

Religion og migrasjon

Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge

Anne Fjeldstad

**Hovedoppgave i religionshistorie
Institutt for kulturstudier og orientalske språk
Det humanistiske fakultet Universitetet i Oslo
April 2007**





Emblemet til

Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge.

Det består av en halvmåne, samt en fem tagget stjerne. Ordet Allah er skrevet på arabisk ti ganger mellom stjernens tagger.

Kilde: Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge sin konstitusjon av 1997 – kapittel II, artikkel XXIII.

Denne studien hadde ikke vært mulig å gjennomføre uten den velviljen mine informanter har vist meg. De fortjener stor takk for å ha brukt av sin fritid og arbeidstid. Deres tålmodighet og fortrolighet har gitt meg den nødvendige innsikt til å virkeliggjøre prosjektet. Hvala!

Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge skal ha takk for å ha latt meg foreta denne studien.

Kari Vogt skal ha takk for konstruktiv veiledning!

Den uforbeholdne støtte, oppmuntring og tålmodighet familie og venner har vist meg gjennom dette arbeidet har vært enestående. Hver eneste inspirerende samtale, de uttalige middagene, all hyggen i kollektivet og det gode lesesalsmiljøet. Takk, takk, takk!

Anne Siri Kvia, Karen S. Jensen og Laila Gundersen skal ha takk for det tålmodige korrekturarbeidet de har gjort i forhold til min ofte fantasifulle tegnsetting. Like fullt er all *kreativ* tegnsetting mitt ansvar...

Innholdsfortegnelse.....	1
Kapittel 1. Innledning	3
Oppgavens tema	4
Oppgavens problemstilling	5
Oppgavens struktur	6
Tidligere forskning	7
Kapittel 2. Metodologiske refleksjoner	8
Feltarbeidet.....	8
Informantene	10
Kvalitativt forskningsintervju	12
Andre kilder.....	14
Ting går ikke alltid som planlagt.....	15
”Skriver de om oss igjen”.....	15
Kapittel 3. Migrasjon og etablering av moskeen.....	17
Den muslimske migrasjonsprosessen til Norge	17
Medlemsoversikt	19
Moskeen	21
Moskeen i norsk kontekst.....	23
Samlingssted etter migrasjon	24
Migrasjonen fra Bosnia-Hercegovina	25
Etablering av Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge.....	26
Institusjonalisering	26
Organisering	27
Fremvekst.....	30
Videre forskning.....	34
Oppsummering	34
Kapittel 4. Det Islamske Fellesskap - en diasporagruppe.....	36
Diaspora som analytisk kategori	36
Videre forskning.....	43
Oppsummering	43
Kapittel 5. Kontinuitet etter migrasjon.....	44
Etniske grupper som analytisk kategori	44
Reproduksjon av etnisitet	46
Utforming av fysiske omgivelser	47
Etablering av islamsk rom.....	47
Synliggjøringen av etnisk tilhørighet	48
Videreføring og konsolidering	49
Riter	57
Ny teknologi – nye muligheter.....	62
Videre forskning.....	67
Oppsummering	68

Kapittel 6. Moskeen – et kjønnrom	70
Kjønn som analytisk kategori	70
Kvinnens bruk av moskeen	71
Kjønnliggjøring av moskeen	72
Formell makt	75
Renselse av kropp og sjel	77
Sevap – god handling	78
Hijab – en menneskerett	79
<i>Bula</i> – kvinner som religiøse eksperter	80
Gjenoppdagelsen av egen religiøsitet	83
Videre forskning	88
Oppsummering	89
Kapittel 7. Avsluttende betraktninger	92
Sammendrag	96
Appendiks 1. Antall registrerte medlemmer 1995-2006	97
Appendiks 2. Medlemsøkning 1995-2006	98
Appendiks 3. Religionshistorisk oversikt Bosnia-Hercegovina	99
Slavisk innvandring og bosetting	99
Middelalderen og den bosniske kirken 1180-1463	100
Det osmanske styret 1463-1878. De bosniske muslimenes opprinnelse	100
Etablering av muslimsk fellesskap	101
Statlig administrasjon	102
Militærvesen	103
Rettsvesen	104
Utdanning og kulturell ekspansjon	105
Østerrike-Ungarn 1878-1914	106
Etablering av Det Islamske Religiøse Fellesskap	106
Migrasjon	109
Religiøse stiftelser	110
Rettsvesen	110
Obligatorisk militærtjeneste	111
Det første Jugoslavia og 2. verdenskrig 1918-1945	112
Det Islamske Religiøse Fellesskap	112
Jugoslavia 1945-1992	114
Det Islamske Religiøse Fellesskap	114
Migrasjon	117
Det Islamske Fellesskap 1992-1997	117
Oppsummering religionshistorisk oversikt	118
Bibliografi	119

Kapittel 1. Innledning

Krigen i Bosnia-Hercegovina fra 1992 til 1995 førte til at et omfattende antall mennesker ble drevet på flukt, noe som ikke hadde skjedd i Europa siden andre verdenskrig. Konflikten var preget av atskillige krigsforbrytelser:

International observers singled out massive war crimes, such as confining people to concentration camps, massive executions without trial, mass expulsion of civilian population and creation of ethnically homogenous territories, mass rapes of women, and 1,600 children under the age of 15 killed by snipers and artillery shells during the siege of Sarajevo alone.¹

Beregninger viser at om lag 215 000 mennesker mistet livet, hvorav 160 000 bosniske muslimer. I tillegg ble minst 2 700 000 mennesker tvunget til å forlate sine hjem.² Flyktningekrisen var et faktum og de første flyktningene kom hit til landet i 1992.³ Norge mottok flere flyktninger enn noen gang tidligere i historien, nærmere 13 000 fra det tidligere Jugoslavia. De aller første som kom, fikk betegnelsen krigsflyktninger og fikk midlertidig beskyttelse på kollektivt grunnlag, etter avtale med FNs høykommissær for flyktninger. I 1993 ble det besluttet at de bosniske flyktningene skulle bosettes rundt omkring i kommunene. På grunn av det uvanlig store antallet denne gruppen utgjorde, ble bosetningsprosessen betraktet som en nasjonal dugnad. Tilbakevending til hjemlandet var likevel det politiske målet overfor flyktninggruppen. Integreringen fortsatte selv om det var klart at krigen ble langvarig. For eksempel ble barna plassert i vanlig norsk skole der de fikk morsmålsundervisning. Det at flyktningpolitikken hadde som mål å returnere disse krigsflyktningene når behovet for beskyttelse opphørte, var svært omdiskutert. Det ble stilt spørsmål ved rimeligheten av en tankegang der midlertidig opphold ble tildelt mens arbeidet med integrasjon av gruppen fortsatte. Usikkerheten omkring deres livssituasjon var vanskelig for flyktningene, og det vedvarende målet om retur førte til utrygghet. Like fullt var det ikke alle aspekter ved denne flyktninggruppen som kom like godt frem i mediestøyen: [...] *det var også mange bosniske flyktninger som klarte seg bra, som ble vel mottatt, som kom seg raskt i arbeid, og som mestret hverdagens frustrasjoner. Dette forsvant ofte i all mediestøyen rundt den nye politikkenes belastninger.*⁴ Det ble klart etter en viss tid at en umiddelbar retur av denne flyktninggruppen ikke var mulig selv om partene i krigen inngikk den såkalte Dayton-

¹ Perica 2002:166. Ramet 2002:239-240.

² Ramet 2002:239. Beregninger viser at cirka 30 000 kroater og 25 000 serbere døde som følge av krigen.

³ For en detaljert redegjørelse over migrasjonen fra Bosnia-Hercegovina til Norge: Kjeldstadli 2003:304-316.

⁴ Kjeldstadli 2003:312.

avtalen i november 1995. På tross av fredsavtalen var situasjonen i Bosnia-Hercegovina svært uklar, og for mange av flyktningene var det umulig å vende tilbake til hjemstedet:

Det knytter seg både praktiske og politiske problemer til tilbakevendingen av flyktninger og internt fordrevne. For det første kan hjemmene være okkupert av fordrevne fra andre områder som disse igjen ikke kan vende tilbake til. For det andre har det blitt en verdifull brikke ved forhandlingsbordet i politisk kjøpslåing [sic] mellom lokale nasjonalistiske politikere.⁵

Nesten nøyaktig ett år etter inngåelsen av fredsavtalen ble det derfor besluttet at alle de bosniske flyktningene *skulle selv få velge om, og i tilfelle når, de skulle vende tilbake til Bosnia-Hercegovina*.⁶ Et stort antall valgte å bli værende.⁷ Hvert år etter krigens utbrudd har det i tillegg kommet mennesker som har søkt om asyl, opphold på humanitært grunnlag og familiegjenforeninger. Per 1. januar 2006 var det 14 822 personer med bakgrunn fra Bosnia-Hercegovina bosatt i Norge.⁸

Oppgavens tema

De bosniske muslimene organiserte seg omtrent et år etter at de første flyktningene kom hit til landet og grunnla *Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge* i februar 1994.⁹ Trossamfunnet er en del av og direkte underlagt *Islamska Zajednica Bosne i Hercegovine*.¹⁰ De etablerte seg innenfor rammen av et språklig, etnisk og nasjonalt fellesskap med direkte institusjonell forbindelse til trossamfunnet i hjemlandet.¹¹ Denne studien gjør rede for en muslimsk minoritet som er tilnærmet ubeskrevet i norsk sammenheng. Redegjørelsen vil bli satt inn i et større faglig og teoretisk perspektiv gjennom analyse av empiri ervervet med kvalitativ metode. Innenfor migrasjonsforskningen har prosesser relatert til kontinuitet og endring vært sentrale.¹² I forlengelsen av dette har det vært viktig å rette oppmerksomheten mot og undersøke hvordan videreføring av trossamfunn har funnet sted i relasjon til migrasjonen. Migrasjon medfører nye situasjoner og omstendigheter å forholde seg til, og det er derfor ingen selvfølge at migrantenes tradisjoner videreføres.¹³ Opprettholdelse og kontinuitet av religiøse fellesskap er som regel av en viss betydning etter migrasjon. Derfor

⁵ Bringa 1996:75.

