant han ut at personen som hadde utformet

middagsinvitasjonssamtalene, hadde tatt utgangspunkt i samoansk etikette for middagsinvitasjon og svar på en slik forespørsel. Samtalene var det Shore kaller ”høyt kodifiserte og forutsigbare utvekslinger, med kun små individuelle variasjoner” (Shore 1996:43, min oversettelse).

Antropologer har konseptualisert kultur og dens konstituerende enheter på ulike måter. Som et lappeteppe av karaktertrekk, integrerte konfigurasjoner, symbol- og meningskonstellasjoner, symbolske mønster, en vev av mening, taksonomier, målbare enheter ved atferd, en samling materielle artefakter, kunnskapssystemer, tro- og verdsett, karakteristiske strategisett for å nå ønskede mål og en samling ulike stemmer eller diskurser som utspiller seg (Shore 1996:44), er eksempler på ulike fremstillinger. Vi har sett i innledningen at Shore fremmer en måte å tenke om kultur på, som han selv argumenterer for er kraftfull: ”Som en *ekstensiv* og *heterogen* samling av modeller som eksisterer både som offentlige artefakter i verden og som kognitive konstruksjoner i sinnet til samfunnsmedlemmene” (Shore 1996:44, min oversettelse og utheving). For meg har det vært svært fruktbart å betrakte de standardiserte utsagnene til medlemmene av Islamsk kultursentrum i Oslo som konvensjonelle modeller i menigheten. Inspirert av Shore har jeg fått et nyttig teoretisk verktøy for å analysere Koranskolebevegelsen og Islamsk kultursentrum i Oslo som *delt* kultur (jf. Shores *ekstensiv*), samtidig som jeg ved å ta utgangspunkt i praksis har kunnet observere og påvise variasjon og ulike grader av internalisering og *fordelt* kultur (jf. Shores *heterogen*).

Andre svært like ytringer, som ”vi må vinne barna til islam” og ”vi røyker ikke”, hørte jeg også (i tillegg til de overnevnte) til stadighet fra medlemmene av Islamsk kultursentrum i Oslo. Hver eneste gang jeg spurte om noe som innebar at jeg brukte ordet *süleymanci*, ble det påpekt at de ikke het *süleymancibevegelsen* og at de drev med koranskole og opplæring. I samtalen med Ismail (s. 64), nevner han for eksempel koranskole 18 ganger. Han legger stor vekt på at koranskole er viktig for menigheten. Når jeg spurte ulike medlemmer om hva som var forskjellen mellom Islamsk kultursentrum i Oslo og Den tyrkiske islamske union, svarte nesten alle at det ikke var så mye forskjell. De var alle muslimer, men hadde litt ulik praksis. De som likevel antydte forskjeller, trakk fram opplæring og undervisning av barn og ungdom, at de kanskje var litt flinkere der, og mange påpekte at ”vi røyker ikke” (i motsetning til spesielt *Diyanet*). En person jeg snakket mye med pratet ofte litt mer ”rett fra levra”, og han

kunne si at ”... det er ikke så mye forskjell men vi tolker religionen bedre enn Diyanet”.

Ziyâd, som jeg også refererer til i begynnelsen av kapittelet, påpeker jo også at süleymanci er grundigere i sin opplæring av barn og ungdom, enn det Diyanet er.

Navnet süleymanci og bevegelsens selvoppfatning

I det tyrkiske språket brukes *-ci* formen for eksempel om tilhengere av grupper. For eksempel så ble medlemmer av PKK kalt PKKcı (*-lar*⁴¹). Süleymanci betegner rett og slett ”Süleyman-tilhenger”. *-li* formen er derimot ikke vanlig å bruke om tilhengere av en gruppe. *-li* formen brukes om for eksempel et land eller en by man kommer fra. Kommer jeg fra Izmir, da er jeg *Izmirli*.

Med süleymanli-terminologien vil bevegelsen signalisere at de springer ut fra Süleymans lære i motsetning til å tilhøre han. Süleymanci, som betyr Süleyman-tilhenger, vil kunne oppfattes som noe kjettersk, fordi den kan indikere at bevegelsen oppfatter Süleyman som en slags profet. Nico Landman (1996:1701) skriver at bevegelsen også er kjent som Süleymancilik⁴², men at medlemmene avviser det navnet på grunn av dets negative konnotasjon. Jeg viser *hvorfor* medlemmene av bevegelsen avviser navnet süleymanci. Jeg har hatt lengre samtaler med flere tyrkiske venner i Oslo om disse ordene og den språklige betydningen av dem. I tillegg har jeg korrespondert med Professor (i tyrkisk) Bernt Brendemoen ved Universitetet i Oslo. Süleymancilik er betegnelsen på ideologien, eller bevegelsen, mens personen som støtter ideologien eller som er medlem av bevegelsen kalles süleymanci. Süleymanli derimot er slettes ikke vanlig å bruke i dagens Tyrkia. Og hvis vi skulle brukt suffikset *-li* ville det hete Süleymanlilik, som blir et konstruert og svært uvanlig ord på tyrkisk.

Tyrkere utenfor menigheten, som jeg har snakket med sier at det er Süleymancilik og süleymanci som brukes om bevegelsen i Tyrkia. De har aldri hørt om begrepet Süleymanli, og mener det må være konstruert. ”Det henger ikke på greip”, sa en til meg, og fortsatte med å si at hvis man skal bruke den betegnelsen, så må Süleyman være et sted man kommer fra og

⁴¹ *-lar* er flertallsformen.

⁴² Landman bruker også ordet süleymançu, noe som jeg antar må komme av at ordet süleymanci uttales ”süleymandju”. Professor Bernt Brendemoen påpekte for meg i en e-post at denne formen skyldes sannsynligvis bare feil suffiksbruk og at det også kunne være en ”falsk arkaisme”.

ikke en person som grunnla en bevegelse. Språklig sett er det ikke helt riktig at süleymanli av den grunn må være et sted man kommer fra, men vedkommende har rett i at süleymanli lyder merkelig og kun gir mening for de innvidde.

Jeg anser ordet süleymanli som et internt konstruert begrep som medlemmene har skapt for å markere avstand fra den betegnelsen som tyrkere og myndighetene i Tyrkia bruker om bevegelsen og som også forskere har adoptert. Selv om Ismail allerede første gang jeg møtte han fortalte at de ikke ønsket å bruke süleymanci-betegnelsen, fortalte han meg også at selv om de egentlig ikke skulle bruke süleymanci-navnet om seg selv, så brukte de fleste det likevel i samtaler seg i mellom. Og i starten av dette kapittelet ser vi at han selv brukte süleymanci- betegnelsen i samtalen med meg.

Når de jeg har snakket med ikke bruker süleymanli-betegnelsen i sin dagligtale, ser jeg det som en sterk indikasjon på at betegnelsen er retorisk konstruert. Konstruksjonen fra süleymanci til süleymanli kan ses på som en klisjé som ikke er internalisert av medlemmene i noen betydelig grad. Shore (1996:58) skriver at “clichés are highly conventional phrases that come ready-made for certain occasions”. Men som Shore også påpeker, er ofte klisjeer nært knyttet til “script models” som er “standardized conversation templates for organizing interaction in well-defined, goal-oriented situations” (ibid:57). Den konvensjonelle ytringen er heller ikke en meningstom klisjé. Den brukes i bestemte kontekster og har en tydelig hensikt. Men siden betegnelsen virker konstruert for en som har tyrkisk som morsmål, spørs det om den noensinne vil oppfattes som naturlig av de som ytrer den. Likevel brukes süleymanli-betegnelsen som grensemarkør overfor personer utenfor gruppen. Av den grunn betrakter jeg betegnelsen som en konvensjonell kulturell modell, som er fremtredende i bestemte situerte møter. Den konvensjonelle modellen süleymanli er i praksis (foreløpig) ikke internalisert i så stor grad at den fremkommer i dagligtale, men visse kontekster motiverer til å bruke den som markør overfor andre grupper.

”Vi er Koranskolens folk, vi legger vekt på opplæring!”

I løpet av samtalene der süleymanli ble kommunisert som et alternativ til süleymanci, har vi sett at ”koranskolens folk” ble nevnt som en bedre betegnelse. ”Vi er koranskolens folk- ikke

Süleymans!”. Dette vekket min nysgjerrighet og er, som jeg skriver i innledningen, også en av grunnene til at også jeg betegner bevegelsens tilhengere som Koranskolens folk.

Slik jeg ser det, har begrepet ”Koranskolens folk” en sentral og nærmest hegemonisk posisjon i Koranskolebevegelsen. Begrepet reflekterer langt på vei bevegelsens selvpresentasjon og orientering innen islam. Fokuset på koranundervisning kommuniseres ofte for å fremme et sentralt trekk som representerer annerledeshet i forhold til andre islamske menigheter. Det sterkt retorisk – ladede uttrykket *süleymanli* sier lite, eller ingenting, om bevegelsens kjerneaktivitet. Koranskolens folk er derimot en betegnelse som antyder hva bevegelsen vektlegger. Opplæring av barn og unge (koranskole) er en kjerneaktivitet i menigheten. Samtidig som undervisning er en sentral faktor i bevegelsens selvpresentasjon. Det klareste eksempelet fra mitt møte med Koranskolens folk, er antakeligvis diktet som åpner avhandlingen. Diktet kommuniserer ikke bare Kambers engasjement og tydelige selvidentifikasjon, men er et godt bilde på hele Koranskolebevegelsens grunnleggende fokus på undervisning. Når jeg også finner fokuseringen på koranundervisning igjen i faglitteratur om Koranskolebevegelsen (Nielsen 1992, Vogt 2000; Junker 2005), gir dette meg et godt grunnlag for å kunne betegne begrepet *Koranskolens folk* som en dominant lingvistisk modell som ikke kun kommuniseres til meg. Shore peker på ulike lingvistiske modeller. ”Skript er standardiserte konversasjoner i godt definerte målrettede situasjoner” (1996:56, min oversettelse). Med det i mente kan bruken av Koranskolens folk betegnes som en lingvistisk skript- (*script*) modell. For mange i menigheten trekkes opplæring og undervisning av barn frem som menighetens kjerneverdi. Det viktige er å videreføre den rette lære og de rette holdningene til barna i menigheten.

For å vise hvor sentralt opplæring av barn er for Koranskolebevegelsen, vil jeg belyse opplæringsaspektet med eksempelet fra koranskoledebatten i Tyskland.

Koranskolebevegelsen var lenge best organisert av de tyrkiske gruppene i Tyskland. De hadde spesialisert seg på koranundervisning av barn, og de ønsket å skape et alternativ til den statsdrevne undervisningen. Allerede i 1979 hadde bevegelsen 1500 koranklasser med til sammen 50 000 elever, og tidlig på 1980-tallet dominerte Koranskolebevegelsens institusjoner nesten all koranundervisning (Vogt 1995:74). Forbundet av islamske kultursentre i Tyskland, gikk rettens vei for å bli anerkjent som et religiøst trossamfunn, på lik linje med

de største kirkesamfunnene (Junker 2005:178). Dette var et forsøk fra bevegelsens side på å få sine lærere godkjent som religionslærere med eneansvar for islamundervisningen av muslimske barn i den tyske offentlige grunnskole. Situasjonen skapte en stor offentlig debatt. Debatten preget media tidlig på 80-tallet, og tyrkiske morsmåslærere og andre sekularistisk-orienterte tyrkere gikk hardt ut mot koranskolene (Vogt 1995:75). Representanter for de tyrkiske myndighetene og andre lekfolksbevegelser i Tyskland, produserte en rekke ”historier” for å sverte Islamsk kultursenterunion i Tyskland. Mer spesifikt så beskyldte de Koranskolebevegelsen for å ha fascistiske tendenser. Samtidig så ble Süleyman Hilmi Tunahan beskyldt for å ha sympatisert med Nazi-regimet. Resultatet ble at tyske handelsunioner, andre trossamfunn og de tyske myndighetene, begynte å betvile motivene til Koranskolebevegelsen (Jonker 2005:178). Koranskolebevegelsen ble anklaget for å spre nasjonalistisk propaganda og antidemokratiske ideer til elevene de underviste. Dette ble et tilbakeslag for bevegelsen, men koranskolene ble ikke nedlagt, slik mange ønsket (Vogt 1995:75). De eksisterer den dag i dag, og er fortsatt en sentral markør for bevegelsens kjerneaktivitet. Koranskoledebatten i Tyskland førte til at bevegelsen der, fikk et mer åpent og utadvendt forhold til storsamfunnet enn de hadde hatt tidligere (Vogt 2000:40).

Koranskoledebatten endret antakelig bevegelsens ambisjonsnivå, men ikke den sentrale oppfatningen om at ”vi er koranskolens folk”. Islamsk Kultursentrum i Oslo legger stor vekt på nettopp undervisning av barn og unge. Tilbudet begrenser seg ikke til islamundervisning, men omfatter også hjelp med skolearbeid.

Koranskolen

Hver helg underviser Islamsk kultursentrum i Oslo barn og ungdom. Denne virksomheten betegnes som regel, i Norge, som koranskole, men består vel så mye av undervisning i, og forberedelse til bønn, som koranlesning. Selve Koranskolen holdes fra fredag kveld til søndag ettermiddag, og noen av elevene overnatter i moskelokalet. I kvinnelokalet lages det mat som kjøres ned til mansklokalet. Hver kveld er det sosiale stunder der imamen leser fortellinger fra islams tidlige historie, og han forteller også ofte historier om Profeten Muhammeds barndom. I pausene spises ofte søtsaker. Når de voksne kommer til kvelds- og nattbønn, ber barna og de voksne sammen. Som ellers i uken får barna lov til å øve seg på å kalle til bønn. Menigheten

har ingen aktiv morsmålsundervisning, men all undervisning foregår på tyrkisk og arabisk. Det settes krav til elevene også utenom selve undervisningen, og elevene får lekser fra uke til uke. Elevene sitter i sirkelgrupper og resiterer *surer* (kapitler i Koranen). Av og til leses det i fellesskap, men ofte er det en elev som leser mens de andre lytter. Imamen retter på uttalen hvis denne ikke er helt korrekt. Elevene er i alderen åtte til femten år. Enkelte er eldre og andre yngre, men de er unntaket. Når elevene har gått ett år på koranskole får de et diplom, og etter tre år får de et treårsdiplom.

Moskeen – en annerledes Skolefritidsordning

De fleste moskeene i Oslo har en eller annen form for koranundervisning for barn og ungdom.⁴³ Undervisningen er som oftest et par timer på lørdag og søndag, og begrenser seg til å undervisning i rituell vask og nødvendig resitasjon for å kunne gjennomføre bønnene. Den tyrkiske islamske union har kun denne formen for helgeundervisning. Islamsk kultursentrum i Oslo skiller seg ut med et tettere helgeprogram og oppholdet er også vesentlig lenger, da praktisk talt hele helgen er satt av til koranskole. I skoleferiene holder menigheten ekstra undervisning for barn og ungdom. Under feltarbeidet var det mange barn i menighetslokalet i høstferien. Fra morgen til kveld var det ulike tilbud for de unge i menigheten.⁴⁴

Det er ikke kun i helgene og feriene at menigheten har tilbud til barna. Mellom ti og femten gutter/ungdommer kommer hver dag til menigheten⁴⁵. Enkelte av guttene overnatter der, og blir kjørt til og fra skolen av imamene eller noen andre voksne i menigheten. Det er ikke uvanlig at guttene er på senteret fra rett etter skolen til klokken 22.00.⁴⁶ Etter skolen spiser en del av guttene og de voksne som måtte være i moskeen middag sammen. Guttene får litt fri før de blir delt inn i grupper der Bora underviser de eldste, mens Kamber har ansvaret for de yngste. Islamundervisningen i ukedagene varer et par timer. En del av elevene sitter også av og til og øver for seg selv i forkant og etterkant av undervisningen. De lærer å resitere

⁴³ For en oversikt over koranskoler i Oslo, se Dahlin 2001

⁴⁴ Deler av beskrivelsene i kapittel 4 og 5, har jeg tidligere publisert i en mindre bearbeidet form (Elgvin 2005). Da brukte imidlertid også jeg betegnelsen Süleymanlibevegelsen istedenfor Koranskolebevegelsen

⁴⁵ Jentene får undervisning i kvinnelokalet som ligger litt lenger opp på Grünerløkka. Der blir de undervist av en kvinnelig *hoça* (lærer).

⁴⁶ Østberg (2003:56) viser at norsk pakistanske barn og så har et daglig tilbud fra moskeen.

arabisk⁴⁷, den rituelle vasken før bønn, hvordan de skal be de forskjellige bønnene, og de får prøve seg som hjelpere i bønnesituasjonen. Undervisningen i ukedagene skiller seg med andre ord ikke markant fra helgeundervisningen annet enn i antall deltakere og intensiteten i undervisningsprogrammet. Ziyâd nevner (se s. 64) at Koranskolebevegelsen lærer barna å bli *hafis*. Dette stemmer nok ikke helt med virkeligheten. Det er kun to personer ved Islamsk kultursentrum i Oslo som er hafis. Undervisningen overfor barn dreier seg i hovedsak om hvordan man skal utføre bønnene.

Islamundervisningen i hverdagen foregår i selve bønnerommet. Elevene deles inn i to grupper som sitter i hver sin sirkel på gulvet. Hver elev har en skammel som de legger læreboken på. Undervisningen går i hovedsak ut på å resitere fra Koranen. Fonetisk undervisning der barna terper på uttale hører med i denne sammenhengen. Süleyman Hilmi Tunahan har skrevet et firesiders hefte på tyrkisk, en slags lærebok i det arabiske alfabetet (Tunahan u.å). Hftet brukes i undervisningen og til pugging av det arabiske alfabetets utseende og ordlyd. Av og til resiteres det i fellesskap, eller så får enkelte prøve seg på resitasjon alene. Imamen retter, forklarer og viser hvordan resitasjonen skal foregå. Hvis noen resiterer feil, hjelper imamen med å rette på uttalen.

Etter et par korte pauser og ca to timer senere får guttene en liten stund fri. De fleste løper da inn på biblioteket, eller pauserommet for å leke. Et par blir gjerne sittende igjen og resitere litt videre. Ofte så lekesloss enkelte, mens det hender også at en og annen har en lekseprøve neste dag og velger å gå rett inn i biblioteket for å lese. Pausen varer ikke så lenge. Hver dag, fra mandag til torsdag, er det satt av to timer til skolearbeid etter islamundervisningen. Guttene i biblioteket oppfordres til å gjøre lekser. Imamene forsøker å hjelpe til med skolearbeidet, men siden norskkunnskapene er mangelfulle, synes de det er enklere å hjelpe i matematikk enn i de andre skolefagene. Derfor har menigheten en ordning der det kommer en ung mann fra menigheten som hjelper dem med leksene. Som imamene, mangler de fleste av foreldrene ordentlig skolering i norsk. Mange føler at de selv ikke er i stand til å hjelpe barna med skolearbeidet. Mangelen på skolering og norskkunnskaper hos foreldrene kan være

⁴⁷ Barna lærer å lese Koranen, men de lærer for det meste kun hvordan man skal resitere den arabiske skriften. Betydningen av ordene de leser er det svært få som lærer seg. Imamene derimot lærte arabisk under sin utdannelse i Tyrkia.

bakgrunnen for deres ønske om at menigheten skal bidra med leksehjelp. Men siden imamene og en del av de eldre ungdommene føler at de heller ikke strekker til, har det blitt ytret et ønske om å finne en etnisk norsk som kan hjelpe dem. Ett styremedlem fortalte meg at han trodde det måtte komme en utenfra for å få skikk på barna. Han sa at de trodde, eller at i alle fall han selv trodde, at en norsk person ville være bedre i stand til å motivere barna til skolearbeid, enn det en tyrkisk person ville være. Da jeg var på studietur i Tyskland, oppdaget jeg at de der hadde praktisert en slik ordning, der en etnisk tysker hjelper barn og ungdom med lekser, i over syv år. Sentrene i Köln og omegn som ikke hadde en slik ordning, fortalte at de var på utkikk etter etniske tyskere utenfor menigheten som kunne undervise. Islamsk kultursenter i Drammen har også en tilsvarende ordning med leksehjelp for menighetens unge. Leksehjelpen er med andre ord ikke en særegen praksis for Oslomenigheten. De ulike sentrene i Europa utveksler erfaringer og bidrar i så måte med en felles meningsutveksling som kan være med på å utvikle tilbudet til den enkelte menighet.

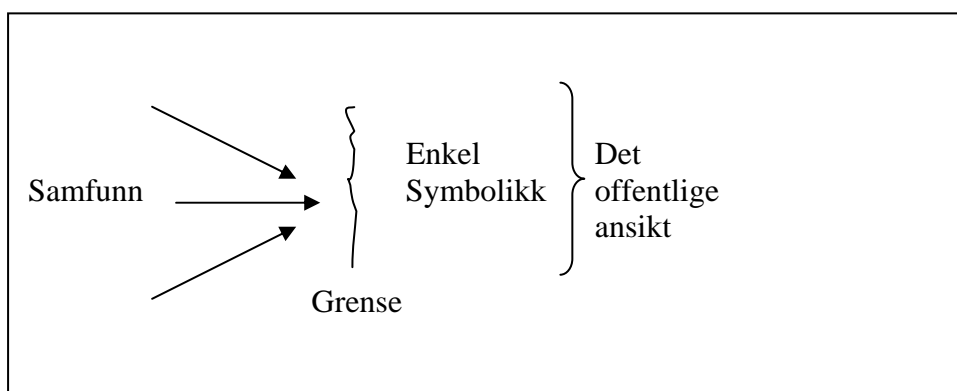
Foreldre jeg har snakket med, vil at barna deres skal få muligheten til å lykkes i samfunnet. Dette forklares som grunnen til at foreldrene har spurt styret i menigheten om å legge til rette for at barna kan få denne typen leksehjelp. Men ikke alle er fornøyd. Noen foreldre synes menighetens tilbud ikke er bra nok, og av den grunn sender de ikke sine barn til moskeen for å lese lekser. Det er også en vesentlig forskjell på den religiøse undervisningen og leksehjelpen. Også tilhørigheten guttene har til de to ulike kontekstene *islamundervisning* og *leksehjelp* er ulik. Ikke bare stimuleres guttene til å snakke tyrkisk, men også til å få et aktivt forhold til islam. I denne forbindelse inngår opplæringen av hva som er viktig og som bør respekteres her i livet, som et sentralt element. Skolearbeidet gjøres i et eget lekserom (biblioteket), med liten oppfølging av imamen. Bøkene kan klusses på og slenges i sekken uten at noen reagerer. Hvis ikke det er en hjelpelærer til stede, brukes denne tiden også til lek og moro. Under islamundervisningen må barna derimot sitte konsentrerte i selve bønnerommet. Alle sitter så stille som de klarer, og gjør det de blir bedt om. Under islamundervisningen må lærebøkene behandles med den ytterste respekt. De religiøse skriftene hentes ut fra de tre skapene jeg beskrev i innledningsdelen. Skapene er plassert høyt oppe på veggen i bønnerommet. De legges på en leseskammel som fungerer slik at når guttene sitter på gulvet og resiterer, så er teksten alltid over navlehøyde. På denne måten viser man respekt overfor den religiøse teksten. Bøkene legges forsiktig tilbake i skapene etter bruk. Denne markante forskjellen i

måten undervisningen foregår på, vil være med på å forme barnas oppfatning av hva som er de viktige verdiene her i livet, og vil sannsynligvis spille inn på barnas identitetsutforming. De nevnte eksemplene viser tydelig at konteksten spiller inn i forhold til barnas handlinger og respekt for de to ulike aktivitetene.

Ytringer med dobbelt innhold

Koranskolebevegelsens standardiserte setninger og praksisen relatert til dem, eksisterer som grensemarkører overfor aktører utenfor menigheten, både lokalt i Oslo og på et internasjonalt plan. Disse verbale konvensjonene er også lett tilgjengelige for menighetens medlemmer. Tilgjengeligheten bekreftes av imamene og andre medlemmer av menigheten, og Koranskolebevegelsens forkusering på koranskoler og undervisning finner jeg også i faglitteratur (se for eksempel Svanberg 1999; Vogt 2000; Junker 2006). Bevegelsens grunnlegger skal til å med ha sagt "Barna er mine levende bøker" (Vogt 2000:40). Dette er en sterk indikasjon på at formuleringene er institusjonaliserte som en felles form for selvpresentasjon, og kan analyseres som en dominant kulturell modell med symbolsk verdi av strategisk betydning.

Anthony P. Cohen (1985:74) tar for seg hvordan et samfunn presenterer seg overfor omverdenen.



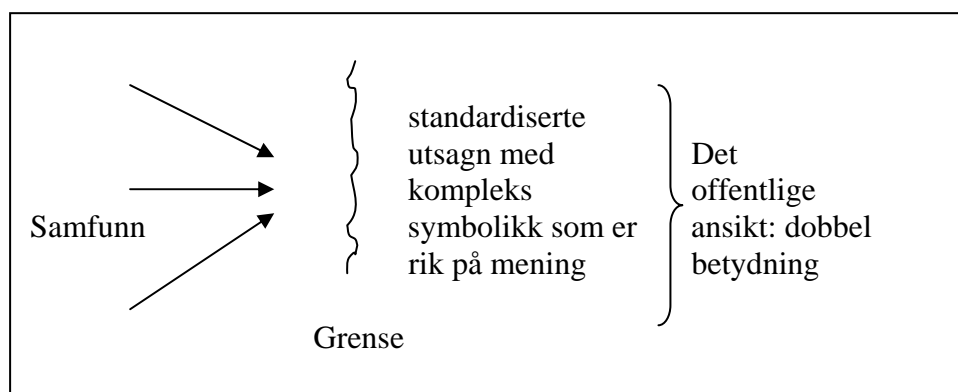
Grensen i modellen representerer masken som samfunnet presenterer til verden utenfor. Den blir samfunnets (her Koranskolebevegelsens) offentlige ansikt. Men innenfor samfunnet konseptualiseres og symboliseres grensen mye mer komplekst. Grensen, som samfunnets offentlige ansikt, er symbolsk enkel (ibid). Pilene i Cohens modell kommer fra ulikt hold for å

vise at samfunnet i virkeligheten er mer komplekst enn det fremstilles for personer utenfor gruppen.