⁶ Kjeldstadli 2003:314.

⁷ Se kapittel 3.

⁸ Statistisk Sentralbyrå: *Innvandrerbefolkningen*: <http://ssb.no/emner/02/01/10/innvbef/> [Lesedato: 5.4 2007].

⁹ På bosnisk: *Islamska Zajednica Bosne i Hercegovine u Norveskoj*. Dette vil bli forkortet til Det Islamske Fellesskap i den videre studien, men unntaksvis vil hele navnet anvendes. Det vil være i de tilfellene hvor det er nødvendig for å unngå misforståelser i forhold til hovedorganisasjonen med tilhold i Bosnia-Hercegovina.

¹⁰ På norsk: *Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina*.

¹¹ Vogt 2000:54f.

¹² Fuglerud 2001.

¹³ Berulfsen & Gundersen 2001:291: *Migrasjon [...] flytning, vandring, folkevandring, inn- og utvandring*.

vil trossamfunnets etablering, institusjonalisering og videreføring være av interesse. Begrunnelsen for å legge vekt på moskeen i denne studien, er den sentrale posisjon institusjonen får for de bosniske muslimene etter migrasjonen hit til landet.¹⁴ I et samfunn hvor islam er minoritetsreligion, får vanligvis moskeen en forsterket plass etter migrasjon både som institusjon og offentlig arena for praktisering av islam. De nyetablerte moskeene fungerer av den grunn også som sosiale møteplasser. Aktiviteter og omgivelser i moskeen gjenspeiler et velkjent symbolspråk, for medlemmene etter migrasjon.¹⁵ Moskeene bevarer og viderefører dermed forbindelse mellom fortid, nåtid og fremtid. Det vil derfor være av betydning å få undersøkt om det har skjedd endringer ved medlemmenes bruk av moskeen som kan relateres til migrasjonen.

Oppgavens problemstilling

Hensikten med dette prosjektet er å foreta en studie av Det Islamske Fellesskap Bosnia-Herzegovina i Norge. Problemstillingen er utarbeidet med tanke på å få en nærmere fremstilling av både deskriptive og analytiske aspekter ved det innsamlede materialet vedrørende trossamfunnet. Studiens overordnede problemstilling vil derfor være å undersøke hvordan trossamfunnets etablering og institusjonalisering har foregått her i landet. I den sammenheng er det formålstjenlig å få besvart følgende: Hva var forutsetningene og motivene bak etableringen? Hvordan er trossamfunnet og moskeen organisert? I hvilken grad kan trossamfunnet betegnes som en diasporagruppe? I tilknytning til disse spørsmålene vil det bli gjort rede for medlemmenes anvendelse av moskeen etter migrasjonen. Det vil derfor bli stilt spørsmål om hvorvidt det har skjedd endringer ved medlemmenes bruk av moskeen som kan relateres til migrasjonen. Dette analyseres i sammenheng med teorier om etnisitet og etniske grupper. De strategier som benyttes for å videreføre trossamfunnets etniske og religiøse tilhørighet vil dermed bli synliggjort. I forbindelse med spørsmålet om medlemmenes bruk av moskeen er det å studere kjønnsforskjeller av betydning. Med utgangspunkt i et kjønnsperspektiv stilles det derfor spørsmål om migrasjonen har ført til ny anvendelse av moskeen i forhold til de kvinnelige medlemmene.

¹⁴ Jeg velger å bruke betegnelsene *moske* i denne studien, selv om det ikke er helt korrekt språkbruk. Begrunnelsen for dette er at *masjid/moske* er den betegnelse informantene benytter når de omtalte lokalene til Det Islamske Fellesskap i Oslo. Se kapittel 3 for en redegjørelse angående moskeen.

¹⁵ Naguib 2001:31. Vogt 1995:129f. Vogt 2000:55 og 59ff. Holod & Khan 1997:183f.

Oppgavens struktur

Denne innledningen har tjent som en kort presentasjon av studiens tema i relasjon til dens problemstilling. Det påfølgende kapittelet er en redegjørelse for metodologiske refleksjoner i forbindelse med dette prosjektet. Tredje kapittel har innledningsvis en kort fremstilling av den muslimske migrasjonsprosessen til Norge, samt etableringen av deres trossamfunn. Det vil i tillegg bli gjort rede for moskeens historiske bakgrunn i den muslimske tradisjonen, samt dens betydning og utforming i norsk kontekst. Dette er bakteppet for en kartlegging av etableringen, institusjonaliseringen og fremveksten av Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina her i landet. Det vil komme frem hvordan anvendelsen av moskeen har blitt endret for trossamfunnet i løpet av den første tiårsperioden etter migrasjonen. Fjerde kapittel er en analyse av trossamfunnet i forhold til diasporabegrepet, og det vil bli klarlagt i hvilken grad de kan betegnes som en diasporagruppe. I kapittel fem blir det gjort rede for hvordan trossamfunnet anvender moskeen etter migrasjonen. Dette vil bli analysert i forhold til teorier om etnisitet og etniske grupper, for å synliggjøre de strategiene som benyttes for å videreføre trossamfunnets etniske og religiøse tilhørighet. Videre vil det komme frem hvordan anvendelsen av moskeen har blitt endret i løpet av årene etter migrasjonen. I det sjette kapittelet følger en redegjørelse for hvordan de kvinnelige medlemmene i trossamfunnet tar i bruk moskeen. Dette vil bli analysert i forhold til teorier om kjønn. Det kommer frem hvordan moskeens funksjon og betydning har blitt endret for kvinnene i tidsrommet etter etableringen.

Avslutningsvis i hvert enkelt kapittel er det et eget avsnitt med forslag til videre forskning. I tillegg til å antyde veien videre i etterkant av denne studien som nødvendigvis har et begrenset omfang, viser disse avsnittene enkelte refleksjoner i forhold til avgrensningen av studien.

I appendiks 1 og 2 er det kronologiske oversikter over antall medlemmer i Det Islamske Fellesskap fra etableringen og frem til 2006. I appendiks 3 er det en kronologisk historisk redegjørelse for de bosniske muslimenes religiøse bakgrunn fra andre halvdel av det sjette århundre og frem til krigsårene på 1990-tallet. Denne historiske redegjørelsen synliggjør de forholdene som utviklet og formet *Islamska zajednica Bosne i Hercegovine*. Begrunnelsen for å inkludere redegjørelsen i appendiks er at trossamfunnet *Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge* ikke bør beskrives atskilt fra denne historien. Like fullt omtales *Islamska zajednica Bosne i Hercegovine* flere steder i studien utenom appendiks, men da utelukkende for å få en bedre forståelse av trossamfunnet i Norge.

Tidligere forskning

Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge har vært lite omtalt i forskningslitteratur tidligere. Kari Vogt nevner trossamfunnet i sin bok *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*, men gruppen er tilnærmet ubeskrevet i norsk sammenheng utenom dette bidraget.¹⁶ Denne studien kan derfor betraktes som et forsøk på å bringe til veie ny kunnskap om trossamfunnet.

I studien benyttes Tone Bringa sin bok *Being muslim the Bosnian way* der hun redegjør for bosniske muslimer i en landsby utenfor Sarajevo, før krigen brøt ut. I denne boken viser hun blant annet hvordan religion er med på å definere deres etnisitet. Begrunnelsen for å benytte Bringa sitt arbeide er å tilføre denne studien komparativt elementer.¹⁷ I forlengelsen av dette benyttes også Christian Moe sin hovedoppgave *Debatten i det bosniske islamske trossamfunnet, 1985-1991* og Cornelia Sorabji sin doktorgradsavhandling *Muslim Identity and Islamic Faith in Socialist Sarajevo* som omhandler trossamfunnet før krigen på 1990-tallet. Når det gjelder fremstillinger av politiske, sosiale og kulturelle forhold i forbindelse med trossamfunnet henvises det til bibliografien.

¹⁶ Vogt 2000:54

¹⁷ Bringa 1995.

Kapittel 2. Metodologiske refleksjoner

Kapittelet er en redegjørelse for metodologiske refleksjoner i forbindelse med feltarbeidet.

Feltarbeidet

Kvalitativ forskning er med på å skaffe til veie kunnskap om hvordan enkelt individer og grupper av individer forstår sin egen virkelighet. Den kunnskapen som erverves ved et feltarbeid bør ikke betraktes uavhengig av studiens spesifikke historiske kontekst.¹⁸ Gavin Flood tar utgangspunkt i den hermeneutiske tradisjonen når han hevder at kunnskap om religion etableres ut fra en gitt historisk sammenheng:

[...] the understanding and/or explanation of religion is always historical contingent; knowledge is always produced from a social base, though this base is rendered invisible by objectivist science. This historical contingency entails a dialogical relationship between the object and the method, between the researcher and the researched.¹⁹

Forskerens ståsted og tilknytning til miljøet som studeres, er derfor ikke uten betydning. Tolkning av empiri avhenger av relasjonen til det som studeres ut fra erkjennelsen om at samhandling mellom mennesker ikke er objektiv.²⁰ Forskningsprosessen betraktes dermed som en helhet og den kunnskap som fremstilles ved et feltarbeid bør relateres til den sammenheng og kontekst hvor den er gyldig.²¹ Det at jeg med dette prosjektet arbeider med noe som befinner seg uten direkte relasjon til min tidligere erfaringsbakgrunn, må tas med i vurderingen av selve studien. Det vil si at *møtet med de andre* er unngåelig knyttet til mitt eget ståsted.²² Den kunnskapen som er utfallet av en slik dialog, kan betegnes som intersubjektiv og bør tolkes deretter av leseren. Like fullt mener jeg en fremstilling av *de andre* er gjennomførbar, men hvordan det gjøres og hvilke begreper som tas i bruk, er med på å forme det som beskrives.²³

¹⁸ Flood 1999:11f.