Stereotypiseringer av grupper er ikke nødvendigvis bare vår karikatur av andre, som Cohen poengterer (1985:74), men også et resultat av at samfunnet selv ofte setter indre variasjon sammen til et enkelt uttrykk. Ansiktet utad virker tydelig og enstemmig. Likevel må vi ha i mente at konvensjonelle utsagn også er komplekse fordi de både er eksternalisert som delte institusjoner samtidig som de er internalisert av individer (Shore 1996:47). Derfor vil jeg gå dypere inn i analysen av ytringene ”vi er koranskolens folk” og ”vi er süleymanlibevægelsen, ikke süleymancibevægelsen”. Da ser vi at funksjonen som grensemarkører kun er en side ved formuleringene. Gjennom å påpeke at bevegelsen springer ut av Süleymans lære og at de legger større vekt på koranopplæring enn andre islamske menigheter, markeres en annerledeshet. Samtidig ligger det en helt motsatt markering i de to utsagnene. De forsøker å viske ut grensen til andre sunni-menigheter. I begge utsagnene ligger det implisitt at menigheten ikke følger Süleyman slavisk, men er inspirert av hans lærebok om hvordan man på en god måte kan undervise barn og ungdom. I tillegg blir dette også kommunisert eksplisitt i den påfølgende samtalen. Lærde i bevegelsen gir ut bøker som foreldre kan bruke i opplæringen av barn, der det tydelig kommuniseres at forfatterne følger Hanafi lovskolen (f.eks Arikan 1996). Hvis vi ser utsagnene i en større sammenheng, fungerer de som grensemarkører, samtidig som de forsøker å viske ut det sekteriske stampelet gjennom å antyde at Koranskolebevegelsen er en del av det store sunni-fellesskapet.

Victor Turner viser at dominante symboler nettopp får sin kraft gjennom å være mangetydige. Ndembuenes melketre symboliserer enhet og kontinuitet, samtidig som det også representerer aspekter av sosial differensiering (Turner 1967:21-25). ”Vi er koranskolens folk” henger sammen med og følger som regel etter ”vi er süleymanlibevægelsen, ikke süleymancibevægelsen”. I likhet med melketreet symboliserer også de utbredte ytringene enhet og kontinuitet. De forteller at avsenderen tilhører en egen gruppe, som er inspirert av Süleyman, og som viderefører sin lære gjennom undervisning. De tilskrevne grensene opprettholdes ved å signalisere at ”ja, vi er annerledes fordi vi legger enda mer vekt på å lære våre barn opp til rettroende og praktiserende muslimer”. Samtidig visker de ut den samme grensen ved å signalisere: ”Vår lære baserer seg på det samme teologiske grunnlaget som

deres. Vi tilhører også sunni-fellesskapet”. På den måten får ytringene dobbel betydning og er svært rike på meningsinnhold. Den doble symbolske betydningen kommuniseres ikke alltid like tydelig internt i gruppen, men både likheten med, og forskjellen fra andre tyrkere og menigheter, vises i møte med andre. Koranskolebevegelsens møte med andre er derfor ikke preget av et offentlig ansikt med en enkel symbolikk slik det kanskje virker. De tilsynelatende enkle symbolske ytringene er komplekse symboler som er svært rike på mening. Cohens (1985:74) modell må med andre ord videreelaboreres for å stemme med Koranskolebevegelsen offentlige ansikt.



Grensen representerer fortsatt masken som menigheten presenterer til verden utenfor. Likevel er de standardiserte utsagnene ikke symbolsk enkle. De er i aller høyeste grad utsagn med kompleks symbolikk som er meningsrike.

Forutsetningen for at lingvistiske skript-modeller eksternaliseres som felles ytringer, er at de har blitt internalisert av gruppens medlemmer (Shore 1996), ikke minst av autoriteter i bevegelsen som har overlevert dem. Prosessen der internaliserte modeller blir eksternalisert som felles institusjoner minner om en kognitiv versjon av Barths fremstilling av sammenløpende trekk ved kunnskapsoverføring i ulike samfunn (Barth 1990). Barth peker på at det vil være et sett av ulike faktorer og omstendigheter som påvirker valg, og at valg skjer innenfor rammer av begrensninger. Dette genererer et resultat av mer eller mindre ubevisste valg (Barth, 1990; 1993). Gjennom å kombinere Barth og Shores teoretiske innfallsvinkler, kan vi si at tradisjonen videreføres ved at intellektuelle som har internalisert ulike kulturelle modeller, leverer dem videre til et publikum, som i sin tur, mer eller mindre bevisst og i ulik grad, bærer kunnskapen videre (se også kap 7).

Opprinnelsen til Koranskolebevegelsens verbale modeller, kommer mest sannsynlig av den forfølgelsen og undertrykkelsen som Koranskolebevegelsen opplevde etter opprettelsen av Den Tyrkiske Republikk (kap 2). I tillegg er det (i følge bevegelsen selv) myndighetene i Tyrkia og andre personer utenfor bevegelsen som begynte å betegne dem som *süleymanci*, nettopp for å plassere bevegelsen som en ulovlig, kjettersk og utenfor sunni-fellesskapet. Tilknytningen til Süleyman Hilmi Tunahan underkommuniseres (eller presiseres) derfor i møter der identifikatoriske markører fremmes. Den norske konteksten etter 11. September 2001, har antakeligvis også spilt en rolle i forhold til enkelte av de standardiserte ytringen. I tiden etter 11. september har Islamsk kultursentrum opplevd å få truende telefonoppringninger, og to ganger har noen hamret på døra og truet med å brenne ned hele lokalet. Muslimer har blitt en stigmatisert gruppe de siste årene. Slike forhold kan fungere som strukturelle begrensninger, som også kan spille inn i forhold presiseringen om at Islamsk kultursentrum i oslo legger vekt på opplæring, fokuserer på eget fellesskap, fremfor politikk. Avstandstakingen fra fundamentalismebegrepet inngår også i dette bildet. Situasjonen, konteksten og de strukturelle begrensningene er alle elementer som må ses i sammenheng med de kollektive identifikatoriske ytringene (jf. f.eks Barth 1969; Okamura 1981; Gullestad 2002).

For medlemmene som gruppe, representerer de institusjonaliserte reglene, samt de standardiserte uttrykkene, en felles kunnskaps- og meningsplattform. Det innebærer blant annet at de kulturelle modellene er relevante i forhold til å markere en delt muslimsk identitet internt i bevegelsen. Men som Shore påpeker: "Such "shared" cultural models will not produce total cognitive homogeneity among individuals within a community but rather a tendency for personal models to overlap far more than they would if left to purely individual experience" (Shore 1996: 48). Som vi skal se i avhandlingens tredje del, er total kulturell homogenitet ikke mulig, fordi et individs tenkning i tillegg alltid vil preges av personlige erfaringer. Men først ønsker jeg å redegjøre for imamens rolle ved Islamsk kultursentrum i Oslo.

Kapittel 5. *Hoca*: Lærer og lærd

Koranskolens folk er en beskrivende betegnelse på bevegelsen som har fått tilnavnet *süleymanci*bevegelsen. Undervisning er en synlig og sentral del av bevegelsens aktiviteter. Skolert personell innen bevegelsen har hovedansvaret for undervisningen (koranskolene), prekener og bøønner. I Norge går undervisningspersonellet under betegnelsen imamer, men er dette en presis betegnelse? I dette kapittelet tar jeg for meg begrepene *hoca* og *imam*, og viser at det er en vesentlig forskjell mellom dem. Jeg problematiserer også Vogts (2000) beskrivelse av menighetens anskaffelse av imamer, og viser at hvem menigheten velger å ansette, er et resultat av flere faktorer.⁴⁸

Kvinnelige imamer, en moderne strategi?

Flere forskere påpeker at Koranskolebevegelsen utdanner imamer, både kvinner og menn, og at bevegelsens bruk av kvinnelige imamer er eksepsjonell i europeisk sammenheng.

Religionshistorikeren Ingvar Svanberg (1999:75) viser at i forbindelse med imamskoleutdannelsen som bevegelsen startet i 1989, finnes det også en kvinneskole der kvinner utdannes for arbeid blant kvinner. ”Gruppen har numera kvinliga imamer”, skriver han. Kari Vogt (2000:81) skriver:

”I europeisk sammenheng har *süleymanli*-bevegelsen en særegen ordning med hodsja-utdannelse for kvinner – det særegne ligger i omfang og graden av institusjonalisering. Hodsja (*hoca*) er den tyrkiske betegnelsen for imam, menn og kvinner bærer samme tittel, og man skiller mellom en *hodsja efendi*, ”herr imam” og en *hodsja hanum*, ”fru imam”.”

Vogt viser til at skoleringen for kvinner tar fra tre til fem år, og at enkelte kvinner reiser til forskjellige land for å preke for kvinner. Vogt skriver videre: ”At kvinner deltar i en slik internasjonal prekenvirksomhet er uvanlig – her ligger *süleymanli*ene i teten” (Ibid:82).

Historikeren Jørgen Bæk Simonsen (1990:212) definerer det tyrkiske ordet *hoja* (en fordansking av det tyrkiske *hoca*) som: ”Tyrkisk betegnelse på en imam, dvs. den person som leder fredagsbønnen og som til daglig råder og vejleder muslimer”.

⁴⁸ En mindre bearbejdet utgave av deler fra dette kapittelet har jeg vist tidligere (Elgvin 2005).

Koranskolebevegelsens institusjonaliserte bruk av kvinnelige imamer var som nevnt i avhandlingens innledning en av to hovedgrunner til at jeg valgte nettopp Islamsk kultursentrum i Oslo som forskningsfelt. Jeg ville undersøke denne *moderne* utvidelsen av imamrollen som også omfattet kvinner. Religioner blir med rette ofte kritisert for hovedsakelig å ha mannlige autoritetspersoner. Her fantes imidlertid en islamsk bevegelse som visstnok ikke bare benyttet seg av kvinnelige imamer, men utdanningen og bruken av kvinnelige imamer var også godt institusjonalisert. De kvinnelige autoritetspersonene kunne til og med skape seg internasjonal anerkjennelse ved å reise til Koranskolebevegelsens ulike moskeer for å holde prekener. Koranskolebevegelsen beskrives av de samme forskerne enten som fundamentalistisk eller som tradisjonalistisk, men en slik aktiv bruk av kvinner som imamer og predikanter, så ut til å bryte med den tradisjonalistiske merkelappen. Dette tyder på fornyelse og modernisering, tenkte jeg.

Hva er en imam?

Hvis vi dekonstruerer alle rollene som en imam kan inneha, med det formål å finne en ”yrkesimams” grunnleggende forpliktelser, må det være å lede de fem daglige bønnene, samt fredagsbønnen.⁴⁹ Imam er et arabisk ord som betyr ”den som står først i rekken”, ”forbilde” eller ”leder” (Vogt 2000:87). Samtlige av disse ordene henleder til bønnesituasjonen, og jeg leser implisitt ut av betydningen at en imam er den som er et forbilde gjennom å lede bønnen. Tariq Ramadan (1999:262) gjengir den litterære betydningen av ordet imam som ”the one who is placed at the front”, og definerer imam som ”any person, specifically trained or not, who directs Prayer or officiates during Friday sermons”. Islam har ikke et presteskap slik som den institusjonaliserte kristendommen, og for å fungere som imam kreves det i prinsippet ingen utdanning. En imam kan med andre ord være den personen som leder bønnen der og da, uavhengig av hva vedkommende arbeider med til daglig. Hvis en mann er på tur med familien sin, og bønnetiden inntreffer, vil han inneha rollen som imam når han leder familien i bønn. Muslimske ungdommer jeg har snakket med betegner slike mer eller mindre tilfeldige bønneledere som imamer. Likevel tillegges ofte imamrollen i en islamsk menighet flere arbeidsoppgaver enn kun å lede bønnene. En imam kan inneha kompetanse om de religiøse

⁴⁹ Det er imambetegnelsen i sunni-islam jeg her tar for meg. I shi'a-islam har betegnelsen imam en helt sentral og annerledes betydning.

lovene (sharia) og tolkningen av disse, ha en forkynnerrolle, rådgiverrolle og organisere rituelt liv og undervisning i en menighet. Men som Vogt (Ibid) skriver:

”... trenger ikke en imam-tittel borge for mer enn at vedkommende er kjent som en rettskaffen mann, kjenner bønneritualet og kan lede fellesbønnen. [...] Å ivareta grunnfunksjoner som de daglige bønnene og fredagsbønnen er et slags minimumskrav, men ved de fleste moskeer i Norge vil moskéstyret i dag legge listen langt høyere.”

En imam kan altså være en religiøs ekspert eller en lærd, men leder man en gruppe mennesker i bønn, er du også en imam der og da. Christine M. Jacobsen definerer kort og greit imam som ”prayer leader” (Jacobsen 2006:374). Jeg slo opp ordet ”imam” i Oxford English Dictionary. Der refereres det til et gammelt verk hvor imam forklares med “The director of the Prayers, who says the Prayers, and makes the rest say them;..in Turkey he is called the Imam” (Lovell, 1687: 102). Det å lede mennesker i bønn er med andre ord essensielt for å kunne kalles imam, selv om en yrkesimam også kan ha andre arbeidsoppgaver.

Hva er en hoca?

Når forskere beskriver emiske begreper, som i dette tilfellet er fra en tyrkisk gruppe mennesker, driver de med oversettelse. Det er ikke alltid like lett å kunne oversette et begrep som *hoca* til ett eneste norsk ord, eller et ord som er kjent for nordmenn flest. De forskerne som har forsøkt seg på å oversette ordet *hoca* har valgt ordet imam.⁵⁰ Jeg mener at denne oversettelsen er svært unyansert og i enkelte sammenhenger direkte feil. For å kunne formidle hva en *hoca* er til et norsk publikum er jeg nødt til å bruke atskillig mer plass enn kun å forsøke å komme med et tilnærmet norsk synonym. Tyrkere jeg har snakket med, bruker betegnelsen *hoca* om sine mannlige imamer. Samme betegnelse brukes også om skolelærere i Tyrkia. En *hoca* kan derfor i noen sammenhenger fungere som en imam, mens i andre som en lærer som ikke nødvendigvis underviser i islam. Begrepet betyr opprinnelig ”herre” (Vogt 2000:87), og er i så måte ikke en kjønnsnøytral tittel. Selv om en tittel ikke er kjønnsnøytral følger ikke praksisen nødvendigvis tittelen. I Norge har vi kvinnelige formenn og i Islamsk kultursentrum har de kvinnelige *hocaer*. En av de mest vesentlige forskjellene på en *hoca* og en imam må være at en *hoca* kan være en verdslig lærer i Tyrkias skolesystem, mens en imam

⁵⁰ Med unntak av Jonker (2005).

alltid vil være forbundet med islam og bønn. En imam kan være uskolert, mens en hoca er skolert. Det å betegne undervisningsrollen og bønnelederrollen ulikt, er ikke unikt for tyrkiske muslimer. Barth (1993:180) viser at det også opereres med et slikt skille på Bali. Guruene underviser, mens imamene koordinerer riter og holder seremonier⁵¹.

Kvinnelige imamer?

Jeg hadde lest en del om Koranskolebevegelsen før jeg startet feltarbeidet mitt. Av den grunn innlemmet jeg raskt begrepet hoca når jeg skulle spørre om imamen og vedkommendes rolle i menigheten. Jeg hadde snakket med flere om hvor mange hocaer de hadde i virksomhet. I tillegg til Kamber og Bora, hadde menigheten to i kvinnelokalet. I mannslokalet, skilte verken jeg, eller de jeg snakket med, mellom betegnelsene hoca og imam i samtalene, og vi brukte begrepene om hverandre. Av den grunn oppdaget jeg ikke med en gang den vesentlige forskjellen mellom imam og hoca som utgjør grunnlaget for dette kapittelet.

Under ramadan høsten 2004 la jeg merke til at det var en mann som kom svært sent til den utvidede nattlige bønningen. Dette skjedde hver eneste dag i måneden Ramadan. Siden samtlige fremhevet at bønnene hadde ekstra verdi under ramadan, og siden den personen som ikke deltok var svært aktiv i menighetslivet, undret jeg meg over hvorfor han alltid kom for sent og ikke deltok i bønningen. Jeg hadde tenkt å bruke denne observasjonen i forhold til å vise variasjon i deltakelse under ritualene, men den ble snarere spiren til min forståelse av imamrollen. Etter noen dager kom jeg selv for sent til den nattlige bønningen under ramadan. Jeg kom inn litt før halv åtte. Noen snudde seg for å se på meg. En voksen, og noen barn. Det var en ny person som satt og resiterte fra Koranen. Jeg så ikke den faste imamen, Bora, men det viste seg etterpå at han satt i mengden. Jeg gikk for å vaske meg og møtte han som alltid kom for sent til bønningen. Han spurte som han alltid gjør da jeg hilser på han: ”hvordan går det?” jeg sa det gikk bra og lurte på om det var en ny imam som var der, siden jeg ikke så Bora. Han fortalte at det ikke var en ny imam men en i menigheten som var *hafis*, en som kan Koranen utenat. Han tilføyde at vedkommende kanskje hadde glemt litt. Han fortalte at han selv også var hafis, men at det nå var enkelte ting han heller ikke husket. Jeg spurte om det var mange

⁵¹ Jeg sammenlikner guruens rolle på Bali men hocaens rolle i Islamsk kultursentrum i Oslo i kapittel 7.

som var hafis i menigheten. Det var bare de to, han selv og han som satt og resiterte nå. Jeg sa, ”ja for Bora er vel ikke hafis?”. Han sa, ”nei, men han er imamen!”

Han sa at de snart var ferdige med bønningen, for med vintertiden ble alt forskjøvet en time bakover. Jeg lurte på om han også kom for seint og ikke rakk bønningen. Han sa at han var ferdig. At han hadde vært oppe i kvinnemoskeen og ledet bønningen der. ”Å ja så du har vært imam der oppe?”, spurte jeg. Han sa ”ja”. Jeg spurte om jeg kunne få være med opp dit en gang for å se hvordan det var der. Han sa at han ikke visste om det var plass der, for det var kun to plasser utenfor forhenget som kvinnene satt bak, en til hver av de mennene som ledet bønningen. Jeg sa at jeg ikke trengte å være med under en bønn, men om jeg kunne være med bare for å se hvordan det var der. Og jeg la til: ”... eller er det ikke lov for menn å være der?” Han sa at det var lov for menn å dra dit, men han synes jeg skulle spørre imamen, for han visste ikke om det var best å avtale en time når lokalet var ledig. Jeg sa at det kunne jeg gjøre.

Denne samtalen gjorde meg oppmerksom på at selv om kvinnene hadde sin egen hoca, så var det en mann som reiste opp dit for å fungere som imam og lede kvinnene i bønn under ramadan. Senere i en samtale med Kamber (menighetens andre hoca) forhørte jeg meg om dette. Jeg lurte på hvorfor det måtte komme en mann å be foran kvinnene når de hadde sin egen kvinnelige hoca. Han sa at menigheten har kvinnelige hocaer, men at kvinnene trengte en imam til å lede bønningen under ramadan. ”Men er ikke hoca det samme som imam”, undret jeg. Da forklarte han meg at den kvinnelige hocaen til menigheten underviser jentene og preker for kvinnene, men kvinnene ber vanligvis alene. Under ramadan derimot har også kvinner fellesbønn under den utvidede nattlige bønningen, men en kvinne kan ikke lede en forsamling i bønn. Det kan bare en mann. Derfor gikk en mann opp til kvinneavdelingen hver dag under ramadan for å lede kvinnene i bønn. Gerdien Jonker er den eneste forskeren jeg kjenner til som har utført et lengre feltarbeid blant Koranskolebevegelsen⁵². Hun oversetter konsekvent *hoca* med ”teachers” og nevner ikke begrepet *imam* når hun omtaler hocaene (Jonker 2005:171 og 175).

I en samtale jeg hadde med Ismail forteller han om bevegelsens kvinnelige hoca-utdannelse:

⁵² Hun kaller dem for *süleymanci*, slik andre forskere også gjør.

Ismail: ”Kvinnelige imamskoler. Det er i Tyskland og i Tyrkia. I Tyrkia så er det helt sikkert, men i Tyskland så veit jeg ikke helt. De får opplæring, eller de går på koranskole der, i et halvår og så får dem autorisasjon. Ikke som imamer, men egentlig som lærere, for å kunne lære opp og gi koranundervisning til jenter da. De blir ansatt på samme måte [som menn]. Egentlig fungerer hun på samme måte, unntatt å lede bønn og sånt.”

Johannes: ”Så hun leder ikke bønn?”

Ismail: ”Nei.”

Johannes: ”Så hun sitter på rekka med de andre?”

Ismail: ”Ja eller så ber man [en og en] når man på en måte har tid.”

Johannes: ”Hjemme eller hvor som helst?”

Ismail: ”Ja hjemme eller når som helst, eller på en måte når tiden er inne da, for å be, så begynner man å be en og en lissom.”

Jeg har vist at det å lede bønn er et grunnleggende og sentralt aspekt ved imamrollen. Hvis det å lede bønn er et minimumskrav for å være imam, er det merkelig at flere forskere påpeker at Koranskolebevegelsens kvinnelige hocaer også er imamer, til tross for at de ikke har lov til å lede bønn. Siden det kun er menn som kan lede bønn i Islamsk kultursentrum, kan jeg, på bakgrunn av redegjørelsen for imamrollen over, slutte at Islamsk kultursentrum i Oslo ikke har kvinnelige imamer, men kvinnelige hocaer. Dette gav meg liten mulighet til å forfølge hypotesen jeg hadde om at menigheten hadde endret seg fra en tradisjonellistisk menighet til en moderne menighet med nye strategier i et nytt land. Riktignok bruker de kvinner i undervisning for kvinner, men som mann er dette en arena jeg er utelukket fra. Som jeg viser i metodedelene, har det ikke vært mulig for meg som mann å utføre feltarbeid blant kvinnene i menigheten. Fordi jeg kun har tilbragt tid i mannslokalet, oppdaget jeg svært sent forskjellen mellom hoca og imam. Siden det kun var menn rundt meg, kunne alle bruke begrepene imam og hoca om hverandre. De mannlige hocaene fungerer jo også som menighetens imamer.

Hocaens rolle ved Islamsk kultursentrum i Oslo

Under feltarbeidet forsøkte jeg å kartlegge hocaenes rolle i moskeen. Jeg observerte deres gjøremål, leste faglitteratur om imamer og samtalte med medlemmer, styret og hocaene i moskeen. Den mannlige hocaen er menighetens leder. Bora betegnes som hovedimam, mens Kamber kalles for hjelpeimam. Likevel har de tilnærmet like arbeidsområder. For det første

bytter de på å lede menigheten i bønn. For det andre bytter de på islamundervisningen av menighetens barn og ungdom. Bora sa til meg at det var han, som imam, som bestemte i menigheten, men i praksis er det i hovedsak den daglige driften og de fleste religiøse spørsmål han har ansvaret for. Praktiske gjøremål er ofte styret involvert i. Større økonomiske spørsmål, som for eksempel kjøp av nytt lokale, behandles av generalforsamlingen der medlemmenes flertall bestemmer (se kap 3).

De mannlige hocaene går alltid i mørk dress, de har bart og er velfriserte. Både i ord og handling forsøker de å være gode eksempler for menigheten, og dette trekkes også ofte frem som en av deres viktigste oppgaver. Hoca-rollen kan ses på som en kulturell idéalmodell som er observerbar for utenforstående. Den er en institusjonalisert modell som langt på vei minner om det Geertz (1973a) kaller ”templates” eller ”structures of meaning”. Hvilken posisjon har så hocaene i menigheten? Er de rådgivere som influerer medlemmenes liv, eller er deres rolle begrenset til å holde menigheten åpen, undervise og lede bønn? Det er helt klart at hocaene har innflytelse på barna i en undervisningssituasjon, men hva med de unge voksne? Jeg har forhørt meg blant en del medlemmer om hva de legger i imamrollen og hva imamen betyr for dem, og om de ønsker å diskutere islam og det å være muslim i Norge med imamene. Ismail sier at hocaen på lansbygda i Tyrkia er et forbilde for landsbyboerne med alle sine gjøremål. Men han sammenligner med imamrollen i menigheten i Oslo, og tror ikke imamen har tilsvarende rolle der. I Islamsk kultursentrum i Oslo ”så trur ikke jeg at det er tilfelle. Hos oss, sånn som her, så er det han som har ansvaret for å lede bønn, det er han som har ansvaret for å gi opplæring til barna”, forteller Ismail. Da jeg spurte om imamen var et spesielt forbilde for Ismail, svarte han:

”Nei. Jeg tror ikke det. En annen ting er når det er yngre mennesker, så er det et medlem som er 40 år, så er det imamen som er 20 år lissom. Det virker ikke på en måte helt – han har kanskje ikke den samme tyngden da, som en imam i en landsby har. Sånn sett så tror jeg egentlig folk ser bestyreren⁵³ [mer] som et forbilde [heller] enn imamen.”

Jeg lurer på om Ismail har tillit til imamen i menigheten, og da svarer han:

⁵³ Bestyreren er den øverste religiøse lederen i Norge (se kap 3).

”Nei, altså jeg har full tillit til han. Det at han er ung synes jeg ikke er grunn til å ikke ha tillit til han. Han gjør på en måte jobben sin. Altså, han skal lede en bønn og han skal... Ved spesielle anledninger og kvelder og sånn, så er det han som skal organisere [...] og jeg har full tillit til det han gjør lissom, fordi han gjør bare en begrenset ting, og det ordner han ganske lett, og det er ikke så vanskelig å ordne heller, fordi man må lissom ikke være 40 år for å lede en bønn på en måte heller da.”

Jeg spør Ismail om han bruker imamen som rådgiver i personlige samtaler, og da svarer han:

”Nei [...] jeg kjenner han fra barndommen og vi pleier å møtes en gang i blant. Jeg har ikke gått sånn konkret for å spørre om ting, men i slike samtaler så har jeg gått inn på ting som på en måte – altså et godt eksempel da er [...] i moskeen, eller i mossalaen [bønnerommet] her nede på Frederikke, så er det veldig mange muslimer som kommer og veldig mange forskjellige muslimer som kommer – også fra forskjellige koranskoler. Eller ikke bare shia, men jeg tenker på Hanafi og Maliki, og slike andre koranskoler [lovskoler]. Og måten man ber på og sånt. Det er lissom ikke helt likt som det jeg ber ikke sant. Og da dro jeg til imamen og spurte: ”er det riktig at jeg på en måte ber bak dem? Eller er det feil på en måte? Hva bør jeg gjøre lissom?” Så forklarte han saken for meg da, hvordan det var. Og [dette er] et bestemt eksempel for meg.”

Videre spør jeg Ismail om hvem som blir imam, om det er spesielt begavede personer, og da svarer han:

”Nei nei, det er ikke noe rundt det, nei, altså jeg kan også lede en bønn nede på mossalaen her, hvis det er mangel på imam. Det er ikke det som er problemet. Damer kan ikke bli imam, det er det, men ellers så...

Johannes: men kan de bli imamer for damer?

Ismail: Nei. Damer – hvis damene ikke har imam så ber dem alene en og en. Hvis de har en imam, altså en mann, for eksempel en gutt, som kan lede bønnen – så kan han lede bønnen, og så ber dem bak han, og da er det et kabinett mellom dem så de ikke ser hverandre. Det er det eneste. Sånn fungerer det for oss da. Så er det slik at det finnes en skole lissom. Man går på den skolen, og så har man tester og prøver, og en eksamen. Hvis man blir uteksaminert så er man gyldig imam i Islamsk kultursenter. Hvis man ikke består, så må man prøve igjen til man blir uteksaminert. Og det er visse personer som har lang erfaring som holder de eksamenene. Så man blir på en måte autorisert imam da for å si det sånn.”