¹⁹ Flood 1999:9.

²⁰ Tafjord 2006:243-245.

²¹ Holter 1996:25.

²² Jacobsen 2002:17-27.

²³ Öhlander 1999:20: *Utsagan att forskaren 'skapar' sitt material innebär att forskaren gör en så korrekt beskrivning som möjligt av verkligheter i samspel med kunskapsmål, teori och de särskilda omständigheter som präglar ett specifikt fält och fältarbete.* Flood 1999:34: *Dialogue between researcher and object of research entails reflexivity, in which the social and cultural constraints of the research situation itself are highlighted, which in turn entails a distancing that allows cultural critique to come to play.* Se også Thagaard 1998:35-38.

Den første kontakten med Det Islamske Fellesskap fant sted allerede et år før feltarbeidet ble innledet. Medio april 2003 hadde jeg et møte med trossamfunnets sjefsimam Senaid Kobilica for å redegjøre for prosjektet og å avklare mulighetene for et feltarbeid i moskeen i Oslo. Jeg fikk da stadfestet mulighetene til videre arbeid med studien, som innebar intervju med Kobilica, observasjon av ulike aktiviteter i moskeen, samt samtykke til å henvende meg til trossamfunnets medlemmer.

Analysen i denne studien er overveiende basert på de ti intervjuene som ble gjort i perioden fra mai 2004 til juni 2005. I feltarbeidet har jeg i tillegg tatt i bruk ikke-deltagende observasjon. Det har skjedd ved tilstedeværelse i trossamfunnet, for eksempel under bønn, fredagsprekener og ulike samlinger. Jeg satt gjerne bakerst i rommet og observerte når jeg var i moskeen. Flere medlemmer oppfordret meg til å stille spørsmål dersom noe var uklart og ved flere anledninger oversatte informantene simultant. I tillegg til intervjuene har jeg hatt uformelle samtaler med flere medlemmer. Disse fant sted fordi folk uoppfordret henvendte seg til meg for å diskutere formålet med prosjektet.

Feltarbeidet fant sted i samme by som jeg selv bor i. Dette forenklet hele prosessen med å innhente informasjon og skaffe til veie empirisk materiale for studien. Jeg hadde ingen vanskeligheter med å stille opp på kort varsel dersom anledningen bød seg i forhold til intervjuavtaler eller observasjon av aktiviteter i moskelokalene. Den korte avstanden rent fysisk gjorde det også mulig å gjenoppta kontakt med felten i de tilfellene der det var behov for bekrefte eller utdype informasjonen jeg hadde fått på et tidligere stadium. På tross av den fysiske nærheten mener jeg at en fornuftig avstand til felten like fullt er overholdt: *Fältarbete innebär ju inte bara konsten at komma nära människor och den miljö där de lever. Det handlar också om formögan att skapa distans till det man kommit så nära och eventuellt engagerat sig i.*²⁴ Dette er viktig for å sikre en kritisk refleksjon i forhold til det empiriske materialet som er samlet inn.

²⁴ Pripp 2005:46.

Informantene

Hvordan jeg gikk frem for å skaffe informanter til prosjektet, varierte noe. Det å frembringe et utvalg uten skjevheter bød på enkelte utfordringer. Jeg hadde ingen bekjente, forbindelser eller andre som kunne introdusere meg for medlemmene i trossamfunnet. Bakgrunnen min som etnisk norsk førte til at jeg var forberedt på enkelte besværligheter med å få innpass i moskeen. Jeg snakker ikke bosnisk, men antok ut fra opplysninger innhentet før feltarbeidet at norsk og engelsk ville være tilstrekkelig. Det viste seg at jeg kom til å bruke forholdsvis lang tid på å skaffe informanter. Etter hvert falt ting på plass av seg selv da min kontaktflate i trossamfunnet ble større. De jeg tok kontakt med, viste stort sett interesse for prosjektet, tok seg tid og var behjelpelige.

Både sjefsimamen og et par av informantene introduserte meg for andre medlemmer med tanke på intervju, mens andre tok jeg selv kontakt med. Til sammen er åtte medlemmer intervjuet, hvorav to av dem ved flere anledninger. Det å benytte seg av informanter som er foreslått og presentert av allerede etablerte informanter betegnes som *snøballmetoden*. Problemet med en slik fremgangsmåte er at forskeren ensidig etablerer kontakt med folk fra samme nettverk eller bekjentskapskrets under feltarbeidet.²⁵ På tross av faren for et ensidig materiale er jeg av den overbevisning at utvalget av informanter til denne studien representerer flere nettverk i moskeen i Oslo. Disse nettverkene representerte blant annet ulike oppfatninger om trossamfunnet. De utfordringene som følger med det å bli presentert for informanter utelukkende fra samme bekjentskapskrets er dermed unngått. For å få belyst likheter og forskjeller mellom kjønnene var det en målsetning at begge kjønn ble likt representert i utvalget av informanter. Informantenes alder varierer fra atten til midten av femtiårene, men med en liten overvekt av de omkring midten av trettiårene. De eldste medlemmene i trossamfunnet har jeg dessverre ikke fått intervjuet. Hovedårsaken til det er språkbarrieren, og bedre språkkunnskaper fra min side hadde vært en fordel. Anvendelsen av en profesjonell tolk har ikke vært mulig på grunn av de økonomiske rammene for studien. Flere medlemmer i pensjonsalder henvendte seg til meg når jeg var i moskeen, men når ingen kunne oversette, begrenset samtalen seg som oftest til høflighetsfraser. Samtidig har jeg valgt bort å intervju medlemmene som ikke var myndige, fordi jeg ønsket å unngå den tematikken som gjerne forbindes med tenårene.²⁶ Selv om valg av informanter er noe tilfeldig,

²⁵ Thagaard 1998:54f.

²⁶ Jacobsen 2002, Østberg 2003, Andersson 2000.

mener jeg allikevel at målet om et mangfoldig utvalg er ivaretatt. Kvalitative undersøkelser består ikke nødvendigvis av statistiske utvalg som er fullstendig representative. De kan derimot baseres på forholdsvis små utvalg dersom forskeren mener at kravene til variasjonsbredde og mangfold er ivaretatt.²⁷ Alle informantene i denne studien kommer fra trossamfunnet i Oslo. Av både tidsmessige og økonomiske årsaker ble intervjuer med medlemmer fra de andre samlingsstedene ikke gjennomført.

Det at trossamfunnets leder ble intervjuet innledningsvis i feltarbeidet, gjorde ham til en betydningsfull informant. Han har i kraft av sitt engasjement en posisjon som tilsa tilgang på opplysninger og kunnskap om trossamfunnet. Til en viss grad fungerte han også som en innfallsport til trossamfunnets medlemmer. Det at han stilte opp på intervjuer og presenterte meg for potensielle informanter, skapte trolig anerkjennelse for prosjektet. Ved å etablere en forholdsvis tydelig forbindelse til trossamfunnets ledere står en samtidig i fare for å skape avstand til potensielle informanter, som kan bli foruroliget over en slik kontakt.²⁸ Omfanget av skjulte maktstrukturer kan være vanskelig å konkretisere, men ut ifra graden av fortrolighet som er oppnådd i flere av intervjuene, anser jeg ikke dette som et stort problem.

Det Islamske Fellesskap i Oslo er et forholdsvis oversiktlig miljø hvor mange kjente til min rolle.²⁹ Det var derfor viktig å sørge for frivillig, informert samtykke, samt å ivareta informantenes anonymitet. De fikk forsikringer om konfidensialitet da de ga sitt samtykke til å medvirke i studien, noe som også er et grunnprinsipp for en etisk forsvarlig forskning.³⁰ Flere av informantene kjenner hverandre og er klar over at de har stilt opp på intervju, men deres anonymitet er allikevel ivaretatt ved analysen av materialet. *Konfidensialitetskravet innebær att uppgifter om alla undersökningens personer skall ges största möjliga konfidentialitet och personuppgifter skall förvaras på ett sådant sätt att obehöriga inte kan ta del av dem.*³¹ Hensynet til informantenes konfidensialitet er også årsaken til at de ikke

²⁷ Fog 1996:194 og 208f.

²⁸ Alver & Øyen 1997:112. Thagaard 1998:54.

²⁹ Det Islamske Fellesskap søker statstilskudd samlet hos Fylkesmannen i Oslo og Akershus, det vil si for alle medlemmene i landet. Det fremgår derfor ikke noen medlemstall av deres søknad/årsberetning/årsregnskap for de ulike gruppene omkring i kommunene. Trossamfunnet er ikke pliktig til å opplyse om dette utover å levere fødselsnummer på de enkelte medlemene jamfør § 19b, kapittel 2, i lov om trudomssamfunn og ymist anna: <http://www.lovdato.no/all/nl-19690613-025.html> [Lesedato 16.4.2007]. Dette er taushetsbelagte opplysninger. Se kapittel 3 for redegjørelse i forhold til trossamfunnets etablering og fremvekst.

³⁰ Thagaard 1998:199- 206. Alver & Øyen 1997:102-117. Pripp 1999:51ff.