I Tyskland, under en av samtalene med Kamber, fortalte han at en imam kun må lede bønnen. En hoca må derimot også undervise. Han fortalte at lærerne på skolen i Tyrkia også kalles for

hoca. Dessuten la han til at de kaller den statlige islamutdannelsen ved universitetet for imamskoler, men Koranskolens institusjoner i Tyrkia kaller de for studenthus. Det er der man kan utdanne seg til hocaer. ”Vi har hocaer, mens Diyanet har imamer”, konkluderte han. I etterkant har jeg tolket denne uttalelsen som en strategi for å fremheve Koranskolebevegelsens grundige undervisning og samtidig redusere den statlige utdannelsen. Dette henger sammen med Kambers skepsis i forhold til uttalelser fra imamer, ansatt av Diyanet, som har universitetsutdannelse. I følge Kamber tolker de Koranen feil. Enkelte skal ha sagt at man under offerfesten kan slakte en kylling istedenfor sau eller ku. Ismail fortalte meg en gang at Diyanet imamer også hadde fått direktiver fra myndighetene om å si at det var greit å drikke et glass vin på nyttårsaften, så lenge man ikke ble full. ”Og det er jo helt feil”, la han til.

Anskaffelsen av hocaer, et originalt system?

Det andre aspektet som var av sentral betydning for mitt valg av Islamsk kultursentrum i Oslo som feltarena, var Vogts beskrivelse av hvordan Koranskolebevegelsen i Norge skaffer seg imamer:

”De tyrkiske süleymanliene har på sin side utviklet et originalt system i norsk sammenheng: Norsk-Tyrkiske gutter som har utmerket seg i koranskolen og fullført norsk ungdomsskole, videreutdannes ved bevegelsens lærested i Istanbul [...] og kommer deretter tilbake til Norge for å arbeide som imamer” (Vogt 2000:91).

Vogt viser til et *originalt system* de har utviklet, der ungdom som har utmerket seg i koranundervisningen og er ferdig med ungdomsskolen i Norge, blir sendt til organisasjonens lærested i Istanbul. Når islamutdannelsen i Istanbul er avsluttet, kommer de tilbake for å utføre imamtjeneste i Norge (Vogt 2000:91). Jeg oppfattet det *originale systemet* som en bevisst strategi. En strategi menigheten hadde utviklet for å skaffe sine egne norsktalende imamer, som i tillegg hadde kjennskap til norske forhold. Slik Vogt beskriver ordningen, syntes dette som en moderne strategi som Koranskolebevegelsen hadde utviklet for å tilpasse seg de nye utfordringene i Norge. Islamsk kultursentrum i Oslos håndtering av imamansettelser ville jeg sammenligne med måten imamene ansettes på i Den tyrkiske islamske union.

Jeg ønsket å finne fram til effektene av et system der Islamsk kultursentrum bevisst utdanner unge norsktalende imamer, og en ordning som utdannet og distribuerte kvinnelige imamer. Disse to ordningene så ut som eksempler på moderne strategier som bevegelsen hadde utviklet for å håndtere en ny tilværelse som islamsk minoritet i et ikke-muslimsk land. Var dette eksempler på entreprenørskapsstrategier (jf. Barth 1963) for å håndtere nye utfordringer og tilnærme seg den nye konteksten i ”likestillingslandet” Norge? Jeg har nettopp vist at hoca ikke er den samme betegnelsen som imam, og at betegnelsen imam ikke kan brukes om kvinner. Det originale systemet med ansettelse av ”norske imamer”, er heller ikke en like bevisst strategi som det synes i Vogts fremstilling.

Da jeg startet feltarbeidet, tydet mye på at Vogts beskrivelse måtte stemme. Islamsk kultursentrum i Oslo hadde to hocaer som også fungerte som imamer. Bora, som var 25 år, hadde gått til og med sjuende klasse i den norske grunnskolen. Etter sjuende klasse reiste han til Tyrkia, og gikk ferdig den offentlige skolen der, for så å skolere seg i islam. Men Kamber var kun 21 år, født og oppvokst i Tyrkia, der han også har tatt sin islamske utdanning. Da Kamber var ferdigutdannet, flyttet han til Tyskland, der han arbeidet som hoca og imam i ni måneder før han kom til Norge.

Etter en stund med feltarbeid, da jeg var blitt litt bedre kjent i Islamsk kultursentrum, spurte et av medlemmene meg om jeg hadde funnet ut noe. Jeg sa at jeg i alle fall hadde lagt merke til at Islamsk kultursentrum hadde mye yngre imamer enn Den tyrkiske islamske union⁵⁴. ”Ja vi har de yngste i Norge”, sa han mens han la til: ”Bare vent, om noen år så vil du se resultatene av det”. Jeg merket meg dette og tenkte nok en gang at Vogts observasjon måtte stemme. Menighetens ungdom står overfor utfordringer i Norge som en imam fra Tyrkia kanskje vanskelig kan sette seg inn i. Ordningen med unge imamer så ut som en ny strategi som kunne lette arbeidet med ungdommene. Vogt refererer også til et styremedlem, fra Islamsk kultursentrum i Oslo, som trekker frem fordelene med en norsktalende imam. Bare det at imamen snakker godt norsk, er en kjempefordel, tenkte jeg, mens jeg så for meg at jeg hadde funnet et godt eksempel på modernitet og endring. Jeg vil argumentere for at språkkunnskaper i norsk ikke er noe menigheten fokuserer på når de ansetter nye imamer. Imamene snakker

⁵⁴ I Den tyrkiske islamske union hadde de fått en ny imam fra religionsdirektoratet i Ankara ca et halvt år før jeg startet feltarbeidet. Han var i 40-årene og snakket ikke norsk.

konsekvent tyrkisk både med barn og voksne, og prekenene foregår også på tyrkisk. Videre følger argumenter for at utdanning og ansettelse av unge norske imamer ikke nødvendigvis er en bevisst strategi fra menighetens side, men snarere et resultat av flere ulike faktorer. (1) Manglende tilgang på skolerte imamer, (2) Menighetens massive islamopplæring og (3) fokusering på tyrkisk språk og tradisjon som er med på å forme barns tilhørighet. Foreldres ønske om å videreføre sin religion og kultur til de kommende generasjoner hører med i denne sammenhengen. I tillegg så har (4) hvem som besitter de øverste autoritetsposisjonene en sentral rolle for spørsmålene rund opplæring og ansettelse i Koranskolebevegelsen.

Bruken av norsk tale

Tidlig i feltarbeidet hadde jeg avtalt en samtale med imamen Bora, som var født og oppvokst i Norge. Vi hadde ikke snakket så mye sammen før. Av imamene var det Kamber jeg hadde snakket mest med. Han hadde nettopp reist tilbake til Tyskland, og nå skulle jeg altså ha en lenger samtale med Bora, den ”norske imamen”, på tomannshånd. Jeg gledet meg til en samtale på norsk uten kommunikasjonsproblemer.

Bora tok meg med inn på ”gjesterommet” og en annen person serverte te med sukker. Bora sa at han snakket litt dårlig norsk. Jeg sa at det ikke gjorde noe, og at han bare kunne spørre om igjen hvis han ikke forsto spørsmålet, eller bruke god tid hvis han ikke fant ordene. Da vi hadde satt oss til rette, forklarte jeg Bora at jeg av og til tok opp samtaler på bånd så jeg slapp å avbryte samtalen for å notere. Jeg sa at jeg ville endre navnet hans i avhandlingen og at jeg ville slette båndet når jeg var ferdig med det. Deretter spurte jeg om det var greit at jeg tok opp denne samtalen. Han sa ”ja, ja”, og jeg fant frem minidisken og mikrofonen. Bora kikket, tydelig forbauset, på meg og spurte: ”skal du ta opp stemmen min?”. Jeg sa ”åh vil du ikke det. Det var det jeg spurte om i stad, men hvis du ikke vil det så trenger jeg ikke”. Han sa: ”nei, nei, bare skrive er greit.” Jeg la ned opptaksutstyret i sekken og fant frem penn og papir. Jeg unnskyldte meg og sa at jeg trodde han hadde forstått at det var det jeg hadde spurt om, og prøvde så godt jeg kunne å forklare at jeg faktisk hadde spurt om lov, men at det ble en misforståelse.

Under samtalen viste det seg at han snakket mye dårligere norsk enn jeg hadde forventet. Samtalen fløt ikke og han utdypet ikke svarene i noen særlig grad. Han ba meg ofte om å stille spørsmålene om igjen, og da han endelig forstod brukte han lang tid på å formulere et svar på norsk. Etter hvert hentet han en tyrkisk–norsk ordbok, for å slå opp ordene han lette etter.

Når det gjelder norskkunnskapene som ble trukket frem som et positivt element av styremedlemmet Vogt refererer til, så har heller ikke andre deler av mitt feltarbeid vist at dette er viktig for Islamsk kultursentrum i Oslo. Jeg har aldri hørt at Bora har snakket norsk med noen av medlemmene i moskeen. Verken med barn eller voksne. All undervisning i moskeen foregår på arabisk eller tyrkisk. Prekenen og imamens kommunikasjon med barn, ungdom og øvrige medlemmer, foregår også konsekvent på tyrkisk. Norsk brukes kun når barn og ungdom snakker seg imellom, eller når noen prater med meg. Bora tilbringer også mesteparten av livet enten i moskeen eller sammen med familien, så etter studieårene i Tyrkia har videreutviklingen av hans norskkunnskaper vært svært begrenset.

”Norske imamer” som bevisst strategi?

Da jeg noen dager senere snakket med ett av styremedlemmene om ordningen med ”norske imamer”, kunne han fortelle meg at det slett ikke var noen bevisst strategi. Tvert imot; mange synes imamene var for unge. De hadde ikke nok livserfaring til å kunne forstå problemene til de eldre i moskeen. Grunnen til at de brukte norsk ungdom, var at det opplevdes som vanskelig å få tak i skolerte imamer. Det ble utdannet for få både i Tyskland og i Tyrkia, og det var ikke mange som ville til Norge. Oppholdstillatelse var riktig nok også et problem, da de fleste kun fikk opphold for en kortere periode. Jeg fortalte at jeg hadde fått inntrykk av at dette var en ordning de bevisst hadde utviklet, for å skaffe seg imamer som hadde kjennskap til norsk kultur og norsk språk, og som derfor lettere kunne forstå utfordringene ungdommene i menigheten sto ovenfor. Dette var ikke grunnen, forvisset styremedlemmet meg om.

Utfordringer ungdommen møtte i Norge hadde ikke noe med en slik ordning å gjøre, understreket han. Ansettelsene av unge imamer var hovedsakelig et tiltak for å skaffe en mangelvare: ”... siden det ikke er så lett å få tak i imamer, så må vi skaffe oss dem selv”, forsikret han. Helst ville de hatt en imam som både kunne undervise barna, og som hadde nok livserfaring til å forstå de litt eldres hverdagsbekymringer. Bare ved å se på hvem som var

ansatt som imamer der, skjønte jeg at ansettelse av ”norske imamer” i alle fall ikke var et konsekvent system. Den yngste imamen, Kamber, er jo ikke født og oppvokst i Norge. Menigheten ønsket en imam som ikke var gift, fordi de ville ha en som ikke hadde forpliktelser hjemme, slik at vedkommende kunne bruke mesteparten av sin tid på å undervise barna. De ga beskjed til det europeiske senteret i Köln om at de ønsket en ugift imam, og det fikk de.

Foreldres ønske om å videreføre sin religion og tradisjon

Under en samtale med Bora spurte jeg om hvorfor han ble imam. Han svarte at foreldrene hans kom fra Tyrkia, fra en liten landsby, ”... og de kunne ikke så bra religionen våres – islam. De var redde for å miste religionen. Så faren min bestemte at vi [Bora og broren] skulle dra til Tyrkia.” Bora fortalte at faren ikke var redd for at hans egne barn skulle ”miste religionen”. Det var barnebarna de var bekymret for. Jeg spurte om det var faren som bestemte at han skulle dra, men Bora sa at han også ville det selv. Da han var liten, da de andre sa at de skulle bli rørlegger eller snekker, hadde han sagt at han skulle bli imam. ”... ”Jeg skal bli imam⁵⁵”, sa jeg...”. Jeg spurte om det var for å lære om Tyrkia, eller om det var for å lære om islam at han dro. Han svarte at det var både for å lære om kulturen og islam - pluss å bli imam. Han fortalte at broren hans var litt eldre og følte seg for gammel til å begynne på imamutdannelse, så han hadde avbrutt og dratt hjem igjen. Broren til Bora er ikke alene om å avbryte sine islamstudier. Et av de andre medlemmene, som også har gått på et av lærestedene organisasjonen har i Istanbul, arbeider nå med dekkskift og bilvask i Oslo.

Samtalen med Bora fikk meg i enda større grad til å være oppmerksom på ”ordningen” menigheten hadde med å skape sine egne ”norske imamer”. I dette tilfellet var det bekymringen til en far som var redd for at hans etterkommere skulle miste religionen han selv hadde, og et personlig ønske hos en ungdom, som var hovedårsaken til at en ”norsk imam” ble utdannet i Tyrkia. Det virket ikke som om det var et bevisst system fra Islamsk kultursentrums side slik Vogts arbeid antyder.

⁵⁵ Her bruker Bora selv imam, men på tyrkisk ville han ha sagt *hoca*.

Mitt feltarbeid har vist at det ikke nødvendigvis er menigheten, som gruppe, som sender ungdom til Tyrkia. Det er heller ikke noen automatikk i at de som fullfører islamskoleringen i Tyrkia, får arbeide i Norge. Bora måtte arbeide i Danmark før han fikk jobb i Oslo. Og under Ramadan, snakket jeg med en norsk gutt fra Drammen som studerte ved ett av bevegelsens læresteder i Istanbul. Jeg spurte om han skulle arbeide som imam i Drammen når han ble ferdig. Han sa at han håpet at det ble slik, men at det egentlig var senteret i Köln som administrerte hvor han skulle jobbe.

Ansettelsen av unge norskfødte gutter som imamer, kan snarere betraktes som en nødvendighet som følge av mangel på eldre imamer, en en bevisst strategi. I tillegg ser vi at foreldres ønske om å videreføre sin religion og tradisjon også spiller inn i forhold til hvem som velger å ta en islamsk utdanning i Tyrkia. Samtidig kan menighetens tilgang på ”norske imamer” også være en konsekvens av Koranskolebevegelsens kollektive vektlegging på å undervise barn og ungdom. Noen av de som utmerker seg og som ser at de mestrer koranundervisningen, ønsker å dra til Tyrkia for å studere arabisk. Hos enkelte, som Bora, er det nok foreldrene som uttrykker dette ønsket først. Nå viser det seg også at en god del ungdommer drar til slike læresteder i Tyrkia, men slett ikke alle fullfører og blir imamer. Noen føler seg for gamle, andre drar tilbake til Norge temmelig raskt, fordi de ikke finner seg til rette der.

En annen faktor som også kan spille inn i denne sammenhengen, er utskiftning av bevegelsens øverste ledere. Etter koranskoledebatten har vi sett at bevegelsen i Tyskland til en viss grad trakk seg ut av den offentlige debatten. Men med lederkiftet i 1994 argumenterte den nye lederen for at det var viktig å få de unge integrert i, og akseptert av, storsamfunnet og de unge voksne fikk betydningsfulle verv sentralt i Koranskolebevegelsen (se s. 52). Fokuset ble enda en gang skiftet da Süleymans barnebarn fikk ansvaret for Koranskolebevegelsen på verdensbasis i 2000, da de unge ble fjernet fra sine nøkkelpersoner sentralt i bevegelsen (Jonker 2005:174). Selv om sentrale ledere skiftes ut og ny praksis innføres, følger ikke nødvendigvis den enkelte menighet de sentrale direktivene til punkt og prikke. Islamsk kultursentrum i Oslo hadde ansatt en ny hoca innen jeg avsluttet feltarbeidet. Han var vesentlig eldre enn Bora, men overtok Kambers stilling som hjelpeimam.

Gjennom kombinasjonen av flere samtaler med forskjellige personer, deltakelse og observasjon, har jeg fått økt tilgang til kunnskap om komplekse forhold. Det gjelder ikke minst i forhold til temaer som anskaffelsen av imamer og hvorfor enkelte velger å skolere seg innen islam. Summen av tallrike besøk, samtaler og deltakelse i Islamsk kultursentrum i Oslo, samt bruken av ulike sekundærkilder, har vist meg at ansettelsen av ”norske imamer” og imamer generelt, består av sammensatte og komplekse forhold som endres over tid.

Del 3: Det kollektive og det individuelle

Kapittel 6. Ritualer

I kapittel fire og fem har jeg vist at hocaene bruker mesteparten av sin arbeidstid til å lede bønn og fremfor alt undervise barn og unge. Mesteparten av undervisningen dreier seg om ritualer. De unge lærer rensesritualer som skal utføres før bønn, koranvers som skal resiteres under bønn og hvordan selve bønnen skal utføres. En sentral del av undervisningen handler om hvilke regler som gjelder i bønnesituasjonen. De lærer hva som er ønsket og uønsket atferd. I dette inngår en detaljert beskrivelse om hvilke handlinger som kan bryte eller slette en bønn. Barna lærer hvilke bønnener som er obligatoriske og hvilke som er anbefalte, og de blir sterkt oppfordret til å utføre både de obligatoriske og de anbefalte ritualene. Hovedsakelig er dette bønneritualer eller ritualer som forberedelse til bønn, men undervisningen fokuserer også på hvilke ritualer som bør utføres ellers i dagliglivet. I tillegg til historier om profeten Muhammeds liv (se kap 7), dreier undervisningen ved Islamsk kultursentrum seg med andre ord i all hovedsak om ritualutførelse.

Aktive medlemmer i Islamsk kultursentrum fremhever til stadighet at det viktigste for en muslim er å være troende med hjertet. Hocaene fremhever at hvis ikke denne viktige forutsetningen er oppfylt, vil heller ikke bønnen ha noen verdi. Men å ha troen i hjertet er ikke nok i seg selv. For å bruke Shores (1996) begrepsapparat, forutsettes det i læren at den enkelte må internalisere troen. Som muslim har du en rekke plikter som informantene mine mener ikke kan skilles fra hverandre. Likevel graderer de ofte handlinger og tro. De fem bønnene trekkes frem som svært viktige. Ikke bare er de en av Islams fem grunnleggende søyler, men flere informanter påpeker at det er utførelsen av de fem daglige obligatoriske bønnene Allah vil sjekke først på dommedag. Likevel kan ikke tidebønnene ses på isolert. Det er flere forberedelser den troende må utføre før selve bønnen, som resitering av koranvers og andre sentrale bønneformularer. De fastlagte ritualer før, under og etter bønnene er enten obligatoriske eller anbefalte handlinger. De fleste som går regelmessig i Islamsk kultursentrum i Oslo, og de som deltar på fredagsbønnen, utfører også de anbefalte handlingene når de deltar i menighetsbønnen. I Diyanet, har vi sett at det oftere forekommer at deltakerne kun utfører de obligatoriske handlingene forbundet med de rituelle bønnene. Det er alltid en del som er igjen for å utføre de anbefalte handlingene, men svært mange drar etter endt pliktutførelse.

I dette kapittelet vil jeg skissere enkelte av de obligatoriske og de anbefalte handlingene som kan knyttes til utførelsen av de rituelle bønnene. Videre vil jeg ta for meg andre rituelle handlinger som bevegelsens lærde anbefaler sine medlemmer. Enkelte ritualer er særegne for Koranskolebevegelsen, mens andre er tilsvarende andre sunni-muslimske gruppers ritualer. Siste del av kapittelet tar for seg medlemmenses ulike praksis i forhold til de kollektive idémodellene av det rituelle liv. Ulikhetene i praksis, og forskjellene i hvordan folk ”går opp i rollen”, tolker jeg som et tegn på ulik grad av internalisering hos forskjellige personer.

En typisk kveldsbønn under ramadan

Litt før klokken åtte begynte noen få å sette seg i bønneromet for å vente på prekenen. Bora gikk frem og forberedte seg. Da han satte seg i avlukket som blir brukt til prekener, kom det flere til, og nå var en ti-tolv personer spredt rundt på gulvet i tilsynelatende avslappende stillinger. Bora startet med å lese fra Koranen og oversette det han leste til tyrkisk, for så og begynne på prekenen. Prekenen var på tyrkisk og handlet om profeten Muhammed.

Mens Bora preket kom flere og flere til, og snart var det 20-30 personer der. Etter en stund gikk en mann ut i gangen midt i lokalet og kalte til bønn på arabisk. *Allahu akbar, allahu akbar...* Dette skjedde mens Bora fortsatt prekte. Flere kom til fra de andre rommene, både ungdommer, barn og voksne, og snart var moskelokalet og gjesterommet overfylt av mennesker som skulle be. Bora tok på seg kjortel og hatt (*fez*) og bønnen startet. Først var det individuell bønn. De fleste ba tre runder med bøyninger (*rakaher*), mens andre kun satte seg rett i sittestillingen etter fullstendig nedkastelse (*djellse*).

Bønnen foregikk i fire rakaher som man repeterte fem ganger. Det var en kort pause mellom hver runde. Da kikket flere rundt seg og gjerne bakover. De så på hverandre. Under bønnesirkelene satt de fleste, bortsett fra noen barn og ungdom, derimot konsentrerte med blikket festet i bønneretningen (*kible/qibla*). Etter hver fjerde sirkel satt alle i *djellse* og kikket først til høyre og så til venstre. Så resiterte hele menigheten: *Allaahumme salli alää Mohammedin ve alää ääli Mohammedin kemää sallejte alää Ibräähijme ve alää ääli Ibräähijme enneke hamiidum medjijd*. Her resiterer hele menigheten en innlært strofe som heter Salli-Baarik. Det høres nesten ut som de synger. Mannsstemmene er dominerende med

et par innslag av lyse guttestemmer. Strofen kan oversettes til norsk med: ”O min Gud! Vis Muhammed og hans etterfølgere barmhjertighet slik som du har vist profeten Abraham og hans etterfølgere barmhjertighet” (Dedeoglu u.å.).

Under hele bønnen var det to barn som lekte med hver sin lekebil. En mann snakket gjentatte ganger til dem mellom bønnene. Et par tenåringer kom for seint og hoppet rett inn i bønnen etter å ha gjort de forberedende handlingene. Det synlige var å ta seg til øreflippene med tomlene og si *Allaahu Ekber (tekbir)* og håndflaten vendt oppover etterfulgt av å plassere hendene ved solarplexus.

Forsamlingen på 30 personer var mangfoldig: Noen i dressbukser, andre i olabukser. Det var også en med treningsbukse. Noen hadde buksa langt opp på livet, andre bukser var lave i livet. Noen hadde lagt sokkene og mobilen fra seg langs veggen, andre hadde sokkene på. Noen med hull på tåa, andre ikke. Noen sokker var sorte, andre hvite eller grå. Noen hadde bart, andre var glattbarberte, mens andre igjen var ubarberte. Ingen hadde langt skjegg. Noen med t-skjorte, andre med genser, men de fleste hadde en skjorte. De fleste med lange skjorteermer og et par med korte. De med skjorter hadde den nedi buksa, mens av de med genser og t-skjorte var det noen som hadde genseren utenpå. T-skjorta under var stort sett stappet ned i buksa, men det hendte den spratt opp bak. Noen med hodeplagg for bønn, et par med lue og flere uten noe på hodet.

I *djellse* satt noen med føttene over hverandre, andre ikke. Noen igjen satt med høyre fots tær mot *kibleye* – de fleste ikke. Noen sier ”ahmen” under prekenen andre ikke. Noen er sindige i bevegelsene sine, andre er mer brå. Noen deiser ned i fullstendig nedkastelse (*sedjdeh*) tidlig, andre er seinere og mer rolige i bevegelsene. Noen går litt til og fra, andre gjør det ikke.

Under hele bønnen er samtlige vendt i bønneretningen (*kibleye*), men når bønnen er ferdig og imamen leser fra Koranen, vender han seg bort fra bønneretningen og sitter med siden vendt mot menigheten.

Etter bønnen gikk de fleste ut på aktivitetsrommet, men det satte seg 19 personer i en sirkel fremst i moskeen. De pratet litt og begynte å resitere stille fra Koranen. Noen lukket øynene, mens andre hadde øynene åpne. En så spesielt hengiven ut. Han la hodet på skakke og vugget

rolig fra side til side mens han resiterte. Forsamlingen på 19 personer var av ulik alder. Det var stort sett voksne, men det var også et par tenåringer der. Noen var ikke mer en 14-15 år, noen i midten av 20 årene, mens andre var mellom 30 og 60 år gamle. Resitasjonen der alle satt i sirkel varte en tre kvarters tid.

Hatim

Ritualet jeg beskriver over, der en del mennesker sitter i sirkel og resiterer fra Koranen, kalles *hatim*. *Hatim* er ikke et ritual som kun utføres under ramadan. En liten gruppe fra Islamsk kultursentrum samles til *hatim* hver onsdag og torsdag, gjennom hele året. *Hatim* er en form for *zikr/dikr* (ihukommelse av Gud). Etter kveldsbønnen setter de seg i ring og resiterer koranvers mange ganger. På veggen i bønnerommet henger en *hatmi*⁵⁶-tabell med hvilke koranvers hvilke personer skal resitere hver gang, slik at man i løpet av en uke ”kommer gjennom hele Koranen”. Det er i realiteten ikke hele Koranen som resiteres, kunne en fortelle, men kun utvalgte koranvers. Likevel heter det seg at de valgte tekstene favner hele Koranen. Da jeg spurte om hva de gjorde, ble jeg først fortalt at det var noen som ønsket å resitere litt ekstra fra Koranen. Under ramadan, da jeg spurte noen andre, forklarte de at siden det var ramadan, så ønsker noen å komme gjennom hele Koranen. Jeg hadde sett dette ritualet før ramadan, så jeg undret meg over denne forklaringen. Senere forklarte Kamber meg at *hatim* var en spesiell *zikr* for ”å huske Gud på den ordentlige måten”. De første gangene jeg snakket med medlemmer av menigheten om *hatim*-ritualet, forklarte de fleste meg at *zikr* var noe alle muslimer visste om, og at de fleste gjorde *zikr*. Senere fikk jeg mer inngående kjennskap til *hatim*-ritualet, og jeg ble fortalt at det kun var de som passet på å utføre alle sine renselser og plikter i islam, som kunne delta i *hatim*. I en av de siste samtalene jeg hadde med Kamber, fortalte han at kanskje bare en av tusen muslimer visste om *hatim*. ”Hvis du røyker, kan du for eksempel ikke delta i *hatim*”, presiserte han.

Dette ritualet vekket min interesse svært tidlig. I Den tyrkiske islamske union har de ikke et slikt ritual, og jeg hadde heller ikke kjennskap til litteratur der dette ritualet ble beskrevet. Var ritualet helt særegent for Koranskolebevegelsen? Da jeg besøkte noen av bevegelsens sentre i Tyskland, så jeg også at *hatim*-ritualet ble utført der. Ingen jeg snakket med kunne (eller ville)

⁵⁶ *Hatmi* er mest sannsynlig genitivsformen for *hatim*

forklare hvor dette ritualet kom fra, men det ble fremhevet at det var et viktig ritual, som hjalp deg til å være en god muslim med fokus vendt mot Gud. Jeg fant ingen empiriske beskrivelser av *hatim*-ritualet før jeg leste en artikkel om naqshbandi-ordenen i Bosnia. Hamdir Algar (1971) beskriver følgende observasjon fra en naqshbandi tariqat i Bosnia:⁵⁷

“Afther *tarawih*, *salat al-witr* was offered, and part of the congregation then left, the reminder staying to engage in further *dhikr* and other devotional exercises. Abdulhakk Efendi now turned to face the congregation, sitting in the *mihrab* with his back to the *qibla*, and about thirty people formed a circle around him. Under his direction, the form of recitation known as *Khatm-i-Khwajagan* was then performed – the repetition, in silent unison, of a number of *suras* of the Qur’an. The designation *Khatm-I Khwajagan* (“Recitation of the Masters”) is derived from the Central Asian masters of Sufism, known as the Khwajagan, out of which the Naqshbandi order arose” ...
“*Khatm*, in normal usage, denotes a complete recitation of the Qur’an, from beginning to end. Its use to designate a partial recitation implies the belief that those chapters recited constitute the essence of the Qur’an and, in a sense, embrace its whole content” (Algar 1971:184).

Endelig fant jeg en tekst som ikke bare beskrev *hatim*-ritualet, men også dets opprinnelse. Samtidig fikk jeg en bekreftelse på Koranskolebevegelsens tilknytning til naqshbandi-ordenen. Flere forskere har påpekt at bevegelsen springer ut fra naqshbandi-ordenen, men jeg har ikke funnet noen som forklarer direkte hva som knytter bevegelsen til ordenen i dag. Nå har jeg funnet forbindelsen. Naqshbandi-ordenen sprang ut fra Asiatiske sufimestere som utviklet *khatm*-ritualet. Ritualet var en sentral del av brorskapets religionsutførelse. *Khatm* lever videre i Koranskolebevegelsen med den tyrkiske betegnelsen *hatim*, og i Islamsk kultursentrum i Oslo utføres det to ganger i uken gjennom hele året og hver dag under ramadan. *Hatim* utføres for å rense sjelen ved å fylle den med *baraka*-en som er iboende i de koranske passasjene som blir resitert (Algar 1971:185). Etter at jeg fikk egne observasjoner av *hatim*, samt lokalisert opprinnelsen til ritualet, gav Odbjørn Leirviks (2003) ord plutselig mer mening:

”Den islamske mystikken er ikkje berre folkeleg, den er også i ein viss forstand elitær. Frå ein annan synsvinkel kan vi sjå sufismen som den indre sirkelen i den store ringen som det ytre moskefelleskapet representerer. Eit eksempel på dette er den tyrkiske Suleymanci-rørsla som i Europa gjerne går under namnet Islamsk Kultur Sentrum.

⁵⁷ I sitatet under brukes den arabiske transkripsjonen *khatm*, som er det samme som det tyrkiske *hatim*

Rørsla er ikkje folkereligiøs men puritansk og islamistisk. Men også her finst det ein indre sirkel. Rørsla er knytt til Naqshbandi-rørsla, ein av dei største sufi-ordenane globalt sett. I Naqshbandiyya blir det praktisert ei heilt anna form for *dhikr* enn i den pakistanske Chistiyya-rørsla, nemleg ein *dhikr* kjenneteikna av stille kontemplasjon.”

Leirviks bilde som en indre sirkel i den større ringen av moskéfelleskapet er godt. Utøverne sitter i en fysisk sirkel, og det er bare en ”indre” krets av menigheten som deltar. Likevel kan medlemmene langt på vei selv velge å definere seg inn i denne fromme indre sirkelen.

Hatim-ritualet har ikke overlevd helt uendret. I naqshbandi-ordenen var det bestemte kroppsbevegelser knyttet til *hatim*-ritualet. Disse finnes ikke lenger i Koranskolebevegelsens versjon av ritualet. Men formålet med å rense sjelen finner vi tydelig igjen som en dominant motivasjonsfaktor. I en samtale med Kamber forklarte han meg at noe av det vanskeligste med å være muslim i Norge, var forholdet til vestlige kvinner. Samfunnet her oppfordret til omgang mellom kjønnene, og når kvinnene i tillegg ofte var svært lettkledd, var dette vanskelig for en muslim å forholde seg til. I denne sammenheng sa han at fokuset hos en muslim alltid bør være på Gud. Hvis man ber fem ganger om dagen og utfører de personlige ritualene, og *hatim*-ritualet spesielt, vil tankene vendes mot Gud og vekk fra kvinnene, påpekte han. Kamber fremhever med andre ord hvordan *hatim*-ritualet kan hjelpe en muslim til å fjerne fokuset fra de ”verdslige gleder” og mot Gud.

Hvem deltar så i *hatim*-ritualet? Kamber sier at hvem som helst kan delta, men ett krav er at man skal være en pliktoppfyllende muslim som utfører de daglige forpliktelser. Imamene i Islamsk kultursentrum fremhever at dette også innebærer at deltakeren ikke kan røyke eller drikke, noe som vi har sett at bevegelsen anser som forbudt. Han fremhever i denne sammenheng at dette ikke er noe problem, for hvis man først deltar i *hatim*-ritualet vil man heller ikke lenger ha noe behov for å røyke eller drikke, og det vil også hjelpe deg til å overholde de daglige bønnene.

Det er mye som indikerer at det sosiale miljøet og sosial anerkjennelse er en større motivasjonsfaktor for å delta i *hatim*-ritualet enn selve ritualets betydning. Jeg har snakket med et par personer som deltar i *hatim*-ritualet. Begge disse personene utfører ikke alltid de fem daglige bønnene, og en av dem tar seg også ett glass øl av og til. Siden vedkommende vet

at han må be samtlige bøtter og overholde forbudet mot alkohol for å delta i *hatim*, må det være noe annet enn den sjelelige fortjenesten som motiverer til deltakelse. Det å bli oppfattet som en særlig from person gir status i menigheten og hos foreldre, og her ligger antakelig en stor motivasjonsfaktor. Gerdien Jonker (2005) har hatt feltarbeid blant Koranskolens folk i Berlin. Der kaller medlemmene av et Islamsk kultursentrum seg for *üye*⁵⁸. Men ikke alle *üye* er medlemmer av en slik bønnesirkel. De som deltar i en slik kalles *ihwan*⁵⁹. Når de er har sluppet inn i en slik bønnesirkel, avlegger de en ed om å utføre *dhikr* (i dette tilfellet *hatim*) for resten av livet. Ved Islamsk kultursentrum i Oslo ser det ikke ut til å fungere på samme måten. Et par av mine informanter deltar ikke fast i *hatim*, men dukker opp av og til. De hevder også at man ikke trenger å initieres som *ihwan* for å delta. Kriteriene for deltakelse hviler, i følge Kamber, helt og holdent på den enkelte og vedkommendes samvittighet.

Hatim-ritualet er et eksempel der Koranskolebevegelsens praksis tydelig skiller seg fra andre menigheter. I tidebønnene og andre sunni-ritualer likner praksisen mer på andre menigheter, men også her er det enkelte forskjeller.

Tidebønnen

Som Den tyrkiske islamske union er også Islamsk kultursentrum i Oslo en sunni-moské, og i likhet med majoriteten av islamske menigheter i Norge følger de Hanafi-lovskolen. Som alle sunnimuslimer har også de tyrkiske moskeene fem obligatoriske bøtter hver dag. Disse bønnene er:⁶⁰

- 1) Morgenbønnen eller bønnen ved daggry⁶¹
- 2) Den tidlige ettermiddagsbønnen eller midt på dagen bønnen⁶²
- 3) Den sene ettermiddagsbønnen⁶³

⁵⁸ *Üye* er det tyrkiske ordet for medlem

⁵⁹ Jonker (2005:175) oversetter *ihwan* med det engelske *personnel*. Det tyrkiske *ihwan* kommer fra det arabiske *ikwan*, som betyr brødre. På tyrkisk har *ihwan* to betydninger: "Nær venn" eller det brukes om folk som kommer fra samme *tarik* (stiftelse/ ordenshus) eller menighet.

⁶⁰ Transkripsjonen til de ulike bønnene har jeg hentet fra bøkene til lærde innen Koranskolebevegelsen (Arikan 1996; Arikan u.å).

⁶¹ I alle ord som inngår i det religiøse vokabularet har jeg satt det arabiske først og det tyrkiske til slutt. Mine informanter bruker for det meste de tyrkiske ordene. Der jeg kun viser til ett ord, er det den tyrkiske varianten: (ar: *Salah al-Fajr* tyr: /imsak Namaz).

⁶² *Salah al-Zuhr/ögle Namaz*

⁶³ *Salah al-Asr/ikindi Namaz*

- 4) Solnedgangsbønnen eller kveldsbønnen⁶⁴
- 5) Den sene kveldsbønnen eller nattbønnen⁶⁵

Når bønnetiden nærmer seg, stiller det seg en frivillig i gangen mellom bønnerommet og pauserommet og kaller til bønn. Ofte er det en av ungene som er elev i menigheten som får trene seg på dette. Bønneropet synges ut på rytmisk arabisk. Rytmen og tonene i *al-adahn* (bønneropet) gjør det enklere for den som kaller til bønn å huske resitasjonen. Teksten er stadige gjentakelser om at Gud er stor og at Muhammed er hans profet. De fleste vet nok hva bønneropet betyr, men de færreste kan forstå arabisk. De kan resitere uttalen riktig under bønn, men har liten forståelse om hva de faktisk sier. De som ikke allerede sitter klare i bønnerommet under bønneropet, gjør seg klare. Hvis det er preken før bønnestunden, avslutter imamen prekenen, tar på seg kjortel og hatt med bånd (*fez*) og stiller seg foran bønnesisjen. Først ber alle individuelt og da trenger ikke menigheten å følge imamens bevegelser. Under fellesbønnen er det imamen som leder bønnen, og menigheten følger hans bevegelser og resitering. Til slutt er det individuell bønn igjen.

Tidligere i avhandlingen har vi sett at moskeen er mer enn et sted for bønn, men bønn og øvelse i bønn er en sentral del av aktivitetene i moskeen. En av imamens oppgaver er nettopp å holde moskeen åpen og tilgjengelig, slik at en hvilken som helst troende kan komme dit å be når det er tid for bønn. En muslim trenger ikke en moské for å be, men i en moské kan du være sikker på at når det er bønnetid, så står en imam klar til å lede bønnen. Hocaene fremhever at en bønn som bes i felleskap, har mer verdi enn en du ber alene⁶⁶. Derfor oppfordres det til å delta i moskébønnene. Siden Koranskolens folk tilhører sunni-islam, leder en av imamene ved Islamsk kultursentrum i Oslo bønnen fem ganger om dagen alle dager i året⁶⁷.

⁶⁴ *Salah al-Maghrib/Aksam Namaz*

⁶⁵ *Salah al-'Isha/Yatsi Namaz*

⁶⁶ I og med at kvinner stort sett ber alene, kunne bønnens verdi vært interessant å analysere i et kjønnsperspektiv.

⁶⁷ Under ramadan og andre religiøse høytider ber de ofte flere enn fem ganger om dagen og utvider noen av bønnestundene.

Rent og urent

Før en person skal be må vedkommende rense seg. Urenheter⁶⁸ og renhet er knyttet til kroppen. Men er også knyttet til hjertets og sinnets fokusering på bønningen som skal utføres. En av de første gangene jeg selv deltok i en tidebønn, ble jeg sittende å snakke med en ”pensjonert” hoca. Han syntes det var litt komisk at jeg, som ikke var muslim, gadd å be. Han fortalte at det ikke hjelper å delta i bønn hvis ikke Allah har gitt deg troen i hjertet: ”... du kan godt be og gjøre *whudhu* (den rituelle vasken før bønn), men det hjelper ikke hvis ikke Allah har gitt deg troen i ditt hjerte. Du kan ikke velge å bli muslim selv. Du kan likeså godt be uten å gjøre *whudhu*, for det betyr ingen ting hvis du bare ber uten å gjøre *whudhu*.”

Videre fortalte han at hvis man utfører *whudhu*, så er det bedre enn ikke å ha gjort det, men så lenge man ikke sier *shahada* – trosbekjennelsen, så har bønningen ingenting å si for Allah. Og hvis man sier trosbekjennelsen, må man også mene det med hjertet. ”... og hvis du sier trosbekjennelsen og mener det med hjertet, så er det ikke noe du har valgt selv, men da har du fått det fra Gud.”, kunne han fortelle. Og så fortalte han om slektningene til Muhammed som ikke hadde fått i gave av Gud å være muslimer. De kunne be, men da betydde det ingen ting. Mange fremhever at det er en gave fra Gud å være muslim. Når man har fått denne gaven kan man rense seg fra urenheter og stå ren fremfor Gud.

Den rituelle vasken før bønn: *al-whudhu/abdest*

Det å ikke utføre den rituelle vasken før bønn, inngår i kategorien små urenheter⁶⁹. Store urenheter⁷⁰ er blant annet for menn å ha hatt sædavgang og for kvinner menstuasjonsperioden eller perioden etter en fødsel. Før man kan be, må både menn og kvinner ha utført den rituelle vasken⁷¹. *Abdest* (tyrkisk for det arabiske *whudhu* – den lille renselsen før bønn) utføres for å fjerne små urenheter. Ved fjerning av store urenheter må man utføre den store renselsen, å bade⁷². Det er obligatorisk for en muslim å ha utført både den store og den lille renselsen før man kan be. Det er mange bøønner⁷³ man kan be under *abdest*, men det er anbefalt å si

⁶⁸ al-hadath/hadesten tahâret

⁶⁹ *Küçük hades*

⁷⁰ *Büyük hades*

⁷¹ *al-whudhu/abdest*

⁷² *al-Ghusl/Gusül*

⁷³ *Duas/duâ*

”vitnesbyrdet” og trosbekjennelsen⁷⁴ før man vasker hver kroppsdel. Kamber har remset opp for meg alle tingene som kan forstyrre eller ødelegge en rituell bønn. En *abdest* varer helt til den blir brutt. Man trenger ikke å rense seg før hver bønn hvis renselsen ikke er brutt i mellomtiden. Siden en muslim ideelt sett skal be hver dag, vil jeg peke på at religionen til en stor grad sikrer den personlige hygienen til de som lever ut sin religion. Enkelte velger å trekke nettopp hygienen frem i samtaler med meg.

Når hocaene beskriver innholdet i obligatoriske og anbefalte handlinger, leser jeg ut av beskrivelsene at de obligatoriske handlingene, altså de handlingene som beskrives som plikthandlinger, handler om kroppslig hygiene hos utføreren. Det virker som de anbefalte handlingene⁷⁵ i større grad inkluderer den åndelige dimensjonen og spesifisering av ritualutførelsen. De obligatoriske handlinger under *abdest* handler om å vaske ansiktet, armene til og med albuen, toppen av hodet og føttene til og med anklene. De beskriver kun hvilke kroppsdelar som skal vaskes. De anbefalte handlingene tar imidlertid for seg hvilken intensjon den som skal be bør ha, hvilke koranvers som skal resiteres og hvordan og i hvilken rekkefølge vasken skal foretas. Denne forskjellen finner jeg også igjen i religiøs litteratur (Arikan 1996). Det åndelige og intensjonelle aspektet vektlegges tydeligst i de anbefalte handlingene. Samtidig ser vi at autoritetspersoner i menigheten fremhever at de obligatoriske handlinger ikke har noen verdi for Gud, uten at intensjonen er tilstede.

Over refererte jeg til en samtale med en som hadde jobbet som imam. Han vektla intensjonen og troen i hjertet både under bønner og under *abdest* (han brukte det arabiske *wudhu*). Personen som lærte meg å utføre *abdest* var ikke en religiøs autoritetsperson. Han trakk fram helt andre aspekter ved den rituelle vasken, den hygieniske. ”Det er noen områder på kroppen som oftere blir møkkete enn andre”, kunne han fortelle. Han trakk fram at det nok var av praktiske og hygieniske årsaker at man utførte *abdest*. Videre påpekte han at det å be fem ganger om dagen slettes ikke tar lang tid, og at det var god trim. Den forhenværende imamen trakk fram det åndelige aspektet, mens ”lekmannen” valgte å fokusere på det hygieniske og helsemessige ved renselse og bønn. Begge forklaringsmodellene kan analyseres som delnarrativer i en dominerende narrativ (Smith 2003). Det er situasjonen og personen som avgjør

⁷⁴ *al-basmala/besmele* og *al-Shahadah/sehâdet*

⁷⁵ *sünnet*

hvilken fortelling som trekkes frem. Den kulturelle modellen ”å tro med hjertet”, ble mindre fremtredende hos han som lærte meg *abdest*, da var det renselsesritualets praktiske funksjon som ble vektlagt.

Videre spiller venstre og høyre en sentral rolle gjennom hele renselsesritualet. Venstre er urent og mens høyre er rent. Samtidig ser det ut som om kroppens akse også har forskjellige nivåer av rent og urent. Hodet er det reneste, mens føttene er mest urent. Dette kommer sterkt til uttrykk, og da særlig under *abdest*. Toppen av hodet vaskes kun med øyre hånd, mens føttene kun berøres med venstre hånd. Et godt eksempel er under vaskingen av føttene. Når man vasker føttene så starter man med det reneste. Man starter så langt til høyre som man kan komme, nemlig med høyre fots lilletå. Deretter arbeider man seg mot venstre, slik at når man kommer til venstre fot starter man med stortåa. Rent og urent kan ses på som et kontinuum som spenner seg fra høyre til venstre av ulike grader av renhet og urenhet.

Enkelte tar vasken mer alvorlig enn andre. En dag jeg snakket med en i menigheten rett før bønnetiden, sa han at han skulle utføre *abdest*. Han var egentlig usikker på om han trengte å gjøre det, for han hadde gjort *abdest* for ikke så lenge siden, men han hadde fått en liten rift i huden av en spiker da han lente seg mot veggen. Han visste ikke om han blødde, men det var bedre å være på den sikre siden og utføre renselsen om igjen i tilfelle den var brutt.

Bønn og forberedelsene til bønn er en svært sentral del av undervisningen i helgene og hverdagen. Når man lærer å vaske seg, står imamen eller en person som kan handlingene godt ved siden av guttebarna og demonstrerer handling for handling og resitasjon for resitasjon. Guttene blir forklart hvordan de skal fokusere på Gud og bønnen de snart skal utføre.

Totalt er det seks tilstander som må oppfylles før man kan be. I tillegg til personlig renselse må den som skal be sørge for at klærne er rene, og at stedet der bønnen skal utføres er rensset. I moskélokalet tenker ikke den enkelte på å rensse bønnestedet. Bønnerommet er rent, men hvis man for eksempel må be utendørs, kan man skape seg ”hellige rom”. Urenheter knyttet til klær og sted deles opp i alvorlige urenheter og mindre urenheter. Den tredje tilstanden for utførelse av bønn er tildekking av kroppens private områder. Dette inkluderer de områdene,

som når de er utildekte og blir sett av andre, er ulovlig⁷⁶. Mannens private områder er mellom navlen og knærne, mens for kvinner er hele kroppen privat, unntatt hendene opp til håndleddet, føttene opp til anklene og ansiktet. Den fjerde tilstanden for bønn er å være vendt i bønneretningen⁷⁷. Den femte tilstanden for bønn er tiden. Det betyr å utføre hver bønn når bønnetiden inntreffer. Enhver rituell bønn som er utført før tiden er inne, regnes som ikke å være utført. Bønnetider blir bestemt av bønnetabeller som er laget for hver by. Islamsk kultursentrum i Oslo bestiller slike bønnetabeller fra Tyrkia. De er årskalendere med en side for hver dag, når bønnetidene inntreffer i de ulike norske byene og hvilken *hadith* som bør leses denne dagen. Den sjette betingelsen for bønn er intensjonen som innebærer et ønske om å utføre den rituelle bønnen, og å vite hvilken bønn som skal utføres. Intensjonen gjøres stille i hjertet. Som den tidligere imamen nevnte, regnes ikke intensjonen som utført hvis den kun blir gjort med tungen.

Selve bønnen

Å kalle til bønn

Man kan merke på stemningen i moskelokalet når bønnetiden nærmer seg. Enkelte samles i bønnerommet, mens andre skynder seg til vaskerommet for å utføre *abdest*. Da jeg hadde deltatt i menigheten en stund gikk jeg frem til Bora like før prekenen startet og spurte om jeg kunne delta i bønnen, selv om jeg ikke var muslim. Jeg forklarte at jeg ønsket å føle på kroppen hvordan det opplevdes. Han sa at dette var helt i orden og oppfordret meg til å spørre om noen kunne lære meg *abdest*. Jeg gikk til vaskerommet og spurte en mann som skulle til å vaske seg om han kunne vise meg. Det ville han gjerne. Han fortsatte med å si at hvis jeg som en kristen ble muslim, ville jeg komme rett til paradis. Jeg forklarte at jeg ikke var muslim, men at jeg ville føle på kroppen hvordan det var å forberede seg til bønn og å delta i bønn. Etter at jeg hadde utført *abdest* gikk jeg til bønnerommet og satte meg blant de andre. Etter prekenen ba vi en individuell bønn, for så å reise oss og trekke helt fram i bønnelokalet før fellesbønnen startet. Da jeg senere skrev ned hvordan bønnen og vasken foregikk ble jeg overrasket over hvor mange flere detaljer jeg nå kunne nedtegne. Tidligere hadde jeg kun

⁷⁶ *haram*

⁷⁷ *Istiqbal al-Qiblah/ istikbâl-i kible*

samtale og observert, men når jeg nå selv hadde deltatt var det mye lettere å huske hvordan en bønn faktisk forløp.

Bønnens søyler

Bønnen har seks søyler eller hovedbestanddeler:

- 1) Å lovprise Allahs storhet ved bønnestart⁷⁸
- 2) Den stående stillingen under bønnen⁷⁹
- 3) Resitasjon av koranvers⁸⁰
- 4) Den bøyde stillingen under bønnen⁸¹
- 5) Stillingen der man er fullstendig nedkastet⁸²
- 6) Sittestillingen etter den fullstendige nedkastelsen⁸³

Når bønnen er ferdig sitter alle i den siste sittestillingen og ber stille. Hendene er formet som en skål i skulderhøyde mens man ber. Her er det en viss variasjon i de to menighetene jeg har vært i. I Diyanet løfter de hendene i skulderhøyde, men holder dem relativt langt fra hverandre slik at hver hånd er på linje med hver sin skulder. I Islamsk kultursentrum holder de hendene sammen som en skål. Kamber forklarte meg det slik:

”I gamle dager holdt alle tyrkere hendene samlet, men under ekspansjonen av Det osmanske riket møtte man kristne, jøder og andre som ba omtrent på samme måte, altså med hendene samlet. Derfor startet tyrkerne å be med hendene fra hverandre for å markere forskjell fra de andre religionene. Men så kom Süleyman Hilmi Tunahan og studerte skriftene og fant ut at det ikke var slik Muhammed ba. Han mente at vi måtte fornye islam tilbake til slik det egentlig skulle være. Derfor ber vi i Islamsk kultursentrum med hendene samlet, fordi det er slik man skal be. Men hvis jeg sier til en tyrker at det egentlig ikke er riktig å be med hendene fra hverandre fordi Muhammed ba med dem samlet, så vil han si at ’kanskje du har rett, men jeg kan ikke be på en annen måte fordi det var slik jeg lærte det av mine foreldre’.”

⁷⁸ Ar. *Takbir al-iftitah*

⁷⁹ Ar. *Al-Qiyam*

⁸⁰ Ar. *Al-Qira'ah*

⁸¹ Ar. *Al-Rukuh*

⁸² Ar. *Al-Sajdah*

⁸³ Ar. *Qa'dah al-Akhirah*

Beretningen Kamber her forteller er en tydelig grensemarkering overfor andre tyrkere og er på mange måter en fortsettelse av tidligere konstanteringer fra medlemmene. ”Vi er kanskje litt nøyere på ting her”, er ikke uvanlig å høre i grensemarkeringen. Det å vise til at Süleymans studier av skriftene har vist en opprinnelig og riktig måte for håndstilling under bønn, inngår i denne nøyaktigheten.

Fredagsbønnen (Salah al-Jum’ah/cumma namazi)

I tillegg til de fem obligatoriske bønnene hver dag har man den ukentlige fredagsbønnen. Fredagsbønnen er obligatorisk og må utføres av en menighet. Det vil si at det ikke er ”tillatt” å be fredagsbønnen alene. Tidspunktet fredagsbønnen holdes på er den tiden *Salah al-Zuhr/Zohr Namaz* ville falt på den dagen. Det er syv tilstander som må oppfylles for å kunne delta på fredagsbønnen. Oppfyller du samtlige av de syv tilstandene er du pålagt å delta. De er som følger: Man må være mann (kvinner ber ikke fredagsbønnen), man må være fri (slaver og fanger har ikke tilgang til fredagsbønnen), man må ikke være under reise, man må være frisk (ikke for syk til å gå i moskeen), man må ha friske øyne (man kan ikke være blind), man må ha friske ben (ikke være krøpling) og man må gå hvis man ikke har en gyldig unnskyldning som forhindrer en fra å delta (frykt for en fiende, pøsregn, gjørme og lignende forhold som kan hindre en i å delta). I tillegg er det en del forskrifter som må være oppfylt for at en fredagsbønn skal kunne utføres korrekt. Hvis fredagsbønnen holdes i en by eller en landsby, må den holdes av en leder eller en assistent. Vedkommende må holde en passende preken (*khutbah/hutbe*) til menigheten. En fredagsbønn må holdes på en offentlig tilgjengelig plass, og man må være minst tre personer inkludert imamen tilstede (se også Arikan 1996).

De fleste informantene jeg har snakket med ber ikke nødvendigvis hver dag, men de prøver å få med seg fredagsbønnen. En faktor som kan være med å motivere til en slik deltakelse er nettopp kravet om at man skal be flere sammen. Siden fredagsbønnen er en fellesbønn, er det også enklere å utføre sosial kontroll over hvem som deltar og ikke deltar, noe som antakeligvis er med på å motivere til deltakelse.