³¹ Pripp 2005:51.

presenteres nærmere i denne studien. I tillegg har jeg valgt å utelate enkelte funn fra materialet, da det ville kunne vise direkte til enkelte medlemmer.³²

Kvalitativt forskningsintervju

Det kvalitative forskningsintervjuet kan utformes på ulike måter ut ifra forskerens intensjoner, der de metodiske forskjellene hovedsakelig består i graden av struktur på intervjuet. Gjennom bruk av kvalitative intervjuer kan en fremskaffe et empirisk materiale der informantens forståelse og beskrivelse av seg selv og den verden hun forholder seg til, blir fremtredende.³³ Den mest brukte metodiske fremgangsmåten kjennetegnes ved delvis strukturert tilnærming og ble benyttet i dette prosjektet. De kvalitative intervjuene som er gjennomført i forhold til denne studien kan overveiende deles inn i to kategorier: Den *første* er intervjuene med ledelsen og andre i sentrale stillinger, som var av mer formell art og siktet inn på trossamfunnets institusjonelle struktur og praksis. Den *andre* er de intervjuene som i overveiende grad bar preg av informantens egne erfaringer og refleksjoner. Til sammen utgjør intervjuene et utfyllende materiale omkring oppgavens tema og problemstillinger. De generaliseringene som er gjort fra det innsamlede materialet kan forsvares. Ved å se intervjuene i sammenheng får en muligheter til å trekke konklusjoner på bakgrunn av likhetene og forskjellene ved de erfaringene informantene skildrer. Målsetningen om å få belyst oppgavens problemstilling ved kvalitative intervjuer er dermed ivaretatt.

Intervjuguiden ble utformet ut fra de tema som var formålstjenlig å nevne under intervjuene, for på den måten å belyse studiens problemstilling. Den fremstod samtidig tilstrekkelig fleksibel til at det kunne bli gjort endringer fortløpende. Kvalitative intervju innebærer mulighet for utdyping av tema ut fra de opplysninger som kommer frem under intervjuet og dermed ytterligere belysning av problemstilling. Flere av spørsmålene var overlappende, og det viste seg at informantene av og til besvarte spørsmålene i en annen rekkefølge enn hva som var lagt opp til i intervjuguiden. Trolig bidro det til at informantens egen forståelse og beskrivelse ble sentral under intervjuene. Spørsmålene ble overveiende utformet i forhold til

³² Det er utelukkende sjefsimamen Senaid Kobilica og forstander/leder Devad Mesan fra trossamfunnet som blir omtalt med navn og tittel i studien. Det anser jeg som berettiget da dette er personer som figurerer i mediene og er registrert i offentlig tilgjengelige dokumenter som omhandler trossamfunnet. Se opplysninger tilgjengelige hos Fylkesmannen i Oslo og Akershus angående trossamfunnet. Kobilica og Mesan har i tillegg stått frem med navn og bilde som representanter for trossamfunnet i norske medier. Det gjelder også saker av politisk karakter: Dagbladet: *Den mildeste straffen han kunne få*. 12.3.2006.

<http://www.dagbladet.no/nyheter/2006/03/11/460419.html> [Lesedato: 26.3.2007] Aftenposten: *Oppgitt over bråkmakerne*. 25.3.2007: <http://fotball.aftenposten.no/landslaget/article77663.ece> [Lesedato: 26.3.2007].

³³ Fog 1997:14. Thagaard 1998:81.

studiens problemstillinger og med utgangspunkt i forskningslitteraturen på området. Dette ble gjort med tanke på analysen av det innsamlede materialet, oppgavens tema og problemstilling, samt å oppnå målet om overførbarhet i forhold til de tolkninger som har funnet sted.³⁴

Intervjuer og samtaler er hovedsakelig gjennomført på norsk med unntak av de med Kobilica, da han ønsket å gjøre dem på engelsk. I tillegg er et av intervjuene gjort med tolk. Intervjuet foregikk på bosnisk, norsk og engelsk, og det var en av de tidligere informantene som fungerte som tolk. Informantene kjenner hverandre godt og kom selv med forslag om å gjennomføre intervjuet på denne måten. Det er sannsynlig å anta at intervjuet ble influert av det å benytte en tidligere informant som tolk. Det skjedde et par ganger under intervjuet at alle tre deltok i den meningsutvekslingen som foregikk, og det hele fremsto mer som et gruppeintervju.³⁵ I tillegg kan situasjonen ha blitt påvirket av tolkens forståelse og oppfatninger ut i fra sitt eget intervju. Samtidig mener jeg det var en fordel at tolken hadde førstehånds kjennskap til formålet med intervjusituasjonen og intervjuguiden.

Intervjuenes varighet var stort sett på mellom halvannen og to timer. Tre av intervjuene er i underkant av en time og et er på omlag tre timer. Alle intervjuene er blitt transkribert for å forenkle analysearbeidet. Utskriften er forsøkt formet slik at de ligger nært opp til informantens utsagn og de intervjuene som ble gjennomført på engelsk er ikke oversatt. I tillegg er setningsoppbygginger eller ord som ikke er grammatisk korrekte i stor grad beholdt uforandret. Overgangen fra intervju til tekst er forsøkt gjort med minst mulig endringer for å ivareta informantens utsagn, men der det er manglende samsvar mellom disse to har setninger blitt utelatt fordi jeg anser de som irrelevant for temaet. Disse utelatelsene er markert med [...]. Andre steder har jeg skrevet inn forklaringer på ting som skjer i omgivelsene eller spesielle sinnsstemninger. Det var aldri vært min intensjon å utelate eller endre noe av meningsinnholdet når denne redigeringen ble utført.

Intervjuene fant sted i trossamfunnets moske, hjemme hos informantene og ved et tilfelle hjemme hos meg. Informantene avgjorde hvor intervjuene skulle finne sted, noe som forhåpentligvis var med på å skape en trygg atmosfære. Informantene var positive til bruk av båndopptaker og hadde forståelse for at det var en fordel for mitt arbeid. Likevel skjedde det under et intervju at en informant bad om at båndopptakeren ble slått av: *Dette trenger du ikke å ta opp på bånd*. I etterkant ser jeg at utsagnet indikerte at informanten ønsket å presentere

³⁴ Thagaard 1998:184.

³⁵ Brandth 1996:145-165.

meninger som sannsynligvis kunne oppfattes negativt av andre i trossamfunnet. Det ble ikke notert da båndopptakeren var avslått, jeg ventet i stedet til intervjuet var over.

Andre kilder

I oppgaven er det benyttet kvantitative data for å belyse de ulike sidene ved Det Islamske Fellesskap tilfredsstillende.³⁶ I tillegg har jeg hatt tilgang på alle årsregnskap og årsberetninger som trossamfunnet har innrapportert til Fylkesmannen i Oslo og Akershus, samt oversikt over hva trossamfunnet har mottatt i statlig økonomisk tilskudd. Det er også benyttet tallmateriale hentet fra Statistisk Sentralbyrå, blant annet en rapport om innvandrerbefolkning.³⁷

Internett er anvendt som kilde for å få en grundigere analyse av studiens problemstillinger. Det er visse metodiske utfordringer forbundet med å benytte nettmateriale, noe som stiller krav til kvalitetskriterier og kildekritikk. Internett er et flyktig medium hvor ting kan endres raskt. Like fullt er det ingen grunnleggende forskjell på den konvensjonelle kildekritikken som er vanlig innenfor faget, og de kvalitetskriterier en bør stille overfor digitalt kildemateriale fra internett. Nettmaterialet som er anvendt i studien har vært igjennom en grundig innholdsanalyse og en kritisk utvelgelse for at det på den måten skal være mulig å bekrefte dets autensitet.³⁸ Av den grunn er det utelukkende anvendt materiale fra kjente aktører som Statistisk Sentralbyrå, Fylkesmannen i Oslo og Akershus, norske digitale medier og trossamfunnet. Det er tatt utskrift av alt nettmateriale som er brukt og alle henvisninger er datert med lesedato og publiseringsdato, hvor dette er gjort tilgjengelig.

³⁶ Grønmo 1996:106: *Et hovedsynspunkt i forbindelse med denne drøftingen har vært at kvalitative og kvantitative tilnærminger ikke står i et konkurrerende, men i et komplementært forhold til hverandre.*

³⁷ Alle de nevnte opplysningene er offentlig tilgjengelig hos Fylkesmannen i Oslo og Akershus, samt hos Statistisk Sentralbyrå. Fylkesmannen i Oslo og Akershus: *Oversikt trossamfunn:*

http://www.fylkesmannen.no/fmt_fagomrade.asp?g4747=x&g4746=x&g4793=x&gid=5017&tgid=4746 [Lesedato: 15.2.2007]. Statistisk Sentralbyrå rapport 2004/14: *Fakta om ti innvandrergrupper i Norge.*

http://www.ssb.no/emner/02/02/20/rapp_200414/ [Lesedato: 2.3.2005].

³⁸ Højsgaard 2006:159.

Ting går ikke alltid som planlagt

Feltarbeid forløper ikke alltid som planlagt, og uforutsette ting kan inntreffe. Det er ikke mulig å planlegge alt ned til minste detalj, fordi alle faktorer som har innvirkning på arbeidet ikke nødvendigvis er kjent.³⁹ Det ble åpenbart da jeg høsten 2004 var på studietur i Bosnia-Hercegovina. I forbindelse med oppholdet i Sarajevo ønsket jeg å intervju representanter fra avdelingen i *Islamska zajednica Bosne i Hercegovine* som arbeider med trossamfunnets utenlandske etableringer. Begrunnelsen for dette var å få en bredere forståelse av trossamfunnet og arbeidet som blir gjort med deres etableringer utenfor Bosnia-Hercegovina, spesielt med tanke på studiens *kapittel 4 – Det Islamske Fellesskap - en diasporagruppe*. Før avreise hadde jeg blitt forespeilet at dette var gjennomførbart. Det ble imidlertid senere klart at det ikke var mulig å gjøre noen intervjuer i det tidsrommet jeg oppholdt meg i Sarajevo. Lederen for den utenlandske avdelingen var bortreist, og ingen andre ansatte fra avdelingen hadde mulighet til å stille opp på intervju.