De årlige festene

Som andre islamske menigheter feirer også Islamsk kultursentrum i Oslo de to årlige festene *id* (*ramazan bayrami/ id al-fitr*), som markerer ramadans slutt, og offerfesten (*kurban bayrami/ id al- adha*). I tillegg feirer de, det de selv betegner, *kandil* (lysfestene). De fem lysfestene er natten for Muhammeds fødselsdag (*mevlid gecesi*), natten da det heter at Muhammed ble unnfanget (natten til den første fredagen i måneden *regâib gecesi/ al-rajab*), himmelfartsnatten (*mi'rac gecesi*), aquittalnatten (*berât geseci*) og Skjebnenatten (*kadir gecesi*). Under samtlige av disse festene holder menigheten ekstraordinære bønnestunder. Ofte med spesielt lange bønner med veldig mange repeteringer av enkelte koranvers. Dette henger sammen med ideen om at på enkelte dager så har bønnene svært mye verdi. Flere trekker frem at bønner utført på slike dager behager Gud i større grad enn ellers. Under aquittalnatten lærer medlemmene i Islamsk kultursentrum at den som utfører en bønn med hundre rakaher akkurat denne natten, vil dø martyrdøden hvis han dør det samme året. En av styremedlemmene fortalte meg at de ikke var helt sikre på akkurat hvilken dag dette egentlig var, men den var i løpet av ramadan en gang. Av den grunn er det enkelte som utfører hundre runder med bøyninger flere dager denne måneden. Bønnenes økte verdi er nok ikke eneste motivasjonsfaktor til økt engasjement under høytidene, men på samtlige festdager er moskeen fylt til randen. Under offerfesten og *id*, leide til og med menigheten en tom leilighet rett over menighetslokalet. Og gjennom hele ramadan benyttet menigheten også et ekstra lokale på Furuset som bønnelokale. Det var kjelleren til en av medlemmene som ble stilt til disposisjon. Han som eide huset forklarte at det var god plass der, og at han synes det var greit å slippe å dra inn til byen hver dag. Veldig mange i menigheten bor på Furuset, så dette var en hensiktsmessig ordning for flere enn huseieren. Hocaene byttet på å reise til Furuset for å preke og lede forsamlingen der i bønn.

Kalenderen

Alle de islamske kultursentrene har egne kalendere med bønnetider for de ulike byene. Hovedsenteret i Tyskland har sin og i Skandinavia har de sin egen med oversikt over de største skandinaviske byene. Kalenderen har oversikt over hver dag i 2004, med bønnetider

for hver storby i Skandinavia. I tillegg står det bak på hvert ark en *hadith*-tekst⁸⁴ og koranvers. Siden Allahs navn ofte er nevnt på kalenderen og en del av skriften er på arabisk, må kalenderen behandles med den ytterste respekt. Kalenderen henger i en boks med to rom på veggen. I det ene rommet står kalenderen med dagens dato fremme. I det andre rommet legger man de utgåtte arkene. Arkene må ikke falle på gulvet og de kastes heller ikke. Når året er omme brennes hele kalenderen i en spesiell kjele. Deretter begraver man asken på et sted der det ikke er noen fare for at mennesker eller dyr kommer til å trække, for eksempel helt inntil et hushjørne.

Respekten for Allahs navn og den arabiske skriften er noe de fleste tyrkiske muslimer jeg har snakket med er oppmerksomme på. Siden de fleste ikke forstår arabisk, er det ikke bare arabisk skrift fra Koranen og arabisk skrift som inneholder Allahs navn som blir behandlet med respekt. Kamber fortalte meg at han flere ganger har sett folk i menigheten som har plukket opp papir med arabisk skrift fra bakken. Vedkommende retter det ut og legger det et sted høyt opp fra bakken. ”Selv om det kun er et sjokoladepapir der det står ”inneholder sukker, kakao og glukose”, er ikke dette enkelt å vite når man ikke forstår skriften”, påpekte han. Siden arabisk er Koranens språk, oppleves all skrift på arabisk hellig og behandles ofte med den ytterste respekt uansett hva skriften faktisk sier, fortsatte han. I denne forbindelse fortalte Kamber meg en historie, som han ofte brukte som eksempel overfor menigheten. Den handlet om en fyllik som ikke hadde orden på livet. En dag kom han full inn i en butikk. Der så han et vers fra Koranen som lå krøllet sammen på gulvet. Selv om han var full, så hadde han plukket det opp og tatt det med hjem. Han tørket papiret, rettet det ut og hang det opp på veggen. Gud satt veldig stor pris på denne handlingen og talte til mannen. Han sluttet å drikke, og ble en av Tyrkias fremste islamske lærde. ”Nå forstår du kanskje hvorfor mange er så påpasselige med å behandle den arabiske skriften med respekt”, konkluderte Kamber.

Takva

Alle plikter avhenger av *takva*, forteller Kamber. Takva er noe alle muslimer har. Hvis du mister din takva slipper du også dine plikter i islam fordi du da ikke lenger kan regnes som muslim, fortsetter han. Gjør du få av dine islamske plikter, som for eksempel kun å gå til

⁸⁴ Hadith er skrifter som beskriver profetens liv, lære og tradisjon, og er basert på muntlige overleveringer.

fredagsbønnen, mens du dropper de andre bønnene, vil du få lite takva. Man kan ikke øke sin takva gjennom tale, kun gjennom handlinger. Hvis man ikke plager mennesker eller dyr, men lever i samsvar med Gud og utfører sine islamske plikter øker man samtidig sin takva. Når man lever i samsvar med Gud blir man *muttagiy*, og hvis man fortsetter å øke sin takva til siste minutt man lever kan man regne med å komme til paradiset.

Alle de ritualene som er beskrevet over utføres ideelt sett for å glede Gud. Samtidig lærer medlemmene at man øker sin takva gjennom å utføre både obligatoriske plikter og anbefalte handlinger. Jo mer man gjør av anbefalte og pålagte handlinger, dess større blir din takva. Jo større din takva er, dess mer belønning vil du få av Gud i livet etter dommedag, heter det seg. Takva er ikke et begrep mine informanter bruker i dagligtalen. Det kan muligens betegnes som et elite-begrep som brukes av hocaene når de skal fortelle menigheten om hvorfor det lønner seg å utføre islams plikter og anbefalinger. Jeg har kun hørt begrepet en gang fra en som ikke er hoca, men det var i en sammenheng der vedkommende skulle forklare meg om islam. Jeg opplevde situasjonen som en slags gjenfortelling av hocaenes undervisning. Begrepet brukes heller ikke til å gradere muslimer i dagligtalen. De jeg har snakket med bruker heller graderingen god og dårlig muslim for å kategorisere seg selv eller andre. Samtidig presiserer de fleste at de ikke burde kategorisere på denne måten, siden kun Gud kjenner hvert enkelt menneske.

Ritualenes horisontale og vertikale dimensjon

Med et antropologisk blikk på bønneritualene og forberedelsesritualene, kan vi si at de har en horisontal og en vertikal dimensjon. Den horisontale dimensjonen refererer til sosial orden og forholdet mellom medlemmene i samfunnet. Den vertikale dimensjonen refererer til Gud og universets sammensetning (jf. Tambiah 1985). I islam finnes det en rekke tabuer forbundet med bønn. De fleste handler om atferd som forstyrrer eller bryter en bønn. Denne atferden er som regel lyder som kan forstyrre andre enn deg selv, eller bevegelser som forstyrrer deg og din bønneutførelse. Tabuene er blant annet latter og andre uønskede kroppsllyder. Det er sannsynlig å anta at forbudene mot slik forstyrrelse i bønn kommer av at det forstyrrer både den vertikale og horisontale dimensjonen i ritualen. Det ligger sentralt i bønneritualene at den

enkelte skal fokusere på Gud under hele utførelsen. Latter og annen atferd kan bryte dette båndet mellom den høyere makt og tilbederen.

Ritualene gjenspeiler den sosiale ordningen med kjønnssegregering. Islamsk kultursentrum i Oslo praktiserer en svært tydelig kjønnssegregering i hverdagen. Denne blir understreket i bønneritualet. Bønneritualet refereres ofte til av medlemmene for å forklare hvorfor det er viktig å holde kjønnene atskilt. Et av medlemmene forklarer kjønnssegregeringen på denne måten: ” – når man ber skal man konsentrere seg om kontakt med Gud, og man skal holde alt annet unna. Når motsatte kjønn er der så blir det ofte andre tanker i bildet.” Segregering i bønnesituasjonen kan ses i sammenheng med andre regler for bønn som skal forhindre forstyrrende elementer.

Samspeillet mellom den åndelige og fysiske verden fremstår som sentralt i ritualene. Begge aspektene trekkes også frem av flere medlemmer når de skal fortelle om bønnen. Åndelig renselse, intensjon, tilbedelse, underkastelse, beskyttelse fra ondskap er eksempler på den åndelige dimensjonen, mens fysisk trim, kroppslig hygiene, vitenskapelig forklaring og sosialt samhold er eksempler på den fysiske medmenneskelige dimensjonen. I beskrivelsene av bønneritualene refererer de jeg snakker med til både medmennesker og den åndelige dimensjonen. Hver bøyning inneholder både kommunikasjon og referanser til Gud, menigheten og englene. Samtidig inneholder det felles resitasjon (samfunnets felles forhold til Gud) og individuell stille resitasjon (individets forhold til Gud). Hvilke momenter og årsaksforklaringer som trekkes frem og brukes i beskrivelsen av bønn er tydelig situert og kontekststøttet. Til meg trekkes ofte fysiske, helsemessige og vitenskapelige forklaringer frem, men når medlemmer sitter og prater med hverandre blir oftere den intensjonelle og åndelige dimensjonen trukket fram, og da særlig hvis en av hocaene er tilstede. Stanley J. Tambiah (1985:128) definerer et ritual som:

”Ritual is a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted of patterned and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, whose content and arrangement are characterized in varying degree by formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition).”

Definisjonen påpeker at ritualer er kulturelt konstruerte symbolske kommunikasjonssystemer, eller som Tambiah (1985:129) trekker frem, at ritualenes innhold er fundert i bestemte kosmologiske og ideologiske konstruksjoner. Videre viser han at alle samfunn har kosmologier der de på mange ulike klassifikatoriske måter relaterer mennesker til mennesker, mennesker til dyr og naturen, samt mennesker til Gud, demoner og andre ikke-menneskelige aktører. Hvis kosmologiske konstruksjoner handler om tro og regnes som uforanderlig, vil nødvendigvis ritene som assosieres med dem være i mer eller mindre fast form, overleveres relativt uforandret og de vil repeteres i ordinære sammenhenger, så vel som i krisesituasjoner (Tambiah 1985:131). Eksempler på slike ritualer blant Koranskolens folk er tidebønnen, fredagsbønnen, begravelseritualer og håndhilsningsritualet.

Men Tambiah (1985:125) påpeker også at uansett hvor rigid og standardisert et ritual er, så vil det alltid være en viss variasjon i framføringen. En framførelse vil aldri være nøyaktig lik en annen. Derfor vil ritualer alltid være åpne for kontekstuell mening, og variable komponenter gjør ritualers grunnleggende kjerne fleksibel. Dette kjenner jeg også igjen fra mitt feltarbeid. Rytmen, flyten og tonehøyden varierer fra person til person som kaller til, og leder bønnene i Islamsk kultursentrum i Oslo. Variasjonen spiller inn på utøvernes konsentrasjon og opplevelse av de ulike bønnene. Bønneleders tonehøyde og flyt i resitasjonen varierer fra bønn til bønn. Enkelte ganger kan noen ha glemt å skru av mobilen, flere kan komme for sent eller fasttelefonen kan ringe midt i en bønn. Dette er variabler som gjør hver enkelt bønn ulik en annen. Samtidig er det en viss forskjell på de ulike variablene. Bønneleders tonehøyde og resitasjonsflyt skal i prinsippet ikke ha noen formell effekt på de rituelle handlingene. Likevel kan det være en kilde til irritasjon hos den enkelte utøver hvis resitasjonen ikke flyter eller den høres umusikalsk ut. En slik irritasjon vil, ifølge læren, kunne ha en direkte innvirkning på den enkeltes utbytte av bønnen. Men her har den enkelte et personlig ansvar for ikke å la seg distrahere av ting som formelt sett ikke har noen innvirkning på verdien av bønnen (saken ville sett annerledes ut hvis imamen resiterte feil). Telefoner og mobiltelefoner er et annet eksempel som antakeligvis, teologisk sett, kan ha en mer direkte formell innvirkning på bønnen. Slike elementer er uønskede og kan sammenlignes med latter og andre forstyrrelser. Slike forstyrrelser vil, ifølge informanter og skriftlige kilder (Arikan 1996) forstyrre, eller til å med slette en rituell bønn. Samtidig er ikke, naturlig nok, telefoner spesielt nevnt i skriftene som en ting som ødelegger en bønn, og menigheten har heller ingen formell sanksjon eller

reaksjon hvis en mobil begynner å ringe under en fellesbønn. I praksis har jeg ikke sett at en ringende mobiltelefon har avbrutt en bønn. Imamen resiterer videre, og bønnen fortsetter som ingenting har hendt. Under feltarbeidet opplevde jeg at telefonen ringte noen ganger under bønn. To av gangene kom noen bort til meg og sa de hadde blitt distraheret av telefonen. Den første gangen var det fasttelefonen som ringte midt under en fredagsbønn. Ismail sa til meg etterpå at når telefonen ringer sånn, så lurte han på om han skulle ta den eller ikke. Han presiserte at man egentlig ikke skulle tenke slik, fordi det ville forstyrre bønnen. Likevel var det var vanskelig å la være, forklarte han. Den andre gangen var under den utvidede nattbønnen under ramadan. Da var det en som hadde mobiltelefon i lomma. Den ringte og ringte, men eieren ville ikke bryte bønnen med å skru den av. Han ventet til serien med bøyninger var ferdig og skrudde den av når det var en kort pause mellom bønnene. Etterpå kom en person bort til meg og sa at han ble skikkelig forbanna når folk ikke kunne skru av mobilen. Det ødela både for eieren av mobiltelefonen og alle oss andre påpekte han.

I begge tilfellene påpeker de som omtaler episodene at dette er forstyrrelser som kan skade eller bryte bønnen for alle som blir forstyrret. Likevel reagerte ingen på hendelsen. Imamen avbryter ikke bønnen for å begynne på nytt, men fortsetter som om ingenting har hendt. Det finnes antakelig ikke kun en forklaring på disse hendelsene. Er det fordi telefonen er en så moderne oppfinnelse, at siden de religiøse forskrifter ikke nevner telefon spesielt, så reagerer ingen på telefonforstyrrelser, selv om effekten av forstyrrelsene er temmelig lik som ved latter? Eller anses fellesbønnens visuelle karakter og gjennomførelse i praksis som viktigere enn det indre fokus og konsentrasjon, som ingen likevel kan føre kontroll med? I følge læren må begge deler utføres korrekt og oppriktig. Fraværet av en reaksjon henger sannsynligvis sammen med at man ikke lett kan måle hvilke individer som faktisk blir forstyrret av mobiltelefonen på en slik måte at bønnen blir brutt. Av den grunn er det ingen som reagerer der og da, og bønnen fortsetter som om ingenting har hendt. Telefoneksempelen indikerer at deltakerne har divergerende verdier og uttrykker en ambivalens. Ismail lurte på om han skal ta telefonen eller ikke. Den har allerede forstyrret bønnen hans, men hvis han gjør det, vil han samtidig vise overfor resten av menigheten at han har blitt forstyrret og han velger isteden å la være.

Konkurrerende modeller

”Knowing the dominant ideologies, discourses, and symbols of a society is only the beginning – there remains the hard work of understanding why some of those ideologies, discourses, and symbols become compelling to social actors, while others are only the hollow shell of a morality that may be repeated in official pronouncements but is ignored in private lives.” (Strauss 1992:1-2).

Når menigheten så tydelig kommuniserer når man skal be og hvordan dette skal gjøres, samt at bønner har mer verdi jo flere som deltar i den, hvorfor er det da så få av menighetens medlemmer som deltar i de daglige tidebønnene i moskeen? Hvordan kan jeg forklare at Islamsk kultursentrum i Oslo er overfylt under ramadan og kveldene man feirer de fem lysfestene, mens det ellers kun er rundt 20 personer (inkludert barn) som deltar i bønnelivet i hverdagen?⁸⁵.

I alle de religiøse ritualene jeg har redegjort for varierer praksisen blant medlemmene. Hocaene utfører dem alle sammen hver dag. De sier de gjør det, og alle de dagene jeg har observert dem, er de alltid på plass til tidebønner. De utfører både *farz-* og *sünnet-* handlingene og de gjør også de personlige ritualene. De konvensjonelle bønnemodellene er sannsynligvis i stor grad internalisert hos dem. Hos flere av mine informanter er de daglige ritualene i mindre grad internalisert. I hvert fall kan det synes slik når jeg samtaler med dem og observerer atferd. De fleste av de unge voksne informantene, ber ikke fem ganger om dagen. Samtidig fremhever de tidebønnene som en sentral del ved det å være muslim og de anser seg selv som praktiserende muslimer. Da jeg spurte Ziyâd om hans forhold til islam trakk han først frem bønner og sa:

”Jeg prøver å be ehh på fredagbønnene. Hvis jeg føler at jeg – eller hvis jeg føler noe skikkelig da ber jeg [...] På fredag prøver jeg å be og jeg ønsker å føle hvis det er noe og vi har fem bønner ikke sant og hvis jeg føler at det hjelper og be, da ber jeg for eksempel en eller to av bønnene. Men det skjer veldig sjelden.”

Johannes: ”Så du ber ikke alltid fem bønner om dagen?”

Ziyâd: ”nei.”

⁸⁵ Under de sene kveldsbønnene er det noen flere voksne til stede. Onsdager og torsdager skiller seg ut ved økt aktivitet på kveldstid (hatim-ritualet utføres de to dagene).

Johannes: ”så du synes det er vanskelig å få tid til bønnene på grunn av jobb og skole?”

Ziyâd: ”Det synes jeg ikke, men det er – la meg se ’lazyness’, lat.”

Budskapet til Ziyâd er ikke unikt. De fleste av informantene mine trekker nettopp fram sitt forhold til bønnetidene, når vi snakker mer generelt om islam. De fleste sier også som Ziyâd at de ikke ber fem ganger om dagen og at dette snarere skyldes latskap enn dårlig tid. Det hender enkelte ber på jobben, eller på studiestedet, men mange kutter ut flere av de daglige bønnene, når de ikke er i menighetslokalet.

Vi er alle utsatt for konkurrerende interesser. Hos de som ikke ber fem ganger om dagen, er det andre interesser som prioriteres. Det kan være jobb, skole, fritidsaktiviteter eller familie. Likevel sier mange at de ønsker å be fem ganger om dagen, og at det burde være mulig å få tid til det. Men det blir en feilslutning å hevde at bønneritualene ikke er internalisert i det hele tatt, eller at det å be fem ganger om dagen ikke er internalisert hos dem som ikke utfører dem. Under ramadan sier nemlig samtlige jeg har snakket med, at de utfører den rituelle plikten til punkt og prikke. Jeg har selv erfart at informantene mine deltar oftere i bønn denne måneden, og de samme informantene har også fortalt at de slurver med bønnene ellers om året. En viss grad av internalisering må derfor være til stede. Det finnes i hvert fall to forklaringer på hvorfor personer som tar lett på dagliglivets plikter, utfører dem under ramadan. Den ene utelukker ikke den andre, da det er sannsynlig at begge to motiverer i stor grad. Den ene faktoren jeg mener er sentral har sammenheng med at imamene ofte forteller hvor mye mer en bønn under ramadan er verdt. De presiserer gang på gang at Gud setter ekstra stor pris på bønner som avholdes i denne måneden. I tillegg er det, som nevnt, en spesiell natt (*aquittalnatten*) der det sies at resiteringen vil ha ekstra stor verdi. En bønn ytret denne dagen kan alene være mer verdt enn samtlige bønner gjennom hele året. Her ligger det en stor potensiell motivasjonsfaktor til å kunne ta igjen det tapte. Det at de fleste møter opp og ber under disse dagene indikerer at ritualenes effekt til en viss grad er internalisert likevel. Den andre faktoren er det sosiale presset. Det er forventet fra familien at du deltar i fellesskapet under ramadan. Menighetens medlemmer drar ofte på besøk til hverandre og til familiemedlemmer så ofte som mulig denne måneden. Og under *ramazan bayrami* forsøker man å hilse på så mange som mulig, da dette er anbefalt akkurat denne dagen.

Ramadanfesten er et godt eksempel der båndene mellom medlemmene kommer til uttrykk. Da jeg kom til menigheten under *ramazan bayrami*, var allerede menighetslokalet begynt å fylle seg opp. Rett innenfor døra, stod tre personer. Den første hadde et fat med drops som alle forsynte seg av. Den neste personen hadde et fat som var fullt av pengesedler. Alle som kom, gav sitt bidrag. Den tredje personen hadde en flaske med parfymert olje, som ble helt i hendene på de som kom. Alle gned hendene med denne oljen for så å gni den ut i ansiktet. Deretter stilte man seg i kø. Alle var pent kledd og de fleste hadde dress og slips. Køen gikk langsomt innover i bønnerommet til man kom fram til bønnenisjen (*mihrap*). Der stod *hoca-Bora* (Kamber var i Tyskland). Vedkommende som stod først i køen håndhilste på Bora og sa *bayramin mubarek olsun* (gratulerer med ramadan). Etter håndhilsningen stilte han seg ved siden av Bora. Neste mann i køen hilste først på Bora, for så å hilse på han som nå stod ved siden av. Da dette var gjort stilte han seg langs veggen ved siden av personen han sist hilste på, og slik fortsatte det. Rekken med menn, ungdommer og barn langs veggen ble lenger og lenger. For hver person man hilste på gjentok man ytringen *bayramin mubarek olsun*. Da det var min tur til å hilse på Bora, var rekken av personer allerede forsvunnet ut fra bønnerommet og inn på pauserommet. Jeg hilste på hver og en som stod langs veggen. Ut i pauserommet, langs veggen rundt hele rommet til jeg kom ut i biblioteket, runden fortsatte rundt hele biblioteket og tilbake ut døra til pauserommet igjen. Deretter gikk ferden, langs veggen, tilbake til bønnerommet og ut i gjesterommet. Da jeg kom halveis rundt gjesterommet, hadde jeg kommet til enden og kunne stille meg langs veggen slik som de jeg nettopp hadde hilst på. Nye folk kom til ved siden av meg, og slik fortsatte det til alle hadde hilst på alle. Etterpå var det ramadanbønnen. Siden denne bønnen er litt annerledes enn de fem tidebønnene, var det et av medlemmene som tok mikrofonen og forklarte menigheten hva som var annerledes. Steg for steg av ramadanbønnen ble forklart, mot slutten av forklaringen var det en som stilte seg i gangen og kalte til bønn. Etter bønnen ble det rullet ut hvitt papir i en hesteskoform på gulvet i bønnerommet, gjesterommet og på oppholdsrommet. Fat med gjærbagst og termoskanner med te ble satt ut med jevne mellomrom på "duken". "Festbordet" var dekket. Alle fant seg en plass på gulvet langs "bordet" og måltidet begynte.

Det å pleie vennskapsbånd og familiebånd er svært sentralt under ramadanfesten. I tillegg synliggjøres båndene mellom medlemmene (*üye*), gjennom det formaliserte håndhilsningsritualet jeg nettopp har beskrevet. Alle hilser på alle og det er ikke lett å snike

seg unna. Noen som kom litt for sent, ble spurt etter og ringt etter før de kom. Det blir lagt merke til hvis noen er borte. Her ligger det en stor grad av sosial kontroll som også er med på å motivere til deltakelse. Internaliseringen av ramadanskjemaet kan kanskje skape frykt, eller et ønske om ikke å skuffe familie og venner. Frykten for sanksjoner, eller ønsket om ikke å stille familien i dårlig lys, kan i enkelte tilfeller motivere i større grad enn selve utførelsen og den personlige verdien av ramadanbønnen. Samspeilet av flere ulike faktorer er nok med på å motivere til handling. Unni Wikan (1990:14), viser med empiriske eksempler fra Bali, at vi har ”multiple, compelling concerns”. Mange av våre ulike og samtidige interesser og ansvarsforhold, influerer vårt liv til daglig. Under ramadanfesten er tilegges enkelte ”concerns”, som felleskap og familie, større vekt enn i dagliglivet.

Geertz går i mot Ward Goodenoughs oppfatning om at kultur er lokalisert i hodet (*mind*) og hjertet på folk, og påpeker at siden mening (*meaning*) er offentlig, så er også kultur offentlig og lokalisert utenfor hodet (Geertz 1973a:10-12). Mye tyder på at Geertz har rett i det, men jeg er enig med Shore når han påpeker at det er like sant at disse kulturelt arrangerte landskapene også finnes som dimensjoner i sinnet (Shore 1996:8). Når Geertz vektlegger at kultur er mening, er det umulig å tenke seg at sinnet ikke er viktig for å forstå kultur. Beskrivelser av samhandling og atferd er viktig for å forstå samfunn, men legger man til lange personlige samtaler, får forskeren samtidig en forståelse av at det finnes ulike motivasjoner og interesser hos den enkelte aktør, samtidig som eksemplene også viser hvordan ideer og verdensforståelser er internalisert i ulik grad hos ulike aktører.

Både sosial kontroll og personlig tro på Guds belønning motiverer til rituell utførelse og deltakelse. D’Andrade (1992:28) viser til at kognitiv antropologi og psykologi indikerer at teknikkene man bruker for å identifisere kognitive skjemaer, også kan brukes til å identifisere motiverende mål (se s. 13). Den grunnleggende ideen er at noen kognitive skjemaer fungerer som mål, og av den grunn har motiverende kraft. Han benytter seg av Strauss’ eksempel fra arbeiderklassen fra Rhode Island. De har lært ”the American ’ethic of success’ skjemaet, men at det ikke fungerer som et sterkt mål, og kun svakt er knyttet til delmål og handling. Men et annet skjema som Strauss kaller ”the breadwinner” skjemaet, fungerer som et sterkt mål som er rikt på delmål og har klar sammenheng til individuelle handlinger, påpeker D’Andrade (1992:32). Tilsvarende er tidebønnene et skjema som alle ved Islamsk kultursentrum i Oslo

kjenner til og har lært. Reglene for bønn blir grundig innlært på koranskolen i helgene og i undervisningen i hverdagen. Selv om alle i menigheten vet om fordelene ved å be fem ganger om dagen (belønning i etterlivet), fungerer ikke dette som et sterkt mål for de fleste i hverdagen. Belønningen er ikke selvopplevd og kan derfor virke fjern fra dagliglivets realiteter. Hocaene ber samtlige bønnen, men disse autoritetspersonene er også de eneste jeg har snakket, observert og sahandlet med, som faktisk synes å gjøre det som er påkrevd ifølge læren. Her er det stor grad av variasjon. Imamene utfører tilsynelatende samtlige bønnen, andre slurver med de daglige bønnene men er påpasselige med fredagsbønnen, mens andre igjen heller ikke ber alle fredagsbønnene. Unntaket er ramadan. Da deltar de fleste, og alle jeg har snakket med utfører tidebønnene denne måneden. Under den sene kveldsbønnen var menighetslokalet fylt til randen hver dag i ramadan, men også ellers på dagen var det økt aktivitet. Et par eldre menn, bodde i menighetslokalet nesten hver dag i ramadan, og forklarte det med bønnenes ekstra verdi de dagene. Fordelene man oppnår ved deltakelse under ramadan og de fem lysfestene fungerer med andre ord som sterke mål som også kan sies å være rike på delmål. Under ramadan fremheves som nevnt bønnenes ekstra verdi. Dette er medlemmene klar over, og de kommuniserer dette som en motiverende faktor for deltakelse. I tillegg er det tydelige delmål som er forbundet med å delta i det ekstraordinære sosiale fellesskapet disse dagene. Det forventes at man deltar og at man besøker familie og venner under høytidene. Det å ha en spesiell tid på året, der alle setter av tid til å treffe familien, kan være motiverende i seg selv. Samtidig kan frykten for sanksjoner ved ikke å delta være en motiverende faktor.

Ritualene er rike på mening og de virker sosialt integrerende, men i ulik grad hos de forskjellige individene. Graden av internalisering varierer med andre ord fra individ til individ. I følge D'Andrade (1992:36) påpeker Spiro at ikke alle deler ved en kultur vektlegges like mye av samtlige personer. Han skisserer fire nivåer av personlig internalisering. På nivå en er en person kjent med minst noen deler av det kulturelle systemet, uten å samtykke med dets deskriptive og normative krav. En person kan være likegyldig til, eller til og med benekte, troen. På den måten vil ikke det kulturelle systemet ha noen bestemmende kraft. På nivå to regnes kulturell tro som klisjeer. Personen ærer den ledende kraften til modellen mer i bruddstykker enn en overholdelse av direktivene. I nivå tre er det kulturelle systemet i større grad internalisert. Et kulturelt system kan kun sies å være internalisert når et personlig

trossystem er ervervet av aktørene. På dette nivået er ikke det kulturelle systemet eksternt til aktørene (de er ikke kun representert i eksterne symboler eller tegn), men er en del av deres indre (de engasjerer deres sinn og influerer deres handlinger). Til slutt i nivå fire er det kulturelle systemet ikke bare internalisert, men høyst fremtredende. Aktørene holder det med særdeles sterk overbevisning fordi det engasjerer, ikke kun deres sinn, men også deres følelser (emosjoner) (Spiro i D'Andrade 1992:36-37).

D'Andrade (1992:37) påpeker at Spiros term *cultural system* er dirkete sammenlignbar med begrepet "kulturell modell". Spiros internaliseringsgrader, av et "kulturelt system", er høyst relevant for mitt prosjekt med å vise variasjon blant medlemmene i Islamsk kultursentrum i Oslo. Imamene i menigheten hører antakelig til nivå fire. Hos dem er bønneskjemaet høyst fremtredende modeller i deres liv og de influerer tilsynelatende sterkt deres følelsesliv. En gang jeg satt og pratet med Kamber holdt han på å glemme bønnen. Da han så på klokka og oppdaget at bønnetiden snart var utløpt, ble han helt uvel, holdt seg på magen og skyndte seg å utføre bønnen. Etterpå fortalte han at han ble uvel av tanken på "å miste en bønn", men at han heldigvis hadde rukket den. De fleste av mine informanter har ikke en slik kroppslig og følelsesmessig binding til tidebønnene. Ismail har jeg for eksempel flere ganger vært sammen med over enkelte tidebønne, uten av noen av oss har bedt. Han har heller aldri uttrykt noen kroppslig reaksjon på at det ubehager han å "miste" en bønn. En gang vi hadde vært sammen lenge, hoppet han over både formiddagsbønne og ettermiddagsbønne. Da jeg kommenterte at han ikke hadde gått for å be, sa han at det ikke var så farlig. Han kunne ta igjen de "tapte" bønnene under kveldsbønne, forklarte han. "Pleier du å gjøre det?" Spurte jeg. Han sa at han ikke pleide å gjøre det, og at han antakeligvis ikke kom til å gjøre det i kveld heller. "Selv om man kan ta igjen bønnene, har de mindre verdi når man ikke ber de under bønnetiden", avsluttet han.

Hvis vi fortsetter med Spiros inndeling, befinner de fleste seg muligens et sted mellom nivå to og tre i forhold til internalisering av bønneritualene. De vet at en muslim skal be fem ganger om dagen og opprettholder dette som et mål man burde gjennomføre. Likevel gjøres det ikke. Men bønneritualene æres som noe en muslim burde gjøre for å øke sin gunst hos Gud. Denne plasseringen av personer i ulike nivåer er i følge mitt syn en litt for karikert fremstilling. Det å hevde at et individ hører hjemme i ett bestemt nivå, er antakelig en påstand som kun stemmer

av og til. Hvilket nivå man ifølge Spiros inndeling kan plassere en person i, vil være situasjonsavhengig og det kan variere i ulike perioder av livet. Av den grunn vil jeg påpeke, som nevnt i innledningen, at det er mer formålstjenelig å se på internaliseringsgrader som et kontinuum. Noen tilhører sjiktet med stor grad av internalisering, mens andre tilhører sjiktet med liten grad. Gapet mellom idéal og handling (jf. Holy & Stuchlik 1983), kan indikere internaliseringsgrad. Bønneskjemaet er et fint utgangspunkt for å peke på relasjonen mellom holdninger og handlinger. Alle jeg har snakket med, mener det er riktig å be fem ganger om dagen, mens i praksis ser jeg at ikke alle følger sine normative idealer. Ramadanskjemaet er annerledes enn hverdagsskjemaet. Informantene sier at de kommer i et spesielt sinnelag under fellesbønnene i ramadan. De vet at det er viktig å vise sin tilstedeværelse overfor de andre medlemmene og de vet at bønnen har særskilt verdi denne måneden. Under Ramadan er bønneritualene ervervet av deltakerne og utførelsen engasjerer.

At kulturelle modeller internaliseres innebærer at de ikke bare eksisterer som sosiale artefakter eller ”objekter”, men også som konvensjonelle mentale modeller eller representasjoner. Dermed utgjør Koranskolebevegelsens kjennetegn en del av medlemmenes konvensjonelle ressurser for motivasjon og meningsproduksjon (jf. Shore 1996:47). Internalisering forutsetter også et engasjement som ofte er emosjonelt. Det emosjonelle engasjementet kan springe ut fra forpliktelsen til å ha et personlig intensjonelt aspekt under bønn. Som emosjonelt ladet personlige kognitive ressurser vil konvensjonelle mentale modeller ikke bare prege medlemmenes tenkning, men på ulike måter og i forskjellig grad også deres språk og handlinger (D’Andrade 1992, se også Ramslie 2006). Språk og handlinger hos den enkelte varierer fra kontekst til kontekst og det er det enkelte situerte møte som legger premissene for hvordan et individ opptrer.

Ritualer i dagliglivet

I tillegg til de fem daglige bønnene, fasten under ramadan, *id al-fitr*, *id al-adha* og de fem lysfestene, så har menighetsmedlemmene en rekke andre ritualer de oppfordres til i det resterende dagliglivet. Det finnes resitasjoner man skal gjøre om morgenen og når man forlater hjemmet sitt om morgenen og om kvelden. I tillegg finnes det ritualer og resitasjoner forbundet med mareritt, toalettbesøk og når man går inn og ut av rene og urene rom.

Når man går inn på et toalett skal man si: *Audhu billahi minal khubti wal khaba'ith* som betyr ”jeg søker Guds beskyttelse fra skitt og onde skapninger”. Når man forlater et toalett skal man si *Alhamdu lillahilladhi adhaba annil-adha wa afani min dhalik*. Som betyr ”takk til Gud som fjernet all smerte fra meg og som reddet meg fra dens lidelse”. Hvis man gjentar denne bønningen fast hver gang man forlater et toalett lærer menigheten (av hocaene) at man ikke vil lide av urinveis- eller tarmsykdommer. Flere av informantene og hocaene har påpekt viktigheten av slik resitering for meg, og jeg fant det samme argumentet igjen hos Arikan (1996). Når man går inn på et toalett eller et bad skal man tråkke inn med venstre fot først, og når man forlater det skal man tråkke ut med høyre fot først. Dette gjelder også andre steder og er knyttet til rene og urene rom. Når man går inn i et hjem eller en moské, skal man gå over dørterskelen med høyre fot først (hjemme er rent). På vei ut skal man gå over dørterskelen med venstre fot først (ute er urent). Informantene mine forteller at muslimer opplever urin som urent. Derfor vil man aldri finne et pissoar i Tyrkia. Når de går på do sitter de alltid. De står aldri og urinerer. De forklarer det med at det er mindre fare for at det spruter urin på klærne. Men dette er kun en årsaksforklaring. To personer jeg snakket med dette om, påpekte at dette hadde en høyst reel vitenskapelig forklaring. Når man sitter legger man press på urinblæren slik at den blir helt tømt, forklarte de. Hvis man tømmer urinblæren helt og samtidig tømmer urinrøret etter urinering, mente de at sjansen for urinveisinfeksjon minsker. De hevder at dette blir støttet av forskning og viser til hvordan Muhammed og Koranen var forut for sin tid innen vitenskap. Kamber fremhevet derimot det å resitere bønnene forbundet med slike handlinger som viktig, og benyttet seg ikke av de vitenskapelige årsaksforklaringene.

Alle disse anbefalte ritualene er av svært personlig karakter og har derfor få sanksjonsmuligheter og sosial kontroll knyttet til seg. Likevel ser jeg at selv muslimer som slurver med de daglige påbudte bønnene, i stor grad hevder å utføre disse personlige anbefalte handlingene. Hva kan dette skyldes? Over har jeg vist at en motiverende faktor til den utbredte deltakelsen i bønnelivet under ramadan nettopp er den sosiale kontrollen. I de personlige ritualene finnes det liten mulighet for sosial kontroll, men likevel utføres de i større grad enn tidebønnen. En plausibel årsaksforklaring kan nettopp ligge i den påståtte medisinske fordelene ved utførelsen av særlig toalett-ritualene. Når et forholdsvis lett gjennomførbart ritual, som sies å forhindre urinveisinfeksjon, er beskrevet i religiøs litteratur

og i tillegg sirkulerer i form av historier om at moderne forskning støtter slik utførelse av toalettthgiene, motiverer summen av dette til handling. Frykten for urinveisinfeksjon kan være en motiverende faktor. Kan internaliseringen av toalett-ritualene settes i sammenheng med at informantene mine er situert i vesten, der vitenskapelige forklaringsmodeller ofte har hegemoni? Er det fordi vitenskapelige forklaringsmodeller får gehør i Norge at toaletttritalet i større grad utføres hos medlemmene enn de daglige bønneritualene? Eller er det islamske forklaringsmodeller som er årsaken? Dette er spørsmål som bør stilles, men som jeg foreløpig ikke kan gi et tydelig svar på. Sannsynligvis er det for mange en kombinasjon av flere faktorer som motiverer. Ramadan og andre høytider, for eksempel, framstår for meg som ”ekstremvarianten” av daglige, ritualer og anbefalte handlinger. De daglige bønnene, er både lenger i varighet, og flere i antall under høytidene. De er også mer intense enn under hverdagen. Menigheten anbefales å besøke venner og familie jevnlig, men under ramadanfesten gjøres dette til det ytterste: Jo flere man hilser på, dess bedre er det. Mersed forklarte meg en gang at han hadde lært av hocaen at alle man hilste på under ramadanfesten, ville gi ekstra belønning hos Gud. Selv om man fikk mer belønning av å hilse på mange, kunne man hilse på samme person flere ganger. Minimumskravet var ti hilsninger, forklarte Mersed, og fortsatte med at han ett år hadde sendt til tekstmeldinger til samme person. Han hadde møtt opp i moskeen etterpå, for selv om han strengt tatt hadde utført sin plikt, kunne han jo ikke la være å delta på ramadanfesten av den grunn, konkluderte han.

Håndhilsningsritualet, som jeg har beskrevet ”ramadanvarianten” over, er også et hverdagsritual. Når en person kommer inn i menigheten håndhilser han alltid i tråd med et innlært hierarkisk system. Hvis imamen er til stede hilses denne på først, deretter hilser man på de eldre, og til slutt de yngre. Den samme hierarkiske rekkefølgen følges når man serverer te eller mat. Håndtrykkene utføres vanligvis med høyre hånd, men mitt inntrykk er at når man skal vise litt ekstra respekt, eller legge litt ekstra følelser i hilsningen, legger man også venstre hånd rundt hånden til vedkommende man hilser på. Rekkefølgen fra eldst til yngst, forklarer mine informanter med at det er viktig å vise de eldre respekt og at slike handlinger er tydelige tegn på at man respekterer de eldre. Det er også de eldre som oftest får et tohåndshåndtrykk. Hvis vi lar oss inspirere av Geertz (1973b:143-46), ser vi her et eksempel på at ritualer former måten aktørene oppfatter samfunnet. Men også aktørenes oppfatning av samfunnet, kan være med på å forme ritualer. Shore (1996:47) ser på håndtrykk som sosiale institusjoner som er

gravert i sinnet til medlemmene (se også s. 17-18). Håndhilsningsritualet er en konvensjonell gestural modell og er en del av menighetens konvensjonelle ressurs for meningsproduksjon (Ibid). Det å vise respekt for eldre og imamen er et fremtredende trekk som er formalisert gjennom håndtrykkritualet. Shore ville kalt prosessen skjemativering (1996:47).

Håndtrykkskjemaet er i stor grad internalisert. De fleste ”går opp i rollen” og utfører dette hver gang de kommer inn i et lokale med eldre, eller en imam til stede. Den kulturelle praksisen har lagt føringer for individenes oppmerksomhet og det de oppfatter som fremtredende. Denne oppfatningen overlates ikke til personlige individuelle valg, men guides av sosiale normer (jf. Shore 1996:47).

På tross av statens sekulariseringsforsøk, er fortsatt islam en viktig del av samfunnet på landsbygda i Tyrkia. Men for innbyggerne i en landsby er ikke moskeen nødvendigvis det sentrale samlingspunkt av den grunn. Er du eldre eller kvinne kan landsbytorvet eller markedet være det sentrale samlingspunktet. Er du yngre kan skolen være et slikt samlingspunkt. I Oslo er det annerledes. Samlingspunktet for den tyrkiske gruppen som er medlemmer av Islamsk kultursentrum i Oslo er nettopp moskeen, eller menighetslokalet. Den sosiale samhandlingsarenaen mellom tyrkerne (som ofte har røtter fra samme landsby i Tyrkia) er på mange måter bygget opp rundt religionen, moskelokalet og ritualer. Da de emigrerte kunne de ikke ta med seg landsbylivet, men de kunne ta med seg religionen og andre skikker. Geertz (1973b:168) viser at et ritual er en form for sosial interaksjon, men også et meningsmøster (*pattern of meaning*). Ritualer kan med andre ord være med på å forme utøvernes syn på verden. Turner (1967) viser at ritualene blant annet skaper transformasjoner i den sosiale orden. Jeg har forsøkt å vise at begge de to innfallsvinklene kan stemme med ritualene i Islamsk kultursentrum. Gjennom renselsesritualer gjør utøveren seg presentabel for Gud, og gjennom ritualene får man også bekreftet den kosmologiske orden. I tillegg blir samfunnsordenen bekreftet gjennom håndhilsningsritualer man utfører hver gang man møtes. Slik standardisert praksis er med på å forme aktørens syn på samfunnet og den sosiale orden. I tillegg til å trekke linjene til Turner og Geertz ønsker jeg å bringe analysen ett skritt videre. Dette gjør jeg ved å vise til variasjon blant aktørene. Jeg bruker teorier fra kognitiv antropologi og viser at verdenssynet og synet på den sosiale orden er internalisert i ulik grad hos den enkelte aktør. Graden av internalisering henger som vi har sett ofte sammen med

hvilke motivasjonsfaktorer som dominerer hos den enkelte i ulike kontekster og situasjoner. Hvilke interesser som får forrang er igjen kontekstavhengig.

Ritualer er altså både identitetskonstruerende og er med på å forme måten medlemmene oppfatter verden, samtidig fungerer de sosialt integrerende og differensierende.

Renselsesritualet før bønner fører utøveren gjennom en sosial transformasjon der vedkommende renses for å kunne stå fram for Guds åsyn og tilbe ham. Gjennom ritualer renses man også bønnestedet som gjennomgår en liknende transformasjon. I ritualet oppretter den enkelte tilbeder en relasjon til Gud. I følge hocaene øker den enkelte også sin *takva* hver gang han utfører en rituell handling. Hver eneste gang et ritual blir utført øker Gud sin gunst over vedkommende, forteller hocaene. Samtidig er også ritualene med på å forme utøverens syn på verden. Når man deltar i en bønn fordi man tror Gud setter pris på det, eller deltar i bønneriter under ramadan fordi bønnene har mer verdi den måneden, er ritualene med på å vedlikeholde en kosmologisk oppfatning (jf. Connerton 1989). Og når man deltar i ritualene fordi det er forventet av familie, venner eller bekjente fungerer samtidig ritualene sosialt integrerende.

Kapittel 7. Kunnskap: Transaksjoner, tradisjoner og forvaltning

I dette kapitlet baserer jeg meg på eksempler som er mer utførlig beskrevet i de tidligere kapitlene. Jeg tar for meg måten kunnskap formidles internt i Koranskolebevegelsen, men også hvordan den formidles til andre. Med eksempler fra Barths (1990) beskrivelser fra Bali og Melanesia, problematiserer jeg hans to kontrasterende former for kunnskapsforvaltning; magikerens-strategi og guruens-strategi. Jeg viser hvordan Koranskolebevegelsen tar i bruk begge strategiene samtidig. Siste del av kapitlet har jeg viet til kunnskap og internalisering, og viser individuelle variasjoner hos ulike personer.

Hocaens overføring av religiøs kunnskap

Som vi har sett er det flere situasjoner der imamen overfører kunnskap til menigheten. Imamens opptreden overfor voksne er annerledes enn overfor barn og ungdommer. Når en bønn innledes med en preken, sitter de voksne spredt rundt i bønnerommet og lytter. En del etterslengere kommer fra den rituelle vasken, gjerne med sokkene i handa, og slår seg ned i bønnerommet. Når prekenen er ferdig og tiden er inne til å be, reiser hele menigheten seg og trekker fremover i bønnelokalet. Ideelt sett skal de voksne komme til imamen med ekteskapelige og andre hverdagsproblemer, men også hvis de har behov for rådgivning i forhold til religiøse spørsmål. Men siden imamene i menigheten er så unge, fremhever flere at de mangler den livserfaringen som trengs for å kunne ivareta en slik rolle. Også en del av mine unge voksne informanter fremhever at de sjelden eller aldri rådfører seg med imamen. Han er på deres egen alder, og de oppfatter han mer som en venn de har spilt fotball med på løkka enn en religiøs veileder. Vedlikehold av religiøs kunnskap og overleveringen av denne foregår i all hovedsak gjennom prekener eller fellesritualer i menighetslokalet, men også gjennom uformelle samtaler og historiefortellinger.

Hocaenes undervisning av voksne er naturlig nok også annerledes enn overfor barn og ungdommer. For det første bærer undervisningen av barn og ungdom preg av formell læring, som når en lærer underviser en skoleklasse. Opplæringen av de voksne skjer i større grad gjennom uformelle samtaler og i prekener før tidebønnene. De formelle kontekstene for

kunnskapsoverlevering er hovedsakelig gjennom prekener, bønn, ritualer. De mer uformelle kontekstene er som forbildets eksempel, samtalene i pauser, observasjoner av hvordan andre utfører rituell vask og i andre typer handlinger der den som er interessert kan fange opp kunnskap om islam, regler for etikette og korrekt uttale av koranvers. Jeg har ikke forsøkt å gradere arenaene der kunnskap overleveres. I stedet har jeg valgt å trekke frem tre kontekster der overleveringen av kunnskap er svært synlig. Den ene er under preken og bønn som begge finner sted i sammenheng med hverandre og har samme lokalitet i menigheten. I disse situasjonene deltar både barn og voksne. Den andre situasjonen er i undervisning av barn og ungdom. Selv om kunnskap ikke kun formidles i en formell kontekst, er det i disse situasjonene overføringen er standardisert og enklest å beskrive. Den tredje konteksten er formidling av kunnskap til personer utenfor Koranskolebevegelsen. For å peke på Koranskolebevegelsens strategier for kunnskapsoverlevering, vil jeg sammenlikne Koranskolebevegelsen med empiri fra Melanesia og Bali.

Kunnskapstradisjoner: To kontrasterende eksempler

Som et ledd i å utvikle en kunnskapsantropologi vil Barth, i artikkelen ”The Guru and the Conjurer: Transactions in knowledge and the shaping of culture in Southeast Asia and Melanesia” (1990), belyse forskjeller mellom kunnskapstradisjoner ved å sammenligne kunnskapstransaksjoner slik de reproduseres. Han mener vi får mer ut av analysen, hvis vi trekker ut de essensielle kontrastene ved to idealtyper fra henholdsvis Melanesia og Sørøst Asia (Barth 1990:640ff).

Barth tar for seg en muslimsk ”guru” (tilsvarende en hoca) på Bali og sammenligner måten vedkommende transformerer kunnskap på, med måten en ”magiker” (initiator) på Ny Guinea transformerer sin kunnskap til novisene. Gjennom hele artikkelen er et sentralt poeng de kontrasterende måtene kunnskap formidles på i de to samfunnene. Barth skiller tydelig mellom hvordan kunnskap verdsettes i de to samfunnene. Guruen poengterer at kunnskapen ikke kan verdsettes hvis den ikke undervises og deles, mens i Melanesia får kunnskapen økt verdi ved å tilsløres og deles med så få som mulig (Barth 1990:641). Videre legger Barth vekt på at Guruen på Bali overleverer kunnskapen *mundtlig*. Dette setter han opp mot initiatoren fra Melanesia som er nødt til å utføre *ritualer* (Barth 1990:649f). Hos Guruen, som Barth selv

kaller en slags imam, utelater Barth trolig enkelte aspekter ved hans undervisning. I mange bøker om islam poengteres den religiøse lederens ansvar for å være et eksempel til etterfølgelse (f.eks Vogt 2000; Esposito 1991; Roald 2004; Ramadan 1999). Ved Islamsk kultursentrum i Oslo legger imamene selv stor vekt på å fremstå som gode forbilder. Denne rollen ved imamyret både vektlegges og poengteres. Bora trekker forbildets eksempel frem som essensielt for at han ikke skal miste sin autoritet. Barth trekker kun frem at Guruen kan miste sin autoritet hvis han ikke fornyer seg og kommer med ny kunnskap til sine disipler, eller hvis han ikke er konsistent i sin lære (Barth 1990:643). Det andre aspektet Barth vektlegger, er at ritualene i Melanesia avhenger av en bestemt lokalitet, mens den muntlige overleveringen i Sørøst-Asia derimot ikke er avhengig av et bestemt sted. Barth nevner ingenting om ritualenes plass i overføring av islamsk kunnskap. I tillegg kommer det frem i Barths beskrivelser fra Bali (1990) at Guruen har et helt klart *mursid-murid* forhold til sine disipler. I et senere beskrivelse skriver Barth (1993:180) at hjørnesteinen i det institusjonaliserte Pagatepanske [landsbyens pseudonym] islam er det livslange *guru-murid* forholdet. Et slikt forhold gir oss en meget sterk indikasjon på at dette er en sufistisk retning innen islam, eller i alle fall sufi-inspirert. Innen sufismen er vanligvis ritualer (som *Dikir/zikr*) svært sentrale i tilegnelsen av essensiell kunnskap og tilbedelse (Ernst 1997; Algar 1971). Videre skriver Barth at autoritetenes funksjon innen islam på Bali skriver seg fra deres definerte strukturelle posisjon. Guruene underviser, imamene koordinerer riter og *ulama* styrer og dømmer. I hvert tilfelle må autoritene identifisere sine ord og handlinger med den religiøse teksten som er den endelige autoritet (Barth 1993:180f.). Her antyder Barth selv flere arenaer enn kun Guruens undervisning der kunnskapsoverlevering forekommer i institusjonaliserte former fra intellektuelle til ledere.

Hovedargumentet i artikkelen kan gjengis med at Guruen og magikeren (som intellektuelle personer) former kulturelle uttrykk slik at de blir karakteristiske former for henholdsvis Melanesia og Sørøst-Asia. Dette skjer uavhengig av hvor ideene kom fra (Barth viser til at fenomener kan bæres av mennesker over store geografiske områder for så å reproduseres og leve videre i et helt annet samfunn, samtidig som ideene kan dø ut på opprinnelsesstedet). På denne måten reproduseres kontrasten mellom de to regionene, selv om det er flytende grenser mellom de to samfunnene. Kulturelle områder er derfor ikke kun et produkt av tidligere historie, men blir skapt der og da gjennom anstrengelsene til ulike intellektuelle som utleder

forskjellig type kunnskap, påpeker Barth (1990:650). Han viser til at vi som antropologer derfor får en ny oppgave i sammenligningen av kulturelle områder. Vi bør ikke kun kartlegge diversiteten i bestemte former innen hvert område vi studerer, men identifisere de kontrasterende dynamikkene som genererer sammenløpende trekk innenfor hvert område eller region (Barth 1990:650).

Er kontrasten viktig for analysen?

Hvorfor er kontrastene så viktige i Barth analyse? Jeg ser poenget med at argumentet kommer tydeligere frem ved å vise til kontrasterende eksempler, men er det ikke fullt mulig å finne sammenløpende trekk i ulike regioner uten at kontrastene nødvendigvis er så distinkte som Barth skisserer dem? I Islamsk kultursentrum i Oslo finnes en kunnskapstradisjon, som minner mer om Guruens kunnskapsoverlevering på Bali, enn magikerens fra Melanesia. Likevel er ikke mitt materiale like kontrasterende i forhold til Melanesia som Barths eksempel fra Bali er. Uansett foregår det en helt tydelig overlevering fra hoca til medlemmer i de formelle, kontekstuelle og standardiserte aktivitetene i Islamsk kultursentrum i Oslo. Kunnskapen overleveres fra ”intellektuelle” i en bestemt kontekst og et lite kulturelt område skapes der og da. Kunnskap overleveres i menighetslokalet, og synligst i konkrete tradisjonelle former (kap 4 og 5). I tillegg er ritualer, som en del av overleveringspraksisen, svært sentralt (kap 6). Siden prekenene holdes på tyrkisk, kan selve innholdet i prekenene føre til abstrahering og elaborering av det som overleveres (som på Bali), men siden all resitasjon foregår på arabisk, og kun et fåtall av menighetens medlemmer forstår betydningen, er svært mye av den verbale rituelle kunnskapen rik på mening, men med mindre mulighet for abstraksjon (som i Melanesia). Medlemmene vet at det er betydningsfullt å be, men svært få forstår hva de selv resiterer, og har derfor ikke alltid muligheten til å reflektere over innholdet i egne ytringer.