”Skriver de om oss igjen”

Overskriftene i norske og europeiske medier domineres gjerne av stereotypier i sin dekning av den muslimske delen av befolkningen.⁴⁰ Dette satt også sitt preg på flere av intervjuene jeg gjorde. Majoriteten av informantene brukte eksempler fra aktuelle saker og debatter i media, for å illustrere egne historier.⁴¹ De innledende spørsmålene til informantene relatert til kjønn og kvinnenens tilstedeværelse i moskeen ble kjapt besvart med: *det er ikke sånn her*. Medienes sentrering omkring spørsmål relatert til for eksempel tvangsgifte og hijab tillegger den muslimske befolkningen kollektive egenskaper, som informantene ønsket å ta avstand fra. Innenfor forskningslitteraturen betegnes slike situasjoner som *den tredje tilstedeværende*⁴²:

Informant: Hvorfor er det ingen som spør hvordan vi har det, hvorfor interesserer de seg bare for sånt?

På tross av disse innledende utfordringene fikk jeg tilgang til informantenes egne historier når de ble tilstrekkelig presentert for studiens fokus og formål. Jeg understreket overfor

³⁹ Nilsen 1996:184 ff.

⁴⁰ Uttrykket *skriver de om oss igjen* er fra Jacobsen 2002:17 ff. Se også Skarsaune 2006a. Skarsaune 2006b

⁴¹ Eksempler på dette er angrepet mot World Trade Center i New York 11. 09. 2001, fangemishandlingen i Abu Graib-fengselet i Irak, drapet på den nederlandske filmregissøren Theo van Gogh og Yassir Arafats bortgang.

⁴² Pripp 1999:43.

informantene at studiens problemstilling medførte et annet tema og vinkling enn det som vanligvis utspiller seg i den offentlige debatten:

Intervjuer: Er det noe jeg burde spurt om som jeg ikke har spurt om?

Informant: Jeg vet ikke, jeg synes det var bra spørsmål. Spørsmål som får deg til å begynne å tenke litt, det er ikke alltid folk tenker på det med moskeen. Hvordan den blir brukt, hva folk vil, hvorfor sånn og hva vi kan gjøre annerledes lissom.

Innledningsvis i dette kapittelet påpekes viktigheten av kritisk refleksjon i forhold til eget forskningsarbeid. I de sammenhenger hvor den offentlige debatten preges av stereotyper overfor en gruppe mennesker er det av relevans hvordan en skriver om *de andre*.⁴³ Dette prosjektet er en mulighet til å unngå en endimensjonal fremstilling av et muslimsk trossamfunn, et argument jeg selv brukte ved presentasjon av prosjektet i felten. Samtidig er virkeligheten slik at temaer knyttet til moskeene i mange tilfeller politiseres i den offentlige debatten. Denne kjensgjerningen forholder informantene seg til og forklarer de innledende reaksjonene fra informantene.

⁴³ Jacobsen 2002:18f.

Kapittel 3. Migrasjon og etablering av moskeen

Kapittelet har innledningsvis en kort redegjørelse av den muslimske migrasjonsprosessen hit til landet, samt den påfølgende etableringen av deres trossamfunn. Det vil i tillegg bli en gjort rede for moskeens historiske bakgrunn, og dens betydning og utforming i norsk kontekst. Dette er bakteppet for en beskrivelse av etableringen, institusjonaliseringen og fremveksten av Det Islamske Fellesskap. Formålet med dette er å få frem det spesielle ved trossamfunnets migrasjon og institusjonaliseringsprosess i forhold til andre muslimske trossamfunn her i landet.

Den muslimske migrasjonsprosessen til Norge

Den muslimske migrasjonsprosessen til Norge har funnet sted i form av arbeidsmigrasjon og familiegjenforeninger, samt ved ankomsten av flyktninggrupper på 1990-tallet.⁴⁴ Den første fasen av den muslimske innvandringen fant sted på slutten av 1960-tallet og begynnelsen av 1970-tallet. Denne første fasen bestod for det meste av innvandring der målet var å skaffe seg arbeid. Det var fortrinnsvis menn som for en begrenset periode tok seg arbeid og etableringen av religiøse samlingssteder hadde derfor en noe beskjeden begynnelse. Migrasjonen hadde preg av kjedemigrasjon, det vil si at den bestod av en relativt homogen gruppe, hvor allerede ankomne migranter hadde mulighet for å bistå ved ankomst av nye grupper arbeidssøkende.

Ved innføringen av innvandringsstoppen i 1975 tiltok familiegjenforeningene, og andre fase av den muslimske innvandringen ble innledet. Familiegjenforeningene førte til at oppholdet i Norge fikk et mer varig preg og behovet for å institusjonalisere religiøs praksis ble tydeligere. Forestillingen om snarlig hjemvendelse ble erstattet av vissheten om at migrasjonsoppholdet sannsynligvis ble mer langvarig. Familien tok del i en ny hverdag etter migrasjonen der barnas religiøse oppdragelse etter hvert ble et vesentlig tema. Behovet for ordnede religiøse forhold ble merkbart og islam ble en mer synlig del av hverdagen for flere av disse gruppene. De første permanente tilholdsstedene ble etablert utover på 1970-tallet, men det var det neste tiåret som ble de muslimske gruppene virkelige vekstperiode med etablering av moskeer overveiende basert på medlemmenes nasjonale, etniske og religiøse tilknytning. Nyetableringene utover 1990-tallet var mange og ga inntrykk av et mangesidig og ekspansivt

⁴⁴ Vogt 2000:15-34. Vogt 2002:89-90. 1995:130f. Naguib 2001:21f. Østberg 2003:20. Jacobsen 2002:9-13.

muslimsk miljø med fremvekst av organisasjoner også på tvers av de tradisjonelle moskemiljøene. Tilveksten og nyetableringene besto først og fremst av flyktninger og asylsøkere, overveiende fra andre land enn hva som hadde vært tilfellet med arbeidsmigrantene. Denne tilveksten innledet den tredje og foreløpig siste fasen av den muslimske innvandringen til landet. De bosniske flyktingenes ankomst på begynnelsen av 1990-tallet er en del av denne siste fasen i den muslimske migrasjonsprosessen. Samtidig økte det totale antallet muslimer i Norge som følge av familiegjenforeninger. De siste årene har gruppen definert som andregenerasjon med bakgrunn fra den muslimske minoriteten deltatt mer aktivt gjennom å etablere grupper på tvers av de allerede anlagte moskemiljøene, samt deltagelse på den offentlige arena. Ulikt foreldregenerasjonen har majoriteten av disse vokst opp her i landet og etablerer grupper på tvers av nasjonale og etniske skillelinjer.⁴⁵

Den muslimske migrasjonsprosessen til Norge har visse fellestrekk med migrasjonen til resten av Skandinavia og deler av Vest-Europa, spesielt de muslimske minoritetenes etablerings- og institusjonaliseringsprosesser i form av grunnleggelse av ulike moskeer, bønnesteder og muslimske organisasjoner. Forskjellene mellom de muslimske minoritetene i ulike vesteuropeiske land knyttes mer til deres ulike kulturelle og religiøse tradisjoner, størrelsen på og sammensetningen av migrantgruppene, de historiske relasjonene mellom emigrasjons- og immigrasjonsland, og det institusjonelle rammeverket og majoritetsbefolkningen i immigrasjonslandet.⁴⁶ Norge, i motsetning til for eksempel Storbritannia, har ingen kolonihistorie og har derfor andre historiske relasjoner til emigrasjonslandene, samt ulik størrelse på og sammensetning av immigrantgruppen. Det er også variasjoner i hvordan de nasjonale institusjonelle rammeverkene i Vest-Europa er utformet. I Norge overføres statlig økonomisk støtte direkte til den enkelte religiøse organisasjon på bakgrunn av antall registrerte medlemmer. Sverige har derimot en økonomisk støtteordning der den statlige Samarbetsnämnden overfører all økonomiske støtte til de tre nasjonale muslimske nettverk, som igjen fordeler bistanden mellom de ulike muslimske organisasjonene.⁴⁷ Ordningene i begge land stiller like fullt formelle krav til de religiøse organisasjonene for å kunne motta den statlige økonomiske støtten både den daglig drift, organisasjonsform og medlemsregistrering.

⁴⁵ Jacobsen 2002: 22-26 & Vogt 2000:165-181. Norges Muslimske Ungdom og Muslimske Studentsamfunn.

⁴⁶ Jacobsen 2002:12.

⁴⁷ Svanberg & Westerlund 1999:15-17.

Medlemsoversikt

Det er visse usikkerhetsmomenter forbundet med det å tallfeste den muslimske minoriteten i Norge. Opprinnelse og bakgrunn fra et land der islam er majoritetsreligion betyr ikke at man betegner seg selv som praktiserende muslim. Det å kategorisere menneskers religiøsitet på bakgrunn av emigrasjonsland er umulig fordi landbakgrunn ikke sier noe om hvordan personer betrakter eller forklarer egen religiøsitet.⁴⁸ Hvordan bør begrepet *muslim* defineres? Åke Sander diskuterer dette i: *To What Extent is the Swedish Muslim Religious?* Der gir han uttrykk for de teoretiske og empiriske utfordringene som er forbundet med å antyde betydningen av termen *muslim*: *'Muslim' is a term used with several different meanings, denoting different concepts among different people in different contexts.*⁴⁹ Han diskuterer utfordringene forbundet med dette og beskriver fire ulike definisjoner av muslim med utgangspunkt i det svenske samfunnet: *etnisk*, *kulturell*, *religiøs* og *politisk*. Sander understreker at islam anvendes svært variert som identitetsfaktor etter en migrasjon.

Definisjonen på *etnisk* muslim beskrives av Sander som en vid kategori og innbefatter alle som er født i et miljø hvor den muslimske tradisjonen dominerer, tilhørende et muslimsk folk eller er av muslimsk opphav. Denne definisjonen er omfattende og det er derfor tilstrekkelig med et navn tilhørende en muslimsk kulturtradisjon eller å anse seg selv som tilhørende dette miljøet for å komme inn under kategorien. Definisjonen er uavhengig av individets kulturelle kompetanse eller dets forholdet til islam som kulturelt, politisk eller religiøst system. Sander bemerker at det er unødvendig å praktisere islam lik et religiøst system for å betegnes som etnisk muslim. Sander betegner *kulturell* muslim som enhver som har blitt sosialisert i et muslimsk miljø og som derfor til en viss grad har internalisert en muslimsk kulturell tradisjon, eller innehar en muslimsk kulturell kompetanse. Denne kategorien dekker en bred gruppe mennesker med til dels svært ulike oppfatninger av islam. På tross av dette hevder Sander at de innehar et islamsk verdensbilde hvor et tilnærmet likt meningsinnhold gjør at de har en forståelse og erkjennelse av felles begreper. Det muliggjør kommunikasjon mellom dem som kommer inn under kategorien kulturelle muslimer i forhold til termer, metaforer, allegorier og

⁴⁸ Statistisk sentralbyrå skriver følgende om landbakgrunn: *Vi grupperer befolkningen etter landbakgrunn. Landbakgrunn sier noe om eget og foreldrenes fødeland. Det er en statistikkvariabel som kan avledes fra opplysninger i befolkningsstatistikksystemet. Landbakgrunn som kjennetegn vil i en del tilfeller kunne gi en antydning om etnisitet, kulturell bakgrunn og religionstilknytning, men langt fra i alle tilfeller. Det er viktig å være klar over at det ikke er noe en til en forhold mellom landbakgrunn, religion og etnisitet.* Rapport 2004/14. *Fakta om ti innvandringsgrupper i Norge.* http://www.ssb.no/emner/02/02/20/rapp_200414/ side 15. [Lesedato 2.3.2005].

⁴⁹ Sander 1997:183f.

symboler. Definisjonen på en *religiøs* muslim er i følge Sander en som har overbevisning angående de vesentlige trosoppfatningene innenfor islam og som i tillegg deltar aktivt i religiøs praksis. Den fjerde og siste definisjonen til Sander er *politisk* muslim og omfatter dem som anser islam som et politisk og sosialt fenomen. Med det som utgangspunkt anser de som kommer under denne kategorien at islam utgjør et helhetlig system for både individet og samfunnet.

Sander hevder at den definisjonen som vanligvis tas i bruk ved tallmessige oversikter over antall muslimer både på verdensbasis og i enkeltnasjoner er den første og videste definisjonen: etnisk muslim. Og som nevnt tidligere byr dette på store empiriske utfordringer og ethvert statistisk resultat vil derfor inneha vesentlig usikkerhet og feilmargin. Blant annet i forhold til diskusjonen om hvordan en definerer religion og religiøsitet. Sander benytter en inkluderende religionsdefinisjon i artikkelen.⁵⁰ Det vil si en definisjon som stiller forholdsvis lave krav til kunnskap hos individet og enighet om tradisjonens doktriner. I tillegg stiller definisjonen krav om deltagelse og grad av aktivitet på religiøse samlinger, personlige religiøse erfaringer, samt tilslutning til tradisjonens reguleringer av dagliglivet i forhold til både sekulære og religiøse bestanddeler. I materialet som analyseres i denne studien er det denne tredje termen, religiøs muslim, som er i fokus. Det er informantenes utsagn om deres religion og anvendelse av moskeen som har gjort dem aktuelle i denne sammenheng.

I Norge har myndighetene gjennom den økonomiske støtteordningen til religiøse grupper vært en pådriver for en spesifikk organisasjonsstruktur gjennom kravet om registrering av medlemsmassen.⁵¹ Medlemsregistreringen hos de muslimske trossamfunnene kan dermed være en måte å tallfeste antall muslimer, men islam er tradisjonelt ingen medlemskapsreligion, så slike beregninger er ikke fullt ut pålitelige.⁵² Muslimske trossamfunn er den største gruppen av registrerte trossamfunn etablert utenom Den norske kirke. Ifølge Statistisk Sentralbyrå var det per 1. januar 2006 72 023 medlemmer i de registrerte muslimske trossamfunnene fordelt på 82 menigheter.⁵³ I tillegg utgjør de uregistrerte trossamfunnene med 2981 medlemmer fordelt på 10 menigheter en anelig størrelse.⁵⁴ Like fullt er det en viss

⁵⁰ Sander 1997:188f.

⁵¹ Jacobsen 2003b:12.

⁵² Vogt 2003:138-140.

⁵³ Statistikk Sentralbyrå: *Tro- og livssynssamfunn utenfor Den norske kirke, 2006*: <http://www.ssb.no/emner/07/02/10/trosamf/main.html> [Lesedato: 2.3.2005].

⁵⁴ Disse opplysningene angående uregistrerte trossamfunn er fra 2004 da statistikk ikke er gjort tilgjengelig fra Statistikk Sentralbyrå etter dette tidspunktet.

tallmessig usikkerhet omkring dette tema da opplysningene ikke omfatter de registrerte og uregistrerte trossamfunnene som ikke har søkt om statstilskudd.

Moskeen

Ordet *moske* kan avledes fra den arabiske termen *masjid*, som betyr stedet der en kaster seg ned (*sujud*). Sagt på et annet vis - underkaster seg Gud. Termen refererer til det muslimske bønneritualet, hvor den troendes panne rører ved underlaget. Ifølge hadith-tradisjonen anses profeten Muhammed å ha uttalt følgende om bønnen:

[...] and for me the earth has been made a mosque and a means of purification; therefore, if prayer overtakes any person of my community, he should say his prayers (wherever he is).⁵⁵

Dette tolkes dit hen at muslimer derfor ikke behøver å ta i bruk spesielt innviede rom for å gjennomføre bønnen og hele jorden ansees å være en moske. Det overordnede målet er å utføre bønnen. Det gjelder også etter migrasjon, hvor tilværelsen kan ha et noe provisorisk preg den første tiden. Moskebygget kan i så henseende fungere som en kulisser for å vise religiøs tilhørighet, samt fungerer som en offentlig arena der medlemmene aktivt kan praktisere sin religion. Ifølge tradisjonen markerer profeten Muhammeds migrasjon fra Mekka til Medina i år 622 er starten på den islamske tidsregningen. Der bygde profeten et hus til seg selv og sin familie, hvorav deler av huset ble benyttet av det religiøse fellesskapet.⁵⁶ Profetens hus ble kjernepunktet for det muslimske samfunnet og har vært et utgangspunkt for senere moskebygg. Historisk har moskebygget vært benyttet til en rekke ulike formål utenom det entydig religiøse. Det finnes atskillige eksempler på *verdslig* bruk av moskeen gjennom sosialt, undervisningmessig og politisk arbeid. Ifølge tradisjonen har dette opprinnelse i profetens tid da moskeen blant annet ble benyttet til diplomatisk arbeid og undervisning.⁵⁷ Et eksempel er Gazi Husrevbeg-moskeen i Sarajevo, Bosnia-Hercegovina, hvor det fortsatt befinner seg omkringliggende religiøs skole på høyskolenivå (*medrasa*), mausoleum, bibliotek og eiendom som tilhører private religiøse stiftelser (*waqf*). Moskeen som *hellig* samlingssted bygger på noen få, men elementære prinsipper. Det er spesielt bønneretningen som fremheves i den sammenhengen:

⁵⁵ Ali 1988:70f, 68-72. Kværne & Vogt 2002:130: *hadith (arabisk), fortelling, tradisjon; overleveringer om profeten Muhammad og hans nærmeste. Ved siden av Koranen blir hadith-samlingene betraktet som en kilde for rettsvitenskapen (fiqh) [...]. Beretningene om profetens levevis, om hva han sa og gjorde, betraktes som profetens sunna (tradisjon) og følgelig som et eksempel for de troende [...].*

⁵⁶ Hillenbrand 1994:33 og 39ff. Qureshi 1990:5f.

⁵⁷ Vogt 1995:129f. Darsh 1980:17. Qureshi 1990:125-132.

What makes a mosque a mosque? The answer is forbiddingly simple: a wall correctly oriented towards the *qibla*, namely the black stone with the *Kaba* [sic] in Mecca. No roof, no minimum size, no enclosing walls, no liturgical accessories are required.⁵⁸

På tross av de enkle grunnprinsippene kan moskeen inndeles i flere kategorier avhengig av funksjon og form. De funksjonelle distinksjonene som gjøres reflekterer forskjeller i moskeenes formål og posisjon, og med tiden har det blitt konvensjonelt å skille mellom betegnelsene *masjid* og *jami*. *Masjid* anvendes på de samlingsstedene som benyttes av et nabolag for den daglige bønningen, og har gjerne en enkel utforming. Det er noe forskjellig fra en *jami*, som betegner en større samlingsmoske.⁵⁹ I tillegg til de to foregående benevnelsen benyttes også termen *musalla* om de helt enkle bønnestedene. Majoriteten av offentlige norske bønnerom oppfyller bare kravene til en *musalla*. I slike tilfeller, hvor de praktiske forholdene setter klare begrensninger på utformingen, tilstrebes likevel gjennomføring av daglig bønn og fredagsbønningen med preken.⁶⁰ I rettslitteraturen finner en de prinsippene og kravene som er utarbeidet for moskeen både i forhold til utformingen av moskebygget, gjennomføringen av fredagsbønningen og ulike renhetsregler. Blant annet er det fysiske ved selve moskebygget regulert, og ved en streng anvendelse av reglene bør en *masjid* være bygget som moske. Eiendommen bør eies, for i de tilfeller der det kun foreligger en leieavtale, blir ikke reglene i rettslitteraturen tilstrekkelig oppfylt. Det vanlige er å opprette en religiøs stiftelse (*waqf*) der eierforholdene til moskeen reguleres. Det stilles også krav til rituell renhet angående muslimers og ikke-muslimers adgang til moskebygget og selve moskerommet. I norsk sammenheng er det vanlig hos de ulike trossamfunnene å følge en mindre streng tolkning av reglene, og en lar derfor ikke-muslimer ha adgang til moskeen. Denne holdningen er ikke enestående og liknende ordninger finnes i store deler av Europa, samt i deler av den muslimske verden.