En av hovedkontrastene som Barth trekker fram mellom Bali og Melanesia, er, som vi har sett, hvordan kunnskapens verdi i Melanesia er basert på evnen til å holde kunnskapen tilsørt, mens på Bali ligger verdien i å hele tiden dele og forklare den religiøse kunnskapen (Barth 1990:641). Koranskolens folk kan ikke plasseres i noen av de to kategoriene. På den ene siden forsøker de stadig å legitimere sin aktivitet og lære ved å vise at de baserer seg på Hanafi

lovskolen. Hasan Arikan, som var elev av Süleyman Hilmi Tunahan, regnes som en stor hoca av de som kjenner til han i Islamsk kultursentrum og generelt innen Koranskolebevegelsen. Han har gitt ut en bok som Islamsk kultursentrum i Oslo har kjøpt flere eksemplarer av. Bøkene blir delt ut til medlemmene slik at de kan undervise sine barn i islams obligatoriske og anbefalte handlinger. Et av medlemmene spurte en gang om jeg ville ha en av de bøkene de brukte for å lære seg, eller lære bort, handlinger forbundet med bønn. Dette var jeg selvfølgelig interessert i, men da vedkommende skulle finne boken til meg, hadde de ikke flere eksemplarer igjen av den engelske utgaven. Han kommenterte at det var rotete i biblioteket, men at den skulle være her et sted. Så spurte han et av styremedlemmene som forklarte at alle var delt ut. Arikans bok oppfatter jeg som svært sentral og autorativ for Koranskolebevegelsens syn på hverdagens rituelle utførelse. For å støtte denne påstanden kan jeg nevne at hjemmesidene til det europeiske senteret i Köln har en bibliotekdatabase. Foreløpig er det kun Arikans bok, oversatt til tysk, som er lagt ut i denne databasen (Vikz.de). Arikans bok har en forside som tydelig viser tilhørighet til Hanafi lovskolen⁸⁶, og er på den måten en synlig og sterk indikasjon på at Koranskolebevegelsen plasserer seg innenfor sunnifelleskapet. På den andre siden har de et særegent fokus på Süleyman Hilmi Tunahan og hans lære. De tror at Süleyman Hilmi Tunahan var en gudsbegunstiget person. Dette er kunnskap og lære som bevegelsen ikke formidler like åpenlyst som det faktum at de i stor grad baserer seg på Hanafi-lovskolens forskrifter. Selv om jeg deltok i menighetslivet i over et halvt år fikk jeg ikke full innsikt i bevegelsens lære. Jeg ble fortalt noe her, og noe der. Innsikten jeg fikk ble overlevert i små porsjoner. Det krevde ofte mye etterarbeid for å forstå sammenhengen. Hver gang jeg spurte mer inngående, nølte de med å innvie meg i all kunnskapen som skiller dem fra mer ortodoks islam. Hadde jeg her med en magiker-strategi å gjøre? Eller kan det være en guru-strategi? Selv en guru kan jo ikke overlevere all kunnskapen på en gang (jf. Barth 1990). Den kunnskapen som er særegen for Koranskolebevegelsen ble bagatellisert, mens sunni-tradisjonen ble vektlagt. Menigheten kommuniserer tydelig at de er en del av sunnifelleskapet. Samtidig gir de små drypp av informasjon som innenfor enkelte områder viser en annen særegen praksis, lære og tro. De konvensjonelle ytringene som fungerer som både grensemarkører samtidig som de visker ut grensene (se kap 4), handler om

⁸⁶ På forsiden står det med store uthevede bokstaver: "A Concise ILMIHAL (HANAFI FIQH)"

Koranskolebevegelsens vektlegging av fromhet, undervisning og andre forhold som heller ikke er teologiske brannfakler.

Koranskolebevegelsen har vært (og er) forbudt i Tyrkia (Kap 2). Bevegelsens ledere har blitt arrestert og lærestedene opplever den dag i dag å bli utsatt for militærrassiaer. Behovet for å kommunisere en tilhørighet med det store muslimske "fellesskapet" er forståelig. Samtidig ønsker de, som i stor grad har internalisert Koranskolebevegelsens lære, at andre burde få muligheten til å få innsikt i denne kunnskapen. Behovet for å formidle noe av "sannheten" blir derfor like forståelig. Dette er nok en av forklaringene på hvorfor jeg (og andre) får vite litt, men ikke alt. Balansegangen her er hårfin. Koranskoledebatten i Tyskland (kap 2) er et eksempel på at bevegelsens særegenhet slo negativt tilbake på bevegelsen, og menigheten i Oslo er svært anonym i det offentlige rom sammenlignet med andre muslimske menigheter. Koranskolebevegelsens lære blir en marginal kulturell modell i forhold til den bredere fortolkningen innen sunni-fellesskapet. På et storskala-nivå er det da det større fellesskapets lære som er den dominante kulturelle modellen, mens Koranskolebevegelsens teologiske oppfatning representerer en marginal modell. Dette betyr ikke at modellen er marginal innfor Koranskolebevegelsens eget fellesskap der den kan være utbredt, samtidig som den ikke nødvendigvis er synlig av den grunn (jf. Shore 1996). Det at Koranskolebevegelsen er ulovlig i Tyrkia er en tenkelig grunn til at bevegelsens marginale kulturelle modeller underkommuniseres eller holdes tilbake i visse situasjoner. Hundeide (2001:151) peker nettopp på at samtaler er diskursivt og dialogisk konstruert. Samtaler og ytringer kan ikke ses på som enkeltstående handlinger, men er en funksjon av tre forhold. De vil være (1) en reaksjon på noe som tidligere er uttalt. Samtidig er samtalen (2) en funksjon av en helt spesifikk kontekst der og da. Ytringene som finner sted i en samtale har dessuten (3) en adresse som har stor innvirkning på hvordan ytringen formuleres. En slik innrettethet overfor mottakeren kaller Bakhtin *adressivitet*, i følge Hundeide (2001:153). Det at det er meg og ikke hocaen eller en tyrkisk representant for myndighetene som er samtalepartneren, er helt vesentlig for hvordan ytringene til mine informanter fremstår.

Hatim-ritualet kan belyse noe av den dualismen som fører til motivasjoner for å skjule et budskap samtidig som ønsket om å videreformidle budskapet er synlig. Vi har sett (kap 6) at *Hatim*-ritualet springer ut fra naqshbandi-ordenen og er en særegen form for *zikir*. På den ene

siden ser menigheten på seg selv som bærere av den rette islam (ellers ville det ikke vært noen vits å organisere seg i en egen og annerledes menighet) og de ønsker andre muslimer velkommen i sitt fellesskap. På den andre siden kan det være vanskelig å få fullstendig innpass. *Hatim*-ritualet er et eksempel på kunnskap som de deltakende er stolte av, og som får en spesiell verdi kanskje nettopp fordi få av menighetens medlemmer tar del i ritualet. I et globalt perspektiv er det svært få muslimer som kjenner til dette ritualet. Som nevnt, understreket Kamber at jeg var svært heldig som visste hva *hatim* var. ”Kun en av 1000 muslimer kjenner til *hatim* og du er svært heldig som vet om dette”, kunne han fortelle meg. Samtidig sier alle jeg har snakket med at de ønsker alle muslimer velkommen i menigheten. Arikans bok nevner også *hatim*, men der står det kun at *hatim* er en bønn som skal ytres etter at man har resitert hele Koranen. De yngre barna lærer heller ikke alle elementene ved Koranskolebevegelsens utførelse av *hatim* før de blir litt eldre. Ideen om resitasjon av hele Koranen er, som vi har sett, sentralt i *hatim*ritualet, men *hatim* som et særegent ritual nevnes ikke i Arikans (1996) bok, eller i lærebøkene for de yngre barna (Dedeoglu u.å.).

Kontraster innen samme kunnskapstradisjon

På mange måter er hocaene ikke kun formidlere av Koranskolebevegelsens kunnskapsmasse. De er også bærere av kunnskapen om bevegelsen. Koranskolene, der kunnskap formidles i en undervisningskontekst, er den mest innlysende arenaen for kunnskapstransaksjon. Når hocaene preker til menigheten, og leder den i bønn er vel så innlysende. En annen måte kunnskap om islam formidles på, er gjennom historiefortellinger. Ofte er det også hocaene som her er formidleren. I helgene og på ettermiddagen forteller Bora og Kamber ofte historier om profeten Muhammed og om Süleyman Hilmi Tunahan. Disse fortellingene overleveres som autentiske og sier ofte indirekte en god del om Koranskolebevegelsens særegenhet. Enkelte slike historier har et mytisk preg og formidles ikke veldig åpenlyst til hvem som helst.⁸⁷ Historiene om Muhammed og Süleyman sier mye om menneskets forhold til Gud. De gjentas flere ganger og fortelles som autentiske hendelser. Smith (2003:65) påpeker at narrativer er en kommunikasjonsform som fungerer organiserende og meningsskapende for aktørene. Historiene som fortelles i Islamsk kultursentrum i Oslo fungerer som narrativer

⁸⁷ Dette gjelder i hovedsak historiene om Süleyman som en guddommelig begunstiget person. Fortellingene om Muhammed er ikke, i samme grad, særegne for Koranskolebevegelsen.

nettopp fordi de formidler en idé om menneskets plass i verden. I islamsk sammenheng er troen på Süleyman som en begavet person ingen dominant modell, men innenfor Koranskolebevegelsen er den vidt utbredt. Mot slutten av feltarbeidet fikk jeg større del i den ”esoteriske” kunnskapen menigheten besitter. I en lengre samtale med Kamber på hans hybelrom i menigheten i Düsseldorf spurte jeg om Süleymans tilknytning til Naqshbandi-ordenen og sufismen. Kamber fortalte da at Süleyman kunne kalles en *murshid* (åndelig veileder), mens alle andre i bevegelsen var *murider* (disipler). Deretter fortsatte han:

”Süleyman Hilmi Tunahan er den 33. *ulama* etter Muhammed. Det finnes et femtall elever av han rundt om i verden i dag, men selv om de er store hocaer så følger man ikke dem. Süleyman kunne gjøre mirakler, men gjorde det ikke. Hvis han brukte mirakler ville han miste belønning i det neste liv og kanskje komme til et lavere nivå i paradiset. Han brukte isteden sin gave på å undervise.”

I små porsjoner her og der har jeg fått økt innsikt i hva bevegelsen formidler internt om sin grunnlegger. Denne kunnskapen skjules i større grad for utenforstående enn den formidles (som en slags magiker-strategi). Süleyman Hilmi Tunahan er den aller siste av en ubrutt rekke av 33 *ulama* siden Muhammed. Han kunne utføre mirakler, men brukte isteden sin gave på å undervise. Koranskolebevegelsen tror at Gud sendte slike personer for å rettlede menneskene tilbake til den sanne islam. Siden Süleyman hevdes å være den alle siste i denne kjeden, tror flere jeg har snakket med at dommedag er nært forestående. Kanskje innen en 50-60 år. Med denne kunnskapen i mente er det forståelig at enkelte ser på Süleyman som *al-mahdi* som Nielsen (1992:149) påpeker (se s. 31). Al-mahdi betyr ”den rettlede”, og er en eskatologisk skikkelse som varsler historiens slutt og hersker rettfærdig på jorden umiddelbart før dommedag (Vogt 1995:236). Sammen med disse historiene om Süleyman, hørte jeg også flere historier som skulle sannsynliggjøre at vi nå lever i ”endetiden”. Kamber står for den mest konkrete av dem. Han viste til hvor vanskelig det er å være muslim i dagens verden, og poengterte at skriftene varsler om at det skal være vanskeligere å være muslim like før dommedag enn å holde en klump med glødende kull.

Minnet og kunnskapen om Süleyman vedlikeholdes også gjennom pilgrimsferder til Süleymans grav i Istanbul slik jeg antok da jeg første gang la merke til bildet av Süleymans grav på veggen. Det lille anonyme bildet av graven til Süleyman som henger på veggen i

gjesterommet er nok et større symbol enn synligheten og plasseringen tilsier. Bildet viser graven til en åndelig veileder, som også er i stand til å hjelpe muslimer etter sin død. Hjelpen konkretiseres ved at flere av tilhengerne besøker graven for å få hjelp av Süleyman (*post mortem*) til å komme nærmere Gud. I sufismen varer ofte et *munir-murshid* forhold inn i døden, og en slik valfart til den åndelige veilederens grav er i så måte ingen særegen praksis for Koranskolebevegelsen. Et vanlig syn innen sufismen er at man kan øke ens åndelige fokus gjennom kontakt med de jordiske levningene til en "helgen" (Ernst 1997:73). Vi har, i kapittel 2, sett at Koranskolebevegelsen, i motsetning til Milli Görüs' politiske engasjement, har et større fokus på sufi-fromhet. Som et ledd i å oppnå fromhet, reiser tilhengerne av Koranskolebevegelsen til både Süleymans og profeten Muhammeds grav. Et av medlemmene sa til meg at han synes de var alt for strenge i Saudi-Arabia. "De får ikke engang lov å be foran Muhammeds grav", fortsatte han. Jeg spurte han om de ba til Muhammed. "ikke til han, bare for hjelp til å nå Allah", repliserte vedkommende. Koranskolebevegelsens fortellinger om Süleyman anser jeg som så dominante narrativer at de også er med på å konstituere og lede menighetens liv (jf. Smith 2003:64).

Andre dominerende fortellinger, som for eksempel de åndelige fordelene ved å delta i *hatim*-ritualet, florerer også internt i bevegelsen. Når de snakker med utenforstående er det heller formidlingen om bevegelsens grundige opplæring som kommuniseres (jf. "vi legger vekt på koranundervisning"). Det er derfor ikke tilfeldig at den "esoteriske" kunnskapen aldri ble formidlet til meg på et tidlig stadiet i feltarbeidet. I en samtale jeg hadde med Ismail, tidlig i feltarbeidet, er det nettopp Koranskolebevegelsens gode islamopplæring som er fremtredende:

88

Ismail: "Vi har til og med imamer som har blitt imamer på våre koranskoler lissom, og som er imam på sånne veldig store anerkjente moskeer i Istanbul lissom. Det er mange sånne."

Johannes: "Så de har utdanna seg innenfor Diyanet, men underviser på si hos dere?"

Ismail: "Nei dem har utdanna seg hos oss, men er imam hos Diyanet."

Johannes: "Ok. Hvordan går det an?"

Ismail: "Det er fullt mulig fordi Diyanet moskeen har også universiteter. Det er et sted i Istanbul som heter Marmanuniversitetet. Det er et stort universitet, som teologisk

⁸⁸ Legg merke til at Ismail selv betegner bevegelsen som *süleymanci*, i samtalen under

fakultet her i Oslo da, kan man sammenligne det med. Først så går man på koranskolen da, som er en del av süleymanci bevegelsen, og så går man på universitetet og har opplæring der i ett eller to eller tre år lissom. Og så har man på en måte diplom altså formelt diplom da, som er gyldig i Tyrkia, på at man er imam, og så blir man utplassert på det stedet, eller man får jobb der da, på en moské. Det er mange sånne lissom.”

Johannes: ”Man blir ikke spurt om man tillhører süleymanci da?”

Ismail: ”Nei, for man..., man skjuler det kanskje litt da. For det er ikke så veldig populært for å si det sånn.”

Samtalen med Ismail er et typisk eksempel på hva informantene snakket om i mine innledende samtaler med dem. Det at Koranskolebevegelsens særegne lære først ble formidlet etter at jeg hadde vunnet fortrolighet og tillit er gode eksempler på at en ytring ikke kun kan analyseres som en lingvistisk enhet (Hundeide 2003:154). Stemmen som former ytringen, situasjonen, sosial og kulturell kontekst, det dialogiske samspillet med forutgående ytringer og forventet respons er alle vesentlige elementer i en samtale (Ibid). Jeg viste oppriktig interesse og deltok i menighetslivet. Jeg representerte heller ingen trussel som for eksempel en myndighetsperson fra Tyrkia ville gjort. Derfor har jeg fått formidlet en del av Koranskolebevegelsens lære som antakeligvis ikke ville blitt formidlet hvis konteksten var annerledes.

Simon Harrison (1995:13) påpeker at i forvaltningen av kunnskap vil tilsløring av, og restriksjoner på, kunnskapen alltid være tilstede i kombinasjon med markedsføring og sirkulasjon av ideene. Kunnskapsforvaltning vil alltid være den vanskelige oppgaven med å operere med begge disse strategiene⁸⁹ samtidig, hevder han (Ibid). Han bruker et eksempel fra *Manambu*-folket på New Guinea for å eksemplifisere påstanden. De er delt inn i klaner med hver sine opprinnelsesmyter og annen religiøs kunnskap. Disse mytene er det kun et fåtall av klanens eldre menn som kjenner til. Denne kunnskapen er grunnlaget for klanens rettigheter til sitt landområde, og kan derfor ikke formidles til utenforstående av fare for at de kan bruke kunnskapen til å kreve rettigheter over klanens landområder. Samtidig kan ikke klanen holde for tett på denne religiøse kunnskapen. Den må, i alle fall delvis, være kjent av noen utenfor klanen, nettopp for at de skal kunne anerkjenne klanens rett til sitt territorielle eierskap. I

⁸⁹ Harrison bruker begrepet ”theories”. Jeg synes imidlertid at det ordet forvansker skillet mellom det emiske det etiske. *Strategier* er et mer betegnende begrep i denne sammenheng.

tillegg må noen betrodde utenforstående kjenne til mytene, ellers kan kunnskapen gå tapt for alltid hvis en eller to av klanens eldre menn skulle dø, noe som ville føre til at klanen mistet hevdene over sitt land. Av den grunn blir det for enkelt å hevde at en klan begrenser adgangen til sin religiøse kunnskap, påpeker (Harrison 1995:13).

Barth (1990) beskriver en tydelig kontrast mellom Melanesia, der kunnskapen holdes tilbake, skjules og deles kun i porsjoner med et fåtall, og Bali der kunnskapen øses ut og bør forklares til så mange som mulig. Harrison (1995) påpeker imidlertid at kunnskapsforvaltning er den vanskelige oppgaven å operere med begge disse strategiene samtidig. Manambu klanene hemmeligholder sin kunnskap for å ikke miste retten til sitt land (magiker-strategi), samtidig som de betror den esoteriske kunnskapen til noen utvalgte for å minske sjansen for at den går tapt (guru-strategi). Koranskolebevegelsen hemmeligholder deler av sin religiøse kunnskap for ikke å bli stemplet som kjettere, samtidig som de formidler deler av kunnskapen for at andre skal få del i "sannheten". Selv om klanene Harrison refererer til har en annen begrunnelse, for både å skjule og å dele av sin religiøse kunnskap, enn eksemplene fra Islamsk kultursentrum i Oslo og Koranskolebevegelsen, er kombinasjonen av de to strategiene til stede i begge eksemplene, og forvaltningsstrategiene for kunnskap minner svært mye om hverandre.

Eksemplene fra kapittel tre, der jeg beskriver Islamsk kultursentrum i forhold til sine omgivelser, ser vi også vekslingen mellom magiker-strategien og guru-strategien. Når menigheten er premissleverandør og får lov til å snakke om unge norsktalende imamer, at de er for integrering og at de bidrar med leksehjelp, inntas en guru strategi. Når omgivelsene føles usikre, som for eksempel når en journalist ringer, eller når IRN diskuterer felles strategier som ikke passer over ens med Islamsk kultursentrum i Oslos overbevisning, er det i større grad magikerens strategi som blir fulgt.

Eksemplene fra Koranskolebevegelsen og Islamsk kultursentrum i Oslo viser nettopp empiri som ikke kontrasterer i så stor grad som Barths eksempel fra Melanesia. Likevel vil jeg påstå at de samme mekanismene for kunnskapsoverlevering som Barth viser til, også finner sted i Islamsk kultursentrum i Oslo. Barths poeng ville kommet frem selv uten de kontrasterende skillene. Hvis han hadde tatt med enkelte trekk ved kunnskapsforvaltningen på Bali, som for

eksempel imamens rolle (Barth 1993:180), ville ikke Ny-Guinea og Bali blitt fremstilt så kontrasterende. De sammenløpende trekkene (ideene) ville fortsatt vært til stede, men argumentet med at kontraster kan fremme sammenløpende trekk ville riktignok ikke blitt like poengtert. Selv om argumentet til Barth er et eksempel på en idealtipe som kanskje egentlig ikke finnes i virkeligheten, gir det oss assosiasjoner som vi ellers ikke ville tenkt på. Det å tenke i kontrasterende eksempler virker som en nyttig måte å få fram argumenter og assosiasjoner på. Kontrastene i hans eksempler fra Melanesia og Bali, som i virkeligheten kanskje ikke er så kontrastfylte, har vist meg sammenhenger jeg ellers ikke ville oppdaget.

Kunnskap og internalisering

Ikke all erfaring er kulturelt modellert i samme grad. På det personlige plan er vi alle dyktige til å konstruere idiosynkratiske (særegne) erfaringsmodeller i livet, som en grunnleggende meningsskapende strategi. Slike personlige mentale modeller er idiosynkratiske i den forstand at de på detaljnivå ikke er delt med andre i et samfunn. I tillegg til slike personlige modeller har individet et sett konsepter som i langt større grad er internalisert fra konvensjonelle modeller, modeller som er en del av forrådet av delte kognitive ressurser i eget samfunn. De er ikke selvlagde, men er konvensjonelle modeller som er internalisert som en del av eget forråd av "ready-made" responser (jfr "Vi er koranskolens folk"). De er konvensjonelle mentale modeller som har blitt *eksternalisert som delte institusjoner* samtidig som de er *internaliserte av individer* (Shore 1996:46-47).

Mens Barth (1990) i stor grad fokuserer på kunnskapstradisjon og prosessen med kunnskapstransaksjon, overlevert fra intellektuelle til et publikum, ønsker jeg i tillegg å innlemme internaliseringsaspektet. I en tidligere publikasjon viser Barth (1987) at *Mountain Oks* kosmologi ikke kun handler om en verden der ute, isolert fra selvet, men at den "fremmer et nett av konsepter, sammenhenger og identiteter, der ens egne holdninger og orienteringer til de ulike delene av verden blir ledet og formet" (Ibid:72, min oversettelse). Strauss & Quinn (1997:12) påpeker også at Barth har antydnet at studier av internalisering er relevant for antropologer. Barth påpeker faktisk at egoet blant annet bevarer sin kontinuitet og identitet ved å assimilere og integrere erfaring inn i selvet (Barth 1987:72). Med et kognitivt begrepsapparat kan vi da si at internaliseringen til det enkelte subjekt både er basert på individuell erfaring og samspillet med verden utenfor. Kognitiv antropologi separerer ikke

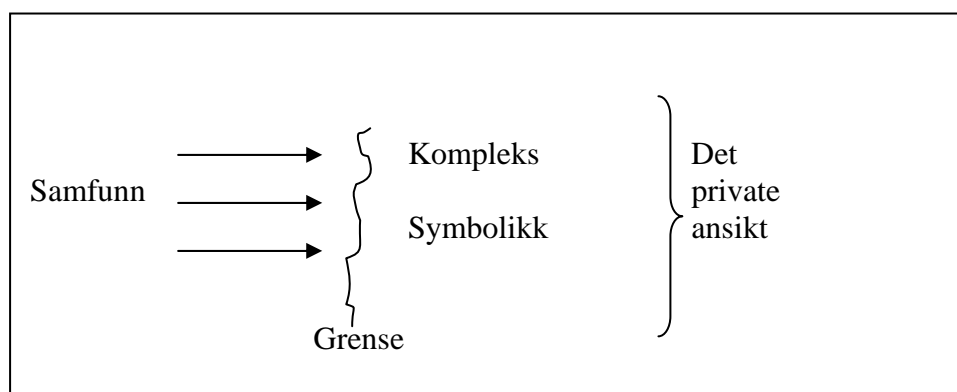
individet og dets psykologi fra omverdenen, men forsøker å koble det som er i personen med det rundt.

Hvor mye av hocaenes undervisning som blir internalisert i det enkelte subjekt varierer (kap 5). Samtidig inngår hocaenes undervisning i en kunnskapstradisjon som opprettholdes. Samtlige som arbeider som hoca innenfor Koranskolebevegelsen har flere års utdanning ved et av bevegelsens læresteder bak seg. Uavhengig av hvordan kunnskapen internaliseres hos det enkelte individ, vil kunnskapen bevares i bevegelsens institusjonaliserte utdanningssystem. Nye generasjoner vil få temmelig lik undervisning og utføre ganske like ritualer som tidligere generasjoner. Likevel vil de enkelte individers erfaring legge føringer for hvor mye av kunnskapen som internaliseres. Paul Connerton (1989:41-71) har fremhevet denne konvensjonalisering av minne gjennom ritualer i det han kaller for *Commemorative ceremonies*. Konvensjonelle modeller skjematiseres av individer som personlige modeller, men prosessen de skjematiseres i er sosialt tvunget og forsterket av både positiv og negativ sosial feedback (Shore 1996:48). Statusen til en hvilken som helst "mental modell" er grunnleggende (iboende) tvetydig. I denne sammenhengen produserer en konvensjonell modell, pluss personlig erfaring, personlige modeller. I noen tilfeller kan et individs mentale modeller nærmest bli derivert direkte fra en offentlig (institusjonalisert) modell, og blir da å betrakte som en høyst konvensjonell mental modell. Mens i andre instanser kan de mentale modellene avvike skarpt fra konvensjonelle representasjoner og fremstå som høyst personlige eller ideosynkratiske modeller (Ibid). Nyten av denne usikre/glatte distinksjonen er at den tillater oss å karakterisere de prosessene som styrer variabiliteten til mentale modeller langs et kontinuum, fra det idiosynkratiske (særegne/personlige) til det konvensjonelle.

Delte utsagn - fordelt praksis

Det er betydelige forskjeller i hvordan aktørene praktiserer menighetslivet og i hvilken grad de følger undervisningen. Bakenfor de kollektive utsagnene jeg beskriver i kapittel fire, ligger det et bredt spekter av praksis, meninger, og følelsesmessig tilknytning. Både aktive og mindre aktive deltakere i menighetslivet er tilsynelatende like opptatt av å fremheve de nevnte dominante verdiene gjennom konvensjonelle formuleringer i muntlig tale. Da jeg først la merke til de felles utsagnene, trengte jeg ikke stille ledende spørsmål til andre medlemmer for

å få bekreftet det konvensjonelle aspektet ved dem. I svært mange av de tidlige samtaleene jeg hadde med ulike personer i menigheten, og blant bevegelsens tilhengere i Tyskland, ble de samme ytringene kommunisert. De institusjonaliserte formuleringene er altså noe alle uttrykker enighet om, uansett gruppetilhørighet, praksis og geografisk avstand. Således kan de standardiserte formuleringene virke samlende, selv om ikke alle er like aktive i menigheten og det er svært varierende hvor mye de ulike medlemmene kan om islam og bevegelsens lære. Som sentrale kollektive symboler favner altså de fremtredende betegnelsene enighet, men graden av refleksjon omkring de symbolske utsagnene og hvordan de utspiller seg i ulike kontekster hos det enkelte individ, varierer. Ismail brukte for eksempel betegnelsen *süleymanci* i senere samtaler, når han omtalte bevegelsen eller menigheten. Kamber og Kadir brukte derimot ikke *süleymanci*-betegnelsen etter at grensen var markert. Cohen (1985:74) har en annen modell som skjematiserer nettopp individuell variasjon:



I et samfunns private sfære florerer differensiering, variasjon og kompleksitet. I modellen over symboliserer grensen samfunnet slik det fremstår overfor egne medlemmer. Den er deres egen forståelse av samfunnet (her menigheten/bevegelsen) som endret gjennom kompleksitet ved deres eget liv og erfaring (det private ansikt og idiosynkratisk forståelse) (Cohen 1985:74).

Denne modellen passer tilsynelatende bedre med Koranskolebevegelsen, der læren fremstår som eksplisitt og tydelig kommunisert til det enkelte individ, mens de idiosynkratiske måtene læren tolkes, oppfattes, motiverer og skaper engasjement hos den enkelte varierer. Ismail dropper for eksempel flere av de daglige bønnene, mens Kamber ber alle. Ismail, som er student, trekker frem disiplin og studieteknikk som en av de sentrale lærdommene fra hans

koranundervisning (se under), mens Kamber legger vekt på det åndelige aspektet. Som nevnt har jeg heller aldri hørt Kamber bruke navnet süleymanci i dagligtalen, mens Ismail bruker det ofte. Personlig fortolkning er ofte kompleks. Siden de konvensjonelle ytringene som brukes utad, kun tilsynelatende har en enkel symbolikk, som ved nærmere undersøkelse viser en kompleks symbolikk med dobbel betydning (se s. 78), er det også verdt å gå gjennom bevegelsens interne lære.

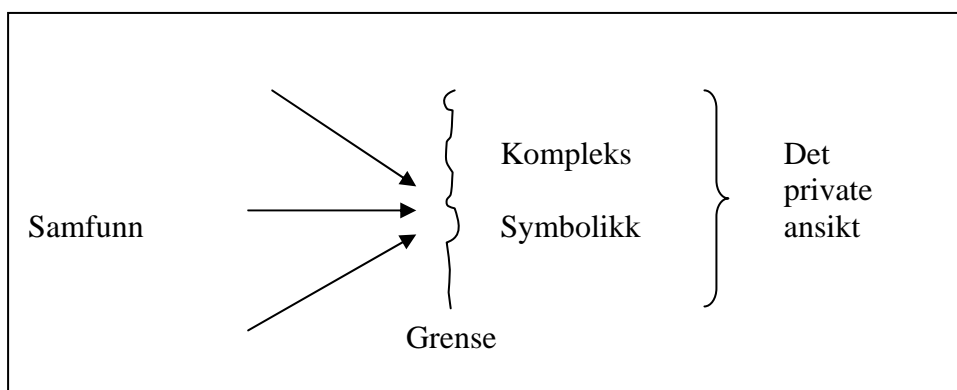
Jeg har forsøkt å vise at det er individuelle variasjoner internt i Islamsk kultursentrum i Oslo. Selv om fokuset på koranskole og undervisning er en kollektiv ytring, er det slettes ikke alle foreldre som sender barna til menighetens undervisning. En del av barna leser lekser og er aktive i islamundervisningen, mens andre kjeder seg. Selv om de her sitter stille, gir de ofte synlig uttrykk for at de er lettet og glade hver gang de får pause, eller når undervisningen er over. I bønnesituasjonen er det tydelig at enkelte (både ungdom og voksne) er veldig fokuserte og inderlige, mens andre ser mer uengasjerte ut (se kap 6). Enkelte er svært opptatt av islam og islams lære, mens andre i større grad vil snakke om arbeid, ferier, skole eller fritid. Jeg har også sett et par stykker som går ut og røyker, selv om dette trekkes frem som noe medlemmene, av religiøse årsaker, ikke gjør eller bør gjøre. Selv om læren og kunnskapen som formidles i menigheten er temmelig entydig, ser vi at de ulike reglene og oppfordringene håndteres ulikt av forskjellige individer. Alle er enige om at de bør følge reglene og anbefalingen, men de delte kulturelle idéal-modellene motiverer medlemmene i ulik grad.

Når jeg spør Ismail om hva islam betyr for ham, svarer han at det betyr disiplin, og trekker her frem koranskolen han gikk på som liten. Ismail er en av mange som beskriver Koranskolebevegelsens hovedaktivitet som det å avholde koranskole. Men der imamene og andre aktive menighetsgjengere sier at menigheten må vinne barna til islam ved å undervise og lære bort den rette lære, trekker Ismail frem disiplin som et godt grunnlag for videre skole og studier. ”... jeg lærte veldig mye sånn generelt om hvordan muslimer skal være og sånt, så lærte man veldig mye indirekte om hvordan man på en måte skal lese og studere og sånt.” Det er ikke kun religionskunnskap og -utøvelse som for eksempel å be fem ganger om dagen Ismail sitter igjen med etter koranskoletiden. Han legger heller ikke skjul på at han ikke ber fem ganger om dagen, og trekker isteden frem den indirekte virkningen av undervisningen: At

han har fått disiplin til å lese og konsentrere seg om skolearbeidet. Ismail bruker selv den konvensjonelle markøren koranskole om bevegelsen, men samtidig så kommer effekten av koranskoleundervisningen til uttrykk som en studieteknikk, mer enn en dogmatisk lære med daglige forpliktelser som han følger.

Jeg vil også påpeke at hva den enkelte aktør kommuniserer, gjennom tale og praksis, som regel er situert og svært kontekstavhengig. Hva som motiverer i ulike situasjoner varierer og det er meget mulig at Ismail ville ha lagt mer vekt på det religiøse aspektet ved undervisningen, hvis han hadde snakket med en av autoritetene i menigheten istedenfor med meg. At ulike ting vektlegges har jeg sett flere eksempler på og det er ofte en forskjell på fellessamtaler i menigheten og individuelle samtaler med kun en person. Er hocaen til stede handler ofte samtalen om islams åndelige aspekter. I andre sammenhenger har mer verdslige ting hatt en tendens til å dominere samtalen på pauserommet.

Blant Koranskolens folk er det ikke kun de religiøse autoritetene som motiverer og påvirker et individ i menigheten. Foreldre, venner og andre personer både i menigheten og utenfor, er med på å gi *det private ansikt* en kompleks symbolikk. Det private ansikt må her forstås som kompleksiteten i et individs ulike internaliserte skjemaer. Jeg ønsker derfor enda en gang å endre Cohens (1985:74) skjematisering:



Meningskonstruksjon er en kompleks prosess der offentlige kulturelle modeller gjennomgår en rekke transformasjoner mens de bringes til sinnet (brought to mind) (Shore 1996:52). Selv om den offisielle læren og kunnskapen i menigheten virker entydig, er det ikke kun denne

som er med på å påvirke en aktør. Og selv om de konvensjonelle ytringene fremstår som like, bør andre faktorer også tas med i ”signalene” som går fra samfunnet (her menigheten/Koranskolebevegelsen) og over grensen i modellen. Imamer resiterer med ulikt engasjement og tonehøyde, og noen er ”flinkere” til å preke enn andre (se kap 6). I tillegg er det andre personer i menigheten som formidler holdninger og kunnskap til medlemmene enn kun de religiøse personene. Selv om religionsvitere ofte formidler enkle kjennetegn ved Koranskolebevegelsens ideologi, og selv om hocaene formidler en entydig lære gjennom det de sier, vil den tilsynelatende enhetlige formidlingen i virkeligheten være kompleks. Den vil komme fra ulike aktører, i ulik drakt, allerede før den får en kompleks betydning hos det enkelte individ. Modellen må derfor skjematiseres slik som vist over, der pilene kommer fra ulikt hold heller enn å ligge parallelle som entydig kommunikasjon. Likevel er Cohens (1985) poeng at som objekt for indre diskurs er grensen symbolsk kompleks. Det er denne private, idiosynkratiske sfæren vi burde befatte oss med, hevder Cohen (Ibid:75). Det er her vi kan finne ut hva folk tenker om sitt fellesskap, og hvordan de symboliserer sitt samfunn.

Del 4: Avsluttende betraktninger og oppsummering

Kapittel 8. Avslutning

I innledningen viste jeg at det var flere sider ved Koranskolebevegelsen som fremsto annerledes og mer komplekse enn det jeg hadde lest meg til på forhånd. Samtidig så la jeg tidlig merke til enkelte konvensjonelle ytringer blant Koranskolens folk. Gjennom deltakende observasjon fikk jeg langt større innsikt i Koranskolebevegelsen enn den kunnskapen jeg kunne lese meg til.

Jeg har forsøkt å vise at Koranskolebevegelsens historiske utvikling har betydning for hvordan tilhengerne presenterer seg selv i dag. Det at bevegelsen den dag i dag er ulovlig i Tyrkia, at forskere omtaler bevegelsen som fundamentalistisk og det å leve i Norge som en muslimsk minoritet, er alle relevante bakenforliggende faktorer som er med på å forme Koranskolens folks selvidentifikasjon og presentasjon av seg selv i møte med andre. Jeg har vist hvordan delte identifikasjonsmarkører synliggjøres ved at medlemmene benytter seg av enkelte retoriske ytringer i bestemte situerte møter. De institusjonaliserte ytringene analyserer jeg som dominante kulturelle modeller med symbolsk verdi av strategisk betydning. Men det er også en forskjell på ytringene. Jeg har vist at *süleymanli* er et retorisk konstruert begrep som jeg analyserer som en klisje som i liten grad er internalisert av Koranskolens folk. Men klisjeen er ikke meningsløs. Den brukes i helt bestemte kontekster med en tydelig hensikt. ”Vi er Koranskolens folk, vi legger vekt på opplæring”, er derimot en ytring som langt på vei reflekterer Koranskolebevegelsens orientering innen islam. Ytringen har en hegemonisk posisjon i bevegelsen og meningsinnholdet gjenspeiles i bevegelsens praksis. Jeg analyserer ytringen som en dominant lingvistisk modell som ikke bare brukes i målrettede situasjoner, men også internt i bevegelsen.

I avhandlingens to siste kapitler vier jeg mye tid på å vise at total kulturell homogenitet ikke er mulig og viser det gjennom å synliggjøre at ulike personer i menigheten har internalisert forskjellige skjemaer eller kulturelle modeller i ulik grad. Jeg trekker fram håndtrykkskjemaet som i stor grad er internalisert av de fleste, og fungerer i så måte som en konvensjonell ressurs for meningsproduksjon. Bønneskjemaet er ikke like stor grad internalisert av alle, mens ramadanskjemaet i større grad er det. Jeg viser ulik grad av

internalisering blant medlemmene, men påpeker også at de ulike ritualene er med på å forme aktørens syn på samfunnet og den sosiale orden, og at dette sansynligvis går begge veier.

I forhold til kunnskapsoverlevering har jeg pekt på at Koranskolebevegelsen bruker to strategier for å formidle religiøs kunnskap. I noen sammenhenger inntar menigheten en ”magiker-strategi” der kunnskapen i større grad skjules, mens i andre sammenhenger brukes en ”guru-strategi” der kunnskapen i større grad deles.

Et individs bruk av ulike dominante kulturelle modeller kan si mye om dette individets internaliseringsgrad av det aktuelle skjemaet eller den aktuelle kulturelle modellen.

Internaliseringsgraden kan variere i ulike livsfaser. Samtidig er det ulike sider ved et individs tilknytning til ulike kulturelle modeller som tanker, systemer, trosretninger, osv, som blir trukket frem avhengig av kontekst. Hvilken side ved et menneske som vedkommende trekker frem, handler i stor grad hva som oppleves som strategisk relevant i den aktuelle situasjon. Nå er det ikke slik at et individ er bevist kalkulerende til en hver tid, men hva som motiverer, endrer seg fra kontekst til kontekst. Enkelte ganger kan selvtilskrivelsen være svært bevisst, mens andre ganger er det et skjema eller en kulturell modell som i høy grad er internalisert og dermed antakeligvis ikke reflekteres så mye over.

Litteratur

- Algar, Hamid, 1971: "Some Notes on the Naqshbandi Tariqat in Bosnia". I *Die Welt des Islams*, New Ser., Vol. 13, Issue 3/4, s. 168-203.
- Arikan, Hasan, 1996: *A Concise Manual of Basic Islamic Teachings (Ilm Ul-Hal) With an Illustrated Prayer Guide*. Fazilet Publishing and Trading co. INC, Istanbul.
- Arikan, Hasan, u.å: *Muhtasar Ilmihal (resimli namz hocasi)*. Fazilet Nesriyat ve Ticaret A.S, Istanbul
- Astad, Bente, 1993: "Gode muslimer" og "moderne tyrkere" – *Kontinuitet og endring av kulturelle tradisjoner. Et studie blant tyrkiske innvandrere i en norsk by*. Hovedoppgave i sosialantropologi ved Institutt og museum for sosialantropologi, Universitetet i Oslo
- Ballard, Roger, 1996: "Introduction: The Emergence of Desh Pardesh". I ed. Ballard, R.: *Desh Pardesh – The South Asian Presence in Britain*. s.1-34, B.R. Publishing Corporation, Delhi
- Barth, Fredrik, 1963: *The role of the entrepreneur in Social change in Northern Norway*. Norwegian University Press, Bergen
- Barth, Fredrik, 1969: "introduction", i (ed) Barth, Fredrik *Ethnic Groups and Boundaries. The social Organization of Culture Difference*. Universitetsforlaget, Oslo
- Barth, Fredrik, 1987: *Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge University Press, Cambridge

- Barth, Fredrik, 1990: "The Guru and the Conjurer: Transactions in Knowledge and the Shapening of Culture in Southeast Asia and Melanesia". I *Man*, New Series, Vol. 25, No. 4, s. 640-653.
- Barth, Fredrik, 1993: *Balinese Worlds*. The University of Chicago Press, Chicago and London
- Berulfsen, Bjarne og Gundersen, Dag, 1989: *Fremmedord blå ordbok*. Kunnskapsforlaget, Oslo
- Braathen, Karianne, 20.8.1999: "Fredagsbønn preget av katastrofen". I *Drammens Tidende*. Nettutgaven dt.no. Lesedato: 6.6.2005
<http://www.dt.no/apps/pbcs.dll/artikkel?dato=19990820&Kategori=Utenriks&Lopenr>
- Cohen, Anthony P., 1985: *The symbolic construction of community*. Routledge, London and New York. [This edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2002]
- Connerton, Paul, 1989: *How Societies Remember*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Dahlin, Camilla Elizabeth, 2001: *Koranskoler i Oslo*. Hovedoppgave i religionshistorie, Universitetet i Oslo
- D'Andrade, Roy 1992: "Schemas and motivation". I ed. Roy G. D'Andrade & Strauss, Claudia: *Human motives and cultural models*. Cambridge University press, New York.
- D'Andrade, Roy 1995: *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge University press, Cambridge, New York og Melbourne.
- Dedeoglu, u.å: *Salat/Namaz (tidbön)*. (Oversatt til svensk av Bal, Hamza og Ayta, Hüseyin). Osmanli forlaget, Stockholm.

- Denzin, N.K. 1989: *The Research Act: a Theoretical Introduction to Sociological Methods*, 3.edition, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 234-247
- Drægner, Ingvill & Myhre Freddy, 6.3.2002: "Internerer barn i koranskoler". I *Drammens Tidende. Nettutgaven dt.no*. Lesedato 06.06.2005
<http://www.dt.no/apps/pbcs.dll/artikkel?Dato=20020306&Kategori=NYHET&Lopenr>
- Drægner, Ingvill, 14.2.2002: "Nekter kvinner sosiale aktiviteter". I *Drammens Tidende. Nettutgaven dt.no*. Lesedato 06.06.2005
<http://www.dt.no/apps/pbcs.dll/artikkel?Dato=20020214&Kategori=NYHET&Lopenr>
- Drægner, Ingvill, 3.4.2002: "Måtte svare for seg". I *Drammens Tidende. Nettutgaven dt.no*. Lesedato 06.06.2005
<http://www.dt.no/apps/pbcs.dll/artikkel?Dato=20020403&Kategori=NYHET&Lopenr>
- Elgvin, Johannes, 2005: "Unge og lovende. Islamundervisning og anskaffelse av 'norske imamer' ved Islamsk kultursentrum i Oslo sett i forhold til barn og ungdoms identiteter." I *Betwixt & Between. Sosialantropologistudentenes Årbok 2005. Master og hovedfag* (s. 57-76). Årboksredaksjonen 2005, Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Oslo.
- Frøystad, Kathinka, 2003: "Forestillingen om det "ordentlige" feltarbeid og dets umulighet i Norge". I red. Rugkåsa, Marianne og Thorsen, Kari Trædal *Nære steder, nye rom – Utdfordringer i antropologiske studier i Norge*. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo
- Geertz, Clifford, 1973a: "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture". I *The Interpretation of Culture*. Fontana Press, An Imprint of Harper Collins Publishers. Basic Books, New York.
- Geertz, Clifford, 1973b: "Ritual and Social Change: A Javanese Example". I *The Interpretation of Culture*. Fontana Press, An Imprint of Harper Collins Publishers. Basic Books, New York.

- Goffman, Erving, 1959 [norsk og ny utgave 1992]: *Vårt rollespill til daglig*. "The Presentation of self in everyday life". Pax Forlag, Oslo.
- Gullestad, Marianne, 2002: *Det Norske sett med nye øyne*. Universitetsforlaget, Oslo
- Gullestad, Marianne, 2003: "Kunnskap for hvem? Refleksjoner over antropologisk tekstproduksjon, formidling og tilbakeføring." I red. Rugkåsa, Marianne og Thorsen, Kari Trædal *Nære steder, nye rom – Utfordringer i antropologiske studier i Norge*. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo
- Harrison, Simon, 1995: "Anthropological Perspectives: On the Management of Knowledge". I *Anthropology Today*, Vol. 11, No. 5 s.10-14
- Hatch, Mary Jo, 2001: *Organisasjonsteori. Moderne, symbolske og postmoderne perspektiver*. Abstrakt forlag as, Oslo
- Havnaas, Torun, 1.3.2004: "Ulovlig kultursenter." I *Drammens Tidende*. Nettutgaven dt.no. Lesedato 06.06.2005.
<http://www.dt.no/apps/pbcs.dll/artikkel?Dato=20040301&Kategori=LNEIKER&Lope>
[nr](#)
- Holland, Dorothy, Lachicotte, William Jr., Skinner, Debra og Cain, Carol, 1998: *Identity and Agency in Cultural Worlds*. Harvard University Press. Cambridge & London
- Hundeide, Michael, 2001: "Ulvestrid i solnedgang: Om pressens innvirkning på meningsdannelse i rovdyrdebatten". I *Miljøkonflikter. Om bruk og vern av naturressurser*. Unipub forlag, Oslo.
- Irn.no, 12.12.2005 (Islamsk Råd Norges hjemmesider):
<http://www.irn.no/medlemsorganisasjoner.php>, lesedato 12. desember 2005

- Islam.no, 12.12.2005:
<http://islam.no/newsite/content/default.asp?Action=ListMoskes&nTopPage=3&nPage=80>, lesedato 12.desember 2005
- Jacobsen, Christine.M., 2006: *Staying on the Straight Path. Religious Identities and Practices among Young Muslims in Norway*. Dissertation for the degree of doctor rerum politicarum (dr. polit.), Universitetet i Bergen.
- Jonker, Gerdien, 2005: "The Transformation of a Sufi Order into a Lay Community: The Süleymanci Movement in Germany and Beyond". I ed. Cesari, Jocelyne & McLoughlin, Seán: *European Muslims and the Secular State*, s. 169-182. Ashgate Publishing Limited, Hampshire, England
- Keddie, Nikki R. Et al, 1972: "Introduction", I (red.) Keddie, Nikkie R. *Scholars, Saints, and Sufies. Muslim religious institutions in the Middle East since 1500*. University of California Press.
- Landman, Nico, 1996: "Süleymançu" i *Encyclopedia of the Modern Middle East*. Red. Reeva S. Simon et al. Vol. 4, s 1701-1702, Macmillan, New York
- Larsen, Ingunn, 4.7.2004: "Mot islamske SFO-planer." I *Drammens Tidende*. *Nettutgaven dt.no*. Lesedato 06.06.2005.
<http://www.dt.no/apps/pbcs.dll/artikkel?Dato=200407005&Kategori=NYHET&lopenr>
- Lawrence, Bruce B., 1998: *Shattering the Myth. Islam Beyond Violence*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey
- Leirvik, Oddbjørn, hjemmeside 1:
"<http://folk.uio.no/leirvik/tekster/IslamiNorge.html#organisasjonar>", lesedato 6. mars 2006.

- Leirvik, Oddbjørn 2003: *Sufismen – i islamsk og dialogisk perspektiv*. Upublisert artikkel, bygger på foredrag på fagutviklingskurs i KRL, Gran, desember 2003: <http://www.tf.uio.no/evu/TekstarkivKrismus/SufismenGran03.htm>
- Leirvik, Oddbjørn, 2002: *Islamsk etikk – Ei idéhistorie*. Universitetsforlaget AS, Oslo
- Lovell, Archibald, 1687: “Cyrano de Bergerac's Comical history of the states and empires of the worlds of the sun and moon”. (I *Thevenot's Trav.* II. 102), I *Oxford English Dictionary*, søkeord “imam”.
http://dictionary.oed.com/cgi/entry/50112195?single=1&query_type=word&queryword=imam&first=1&max_to_show=10
- Nielsen, Jørgen, 1992 (second edition 1995): *Muslims in Western Europe*. Edinburg University Press Ltd, Edinburgh
- Okamura, Jonathan Y., 1981: “Situational Ethnicity”, i *Ethnic and Racial Studies*, vol. 4, s. 452–465.
- Olsen, Kurtjohnny, 25.1.1991: “15 000 er muslimer i regionen”, i *Aftenposten Aften*.
- Prieur, Annick, 2004: *Balansekunstnere. Betydningen av innvandrerbakgrunn i Norge*. Pax Forlag A/S, Oslo.
- Rahman, Fazlur, 1993: “Sufism”. I Ed. Eliade, Mircea, *The Encyclopedia of Religion*. Vol 7, s.313-316, Macmillan Library Reference USA, New York
- Ramslien, R. David, 2006: *Los på harejaktas mysterier. En kvalitativ analyse av harejakt med langbeint hund*. Hovedoppgave i sosialantropologi, Universitetet i Oslo.
- Roald, Anne Sofie, 2004: *Islam*. Pax, Oslo

- Sandli, Espen, 12.6.2001: "Egen muslimsk skole." I *Drammens Tidende. Nettutgaven dt.no*. Lesedato 06.06.2005.
<http://www.dt.no/apps/pbcs.dll/artikkel?Dato=20010612&Kategori=NYHET&lopenr>
- Sandli, Espen, 13.6.2001: "Støtter muslimsk skole." I *Drammens Tidende. Nettutgaven dt.no*. Lesedato 06.06.2005.
<http://www.dt.no/apps/pbcs.dll/artikkel?Dato=20010613&Kategori=NYHET&Lopenr>
- Schmidt, Nina og Hansen, Espen Egil, 24.7.1995: "30 moskeer for islam i Oslo", i *VG*.
- Shadid, W.A.R (red) & Van Koningsveld, P.S., 1995: *Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe*, Kok Pharos Publishing House, Nederland
- Shore, Bradd, 1996: *Culture in mind: Cognition, culture, and the problem of meaning*. Oxford University Press
- Simonsen, Jørgen Bæk, 1990: *Islam I Danmark. Muslimske institutioner i Danmark 1970-1989*. Statens Humanistiske Forskningsråd, Aarhus Universitetsforlag, Århus.
- Smith, Christian, 2003: *Moral, Believing Animals: Human Personhood and Culture*. Oxford University Press, Oxford.
- Ssb.no, 4.5.2003: <http://www.ssb.no>. Statistisk sentralbyrå
- Ssb.no, 18.1.2006: <http://www.ssb.no>. Statistisk sentralbyrå
- Strathern, Marilyn, 1987: "The limits of auto-anthropology". I ed. Jackson, Anthony: *Anthropology at home*. Tavistock Publications, London.
- Sunier, Thijl, 1995: "Disconnecting religion and ethnicity. Young Turkish Muslims in the Netherlands" I ed. Baumann, G. and Sunier, T. *Post-Migration Ethnicity*. s.58-77, HET SPINHUIS Publishers, Amsterdam

- Strauss, Claudia, 1992: "Models and motives". I ed. Roy G. D'Andrade & Strauss, Claudia: *Human motives and cultural models*. Cambridge University press, New York.
- Strauss, Claudia and Quinn, Naomi, 1997: *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Svanberg, Ingvar, 1999: "Alevismen och invandrade sufiordnar". I *Blågul islam? Muslimer i Sverige*, Nya Doxa, Falun
- Sørhaug, Tian, 1996: *Om Ledelse – Makt og tillit i moderne organisering*. Universitetsforlaget, Oslo
- Sørheim, Torunn, 2003: "Feltarbeid blant innvandrere" I red. Rugkåsa, Marianne og Thorsen, Kari Trædal *Nære steder, nye rom – Utfordringer i antropologiske studier i Norge*. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo
- Tambiah, Stanley Jeyaraja, 1985: *Culture, Thought, and Social Action – An Anthropological Perspective*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England
- Ter Haar, Johan G.J., 1999: "The Importance of the Spiritual Guide in the Naqshbandi Order". I ed. Lewisohn, Leonard: *The Heritage of Sufism – The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*. Vol. 2. Oneworld Publications, Oxford, England
- Tjelmeland, Halvard & Brochmann, Grete, 2003: "I globaliseringens tid 1940-2000". Bind 3. I red. Kjeldstadli, Knut *Norsk innvandringshistorie*. Pax Forlag A/S, Oslo
- Tunahan, Süleyman Hilmi, u.å: *Kur'an Harf ve Harekeleri. Kur'âni kerimi en kısa zamanda okumagi öğreten yepyeni bir tertip ve usul*. Fazilet Nesriyat ve Ticaret A.S., Istanbul.

- Turner, Victor, 1967: *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press, Ithaca and London
- Vikz.de (Verband der Islamischen Kulturzentren e.V. Köln):
<http://www.vikz.de/index1.html>, Lesedato 23.2.2007.
- Vogt, Kari, 1995: *Kommet for å bli. Islam i Vest-Europa*. Cappelen, Oslo
- Vogt, Kari, 2000: *Islam på norsk – Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Cappelen Forlag a.s., Oslo
- Vogt, Kari, 2005: *Islam – tradisjon, fundamentalisme og reform*. Cappelen, Oslo.
- Wadel, C. 1991: *Feltarbeid i egen kultur*. SEEK, Flekkefjord
- Wikan, Unni, 1990: *Managing Turbulent Hearts. A Balinese Formula for Living*. The University of Chicago Press, Chicago and London
- Østberg, Sissel, 2003, *Muslim I Norge – Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*, Universitetsforlaget, Oslo