⁵⁸ Hillenbrand 1994:34: *Sjada* kan avledes fra *masjid*; *sjada* (arabisk) betyr å bøye seg for gud.

⁵⁹ For en detaljert beskrivelse av *masjid* og *jami* se Hillenbrand 1994:42-44

⁶⁰ Vogt 2000:58.

Moskeen i norsk kontekst

Samspeilet mellom arkitektur og funksjonalitet kommer tydelig frem i de ulike moskeene her i landet.⁶¹ Majoriteten av lokalene som blir tatt i bruk blir om nødvendig rehabilitert, restaurert og rekonfigurert. De endringene som gjennomføres viser de ulike kravene trossamfunnene stiller til funksjonalitet for å skape et hellig rom. De tilfører helt konkrete fysiske former til sine abstrakte trosforestillinger gjennom etableringen av nye samlingssteder etter migrasjon.⁶² Den videre presentasjonen av moskeene her i landet baseres på en inndeling i fire kategorier:⁶³

Den *første* kategorien er *musallaer*. De består av helt enkle bønnerom med minimale dekorasjoner hvor bønneretningen gjerne er markert med en liten bønnematte og det er sjelden noen prekestol (*minbar*). Kvinnenes del av bønnerommet markeres gjerne med et forheng.⁶⁴ Fasiliteter som kjøkken og vaskemuligheter befinner seg alltid utenfor.

Den *andre* kategorien inkluderer ulike egnede lokaler for eksempel leiligheter, loft og kjellere. Det er den vanligste formen for moske vi finner her i landet, og de inneholder flere fasiliteter enn hva som er tilfellet for *musallaer*. I slike moskeer er det muligheter for å sette fra seg sko og yttertøy, vaskemuligheter, toaletter, kjøkken med spiseplass, enkelt bibliotek, undervisningsrom og kontorer. Slike lokaler er enten kjøpt eller leid, og brukes i noen tilfeller som bosted for imamen og hans familie. I disse moskeene er det plassert en prekestol i bønnerommet og innehar i større grad flere og mer forseggjorte dekorasjoner enn hva som er tilfellet for *musallaer*. Dersom kvinnene disponerer egne deler av bønnerommet markeres det med et forheng eller en lettvegg. I enkelte trossamfunn ber kvinnene i egne rom i lokalet, nærliggende lokaler og i noen få tilfeller disponerer de eksterne leiligheter i andre bygninger.

Den *trede* kategorien består av noen få muslimske trossamfunn som benytter ombygde lagerbygninger, foreldede fabrikkbygg, nedlagte skoler og eneboliger.⁶⁵

Den *siste* kategorien består av de få moskeene som er bygd helt fra grunnen. Det er bare World Islamic Mission i Åkebergveien og Central Jamaat-E Ahl-E Sunnat i Oslo som dermed

⁶¹ Naguib 2001:63-68.

⁶² Naguib 2003: 207.

⁶³ Dette er en modifisert utgave av Naguib sin typologi over norske moskeer: Naguib 2003:63-68.

⁶⁴ Bønnerommet på Universitetet i Oslo er et eksempel på en *musalla*.

⁶⁵ Naguib 2001:65-68.

oppfyller kravene til en *masjid*.⁶⁶ Det er i dag en rekke planer om å bygge nye moskeer i Oslo-området. Mohammad Hamadan, tidligere leder i Islamsk Råd Norge, sier at dagens moskelokaler ikke dekker fullt ut behovene til deres medlemmer:

Det er for få moskeer i Norge, og en stor del av de muslimske menighetene sliter med veldig dårlige lokaler. De er for små eller passer ikke til det de skal brukes til. Mange av menighetene har samlet inn penger til nye lokaler over lang tid, og nå begynner vi å se at enkelte prosjekter kommer på plass.⁶⁷

Det skjer kontinuerlig og fortløpende skjer endringer på moskebyggene. Da flere av stedene er mer eller mindre uferdige foretas det utbedringer ustanselig og er avhengig av gaver, donasjoner og innsamlinger.⁶⁸ Som nevnt tidligere er moskeene i Norge i første rekke *musallaer* fordi de ikke oppfyller rettslitteraturens ulike krav. Disse moskeene særpreges av, og er et direkte resultat av, det mangfoldet som den muslimske befolkningen i Norge representerer. Alle er forsøk på å gjenskape symbolspråket fra hjemstedet uansett hvor midlertidig det hele kan fremstå.

Samlingssted etter migrasjon

Moskeen har tradisjonelt vært et samlingssted for muslimer av både religiøse, sosiale og politiske årsaker. Etter migrasjon til et ikke-muslimsk samfunn får moskeen gjerne en forsterket plass i muslimers religiøse liv både som institusjon og offentlig arena for praktisering av islam. De nyetablerte stedene fungerer som møteplasser hvor medlemmene og deres familier får mulighet til praktisere sin religion, delta i de daglige bønnene, motta religiøs undervisning, samt motta konsultasjon og rådgivning i religiøse spørsmål.⁶⁹ Dessuten er det mulighet for sosialisering med de andre medlemmene, samt å ta vare på og skape nye nettverk:

The development of a Muslim diaspora has meant that the mosque has become a repository of identity and authenticity for those who have found themselves distanced from their home countries. In such cases Muslims from a variety of regions with disparate cultural roots have created in their new mosques a locus of new identity and, through them also a connection with their new physical surroundings [...].⁷⁰

⁶⁶ Aftenposten: *Lærer om Koranen i et bomberom*:

<http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/oslo/article1151780.ece> [Lesedato: 08.11.2005]. Aftenposten: *Mot Mekka i nytt hus*. http://www.aftenposten.no/kul_und/article1227586.ece [Lesedato: 19.2.2006].

⁶⁷ Aftenposten: *Ber om fire nye moskeer i Oslo*. <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/oslo/article1151778.ece> [Lesedato: 08.11.2005].

⁶⁸ Naguib 2001:63.

⁶⁹ Naguib 2001:31. Vogt 1995:129f. Vogt 2000:55, 59ff. Holod & Khan 1997:183f.

⁷⁰ Holod & Khan 1997:12.

Modellen for disse nyetablerte moskeene er gjerne de mindre moskeene (*masjid*), og ikke de store nasjonale (*jami*). De mindre moskeene styres, organiseres og vedlikeholdes av et nabolag på en viss størrelse og blir dermed en hensiktsmessig modell og utgangspunkt for nyetablerte trossamfunn etter en migrasjon.⁷¹ Det å ta del i et trosfellesskap hvor aktiviteter og omgivelser gjenskaper et velkjent symbolspråk skaper trygghet etter migrasjon. De nyetablerte samlingsstedene får som oftest betegnelsen *moske* og blir en arena der forbindelse mellom fortid, nåtid og fremtid bevares. Denne forbindelsen i tid fremstår som spesielt viktig for både den enkelte og trossamfunn.⁷² Informantene betraktet betegnelsen moske som aktuell på tross av at lokalene deres ikke oppfyller prinsippene og kravene rettslitteraturen setter til en fullverdig moske – *masjid*.

Migrasjonen fra Bosnia-Hercegovina

Krigen i Bosnia-Hercegovina 1992-1995 førte til at et stort antall mennesker ble drevet på flukt og de første flyktingene kom til Norge i 1992.⁷³ Utvandringen fra Bosnia-Hercegovina nådde en topp i 1993 da det kom over 6000 bosniere til landet, men også i 1994 og 1995 kom det relativt mange.⁷⁴ Migrasjon mellom de to landene anses å ha vært forholdsvis lav etter krigen. I 1996 steg utflyttingen tilbake til Bosnia-Hercegovina, men med unntak av året 1997 har det i alle år senere vært et lite innflyttingsoverskudd fra Bosnia-Hercegovina til Norge. Utflytting har vært en direkte konsekvens av tilbakevending til Bosnia-Hercegovina. Innflytting hit til landet har funnet sted som følge av innvilgede søknader om asyl, familiejenforening eller opphold på humanitært grunnlag.⁷⁵ Undersøkelser viser at fire av fem bosnierne i Norge har 5-9 års botid i Norge. Etter at krigen ble avsluttet i 1995 har langt færre kommet, og følgelig er antallet personer med kort botid relativt sett lavere. De med kort botid har fortrinnsvis kommet som følge av innvilgede søknader om asyl, familiejenforening eller opphold på humanitært grunnlag. Ved inngangen til 2003 hadde 50,7 % av innvandrerne med bakgrunn fra Bosnia-Hercegovina beholdt sitt gamle statsborgerskap. Beregninger viser

⁷¹ Holod & Khan 1997:14 og 183f.

⁷² Naguib 2001:23. [...] *be viewed as a space of adaptation or, more exactly, of transposition. Transposition, in the meaning of change while moving from one context from another, involves displacement in time and space.*

⁷³ For en mer detaljert redegjørelse over migrasjonen fra Bosnia-Hercegovina: Kjeldstadli 2003:304-316.

⁷⁴ Tallmaterialet som brukes er hentet fra Statistikk Sentralbyrås Rapport 2004/14. *Fakta om ti innvandreregrupper i Norge*: http://www.ssb.no/emner/02/02/20/rapp_200414/ [Lesedato:2.3.2005], side 39. Se Statistikk Sentralbyrå: *Befolkningsstatistikk. Innvandrerbefolkningen*, 1.1.2006: <http://www.ssb.no/emner/02/01/10/innvbef/> [Lesedato 8.3.2007]. Årsakene til tilveksten de siste årene er fødsels- og innflyttingsoverskudd, se statistikk: <http://www.ssb.no/emner/02/01/10/innvbef/tab-2006-05-11-01.html> [Lesedato 8.3.2007].

⁷⁵ Statistikk Sentralbyrås Rapport 2004/14. *Fakta om ti innvandreregrupper i Norge*: http://www.ssb.no/emner/02/02/20/rapp_200414/ [Lesedato: 2.3.2005], side 39.

at det dermed var totalt 14 822 personer i Norge per 1. januar 2006 med bakgrunn fra Bosnia-Hercegovina.⁷⁶

Etablering av Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge

De bosniske muslimene organiserte seg omtrent ett år etter at de første flyktningene kom hit til landet med grunnleggelsen av *Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge* i februar 1994. Det første styremøtet fant sted allerede i oktober året før, med et oppmøte på nærmere 300 mennesker. Trossamfunnet er en del av og direkte underlagt *Islamska zajednica Bosne i Hercegovine*. Det vil derfor være riktig å si at de bosniske muslimene har etablert seg innenfor rammen av et språklig og etnisk fellesskap med direkte institusjonell forbindelse til trossamfunnet i hjemlandet.⁷⁷ Etableringer basert på språklig, etnisk og nasjonal tilhørighet er gjennomgående for den norske konteksten, men etablering på grunnlag av religiøs tilhørighet har også funnet sted. Disse etableringsmønstrene er gjerne begrunnet i behovet for tilhørighet. Dette er et dominerende mønster også i andre deler av Europa. Organiseringene av religiøse tilholdssteder betraktes derfor som forsøk på å skape kontinuitet etter migrasjon. Migrasjonen oppfattes gjerne som et brudd med ens tidligere tilværelse og da gjerne på flere områder enn bare det religiøse. Etableringen av et samlingssted hvor en kan møtes for å gjenskape det familiære gjennom språk, religiøsitet og fysiske omgivelser er viktig. I en tidlig fase etter migrasjon anses de sosiale aspektene ved et møtested ofte like betydningsfulle som de mer religiøse. Flere av informantene i denne studien understreket betydningen av det å ha et sted hvor en kan møte folk som har opplevd og gjennomgått det samme som en selv.

Institusjonalisering

Det Islamske Fellesskap etablerte sin første moske i en bygård på Grønland i Oslo, men i 2001 gikk de til innkjøp av mer egnede lokaler et par hundre meter fra Carl Berners plass sentralt i Oslo.⁷⁸ Det er ikke uvanlig at immigranter endrer tilholdssted og bosted når livssituasjonen blir mer permanent og de økonomiske forholdene mer forutsigbare, slik som

⁷⁶ Statistisk Sentralbyrå: *Innvandrerbefolkningen*: <http://ssb.no/emner/02/01/10/innvbef/> [Lesedato: 5.4 2007].

⁷⁷ Vogt 2000:54f.

⁷⁸ Trossamfunnet holdt til i Grønlandsleiret 73, 0190 Oslo frem til mai 2002. Trossamfunnet daterer kjøp av nytt lokale i Fougnervei 2 A, 0571 Oslo, i årsberetningen for 2001 til 18.12.2001. I trossamfunnets regnskap for 2002 bekreftes dette ved oppføring av utgifter ved kjøp av eiendommen som egen post. Lokalet de har kjøpt er lokalisert i en boligblokk, på bakkenivå og med separat inngang. De omliggende områdene benyttes i overveiende grad til boligformål og består hovedsakelig av blokkbebyggelse. I årsregnskapet for 2005 står trossamfunnet også oppført med en fast eiendom i Bispegata 10 i Sarpsborg. Dette nevnes ikke i årsberetningen.

trossamfunnet gjorde i 2001.⁷⁹ Eiendommen som Det Islamske Fellesskap disponerer er lokalisert i et forholdsvis moderne boligkompleks og inneholder ulike fasiliteter til medlemmenes disposisjon. Totalt er det et bruksareal i underkant av 200 kvm med blant annet bønnerom, kjøkken med sitteområde og kontorer. Organiseringen av den daglige driften av trossamfunnets er lagt til dette lokalet i Oslo.

Organisering

Lederen (*reis-ul-ulema*) av Det Islamske Fellesskap befinner seg i Sarajevo, hvor trossamfunnet har hovedsete (*riyasat*). *Riyasat* er trossamfunnets øverste religiøse og administrative enhet.⁸⁰ Nåværende *reis-ul-ulema*, Mustafa Cerić, er valgt i samsvar med deres konstitusjon. Det vil si at *reis* blir utpekt for en periode på syv år med muligheter for gjenvalg. Han er leder av *riyasat*, innehar tittelen *stormufti* og er dermed leder av trossamfunnet på verdensbasis. Konstitusjon av 1997 er gjeldende for trossamfunnet i dag og er etablert uavhengig av staten Bosnia-Hercegovina. Alle enheter av trossamfunnet utenfor Bosnia-Hercegovina er underlagt den samme konstitusjonen.⁸¹ Denne konstitusjonen definerer i detalj de ulike sidene ved trossamfunnet.

Det Islamske Fellesskap i Norge har dermed en allerede etablert organisasjonsstruktur medbrakt fra hjemlandet. Trossamfunnet har en entydig kobling både til etnisitet og nasjon. Den medbrakte organisasjonsmodellen fra hjemlandet er trolig en medvirkende årsak til den forholdsvis hurtige etableringen som fant sted her på i overkant av et år etter at de første flyktingene ankom. Medlemmene hadde allerede et institusjonalisert trossamfunn som modell ved etableringen. Det forenklet trolig prosessen, som forløp på kort tid i forhold til andre trossamfunn fra de to foregående fasene av den muslimske migrasjonsprosessen.

Det er i dag tilknyttet åtte imamer til Det Islamske Fellesskap i Norge, hvorav en av disse arbeider som sjefsimam. Kobilica kom til Norge i 1999 for å lede trossamfunnet og er i sitt

⁷⁹ Naguib 2001:23. Nærmeste nabo til trossamfunnet er Albansk islamsk kultursenter. Det foregår ikke noe spesifikt samarbeid mellom de to gruppene i dag bortsett fra at ledelsene/sekretærene ved et par anledninger har utvekslet praktiske erfaringer. Det Albanske senteret har per i dag planer om å flytte på grunn av plassmangel og ser derfor etter nye lokaler. Aftenposten: *Lærer om Koranen i et bomberom*: <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/oslo/article1151780.ece> [Lesedato: 08.11.2005]

⁸⁰ Konstitusjonen av 1997, kapittel V, artikkel XLIX.

⁸¹ I følge trossamfunnets hjemmesider har de etablert grupper i følgende land: Australia, Østerrike, Beneluxlandene, Danmark, Finland, Frankrike, Canada, Norge, Tyskland, USA, Sverige og Sveits. http://test.rijaset.ba/index.php?option=com_content&task=view&id=85 [Lesedato 30.1.2007]. I Sverige etablerte de sitt første trossamfunn allerede i 1993 og har i dag opprettet mindre grupper i et stort antall kommuner. De har derfor organisert seg på nasjonalt nivå innenfor *Bosnien-Herzegovinas Islamska Riksförbund*. Svanber & Westerlund 2003:17. Sufi-brorskapene i Bosnia-Hercegovina er en del av trossamfunnet.

daglige arbeid tilknyttet moskeen i Oslo. Han har sin religiøse utdannelse fra Universitetet i Sarajevo, i tillegg til en mastergrad fra universitetet i Islamabad, Pakistan. Alle imamene som arbeider for trossamfunnet her i landet har bakgrunn og engasjeres fra hovedorganisasjonen i Bosnia-Hercegovina.⁸² De med bakgrunn fra Bosnia-Hercegovina har et spredt bosetningsmønster i Norge, noe som gjør arbeidsdagen for trossamfunnets imamer til en utfordring: *Vi reiser over hele Norge, det er et praktisk problem at bosniere bor så spredt.*⁸³ Situasjonen har likevel blitt bedre ved at antall imamer i trossamfunnet har økt de siste årene til totalt åtte stykker i 2006.⁸⁴

Bosettingsmønsteret til personer med bakgrunn fra Bosnia-Hercegovina gjenspeiler kommunenes bosetting av flyktninger. Det er mindre vanlig at bosniere flytter etter første bosetning enn hva som er tilfellet for andre flyktninggrupper, og det vil si at de ikke flytter i samme grad til Oslo. Oslo er likevel den kommunen med høyeste andel migranter fra Bosnia-Hercegovina. Deretter kommer Bergen (790), Drammen (513), Trondheim (497), Stavanger (477), Fredrikstad (468), Kristiansand (455), Sarpsborg (432), Bærum (320) og Asker (189). Det er bosatt 2017 mennesker fra Bosnia-Hercegovina i Oslo, det vil si nærmere 13,6 % av alle bosniere bosatt i Norge. Dette er en langt lavere prosentandel enn hva som er tilfellet for de fleste andre innvandrergруппene her i landet, og bosnierne har dermed en konsentrasjon i Oslo som er omtrent på nivå med det en finner for hele befolkningen i Norge.⁸⁵ Det Islamske Fellesskap har opprettet grupper flere steder i landet, hvorav de største i Oslo, Bergen, Trondheim, Drammen og Sarpsborg. Det er også etablert mindre grupper enkelte steder som møtes hjemme hos medlemmene.

Det er en forholdsvis stor andel av bosnierne, hele 47,5 %, som bor i husholdninger bestående av foreldre og barn. Denne prosentandelen er relativ stor i forhold til det en finner generelt i

⁸² Konstitusjonen av 1997 kapittel V, artikkel LII: *The responsibility of the Riyasat of the Islamic Community are: [...] to appoint, transfer and dismiss the Grand Imams, the Imams, the Khatibs and the Muallims.*

⁸³ Vogt 2000:54. Dette bekreftes også i materialet ervervet fra feltarbeidet for denne studien. Se i tillegg Statistikk Sentralbyrås Rapport 2004/14. *Fakta om ti innvandrergруппer i Norge*: Angående innvandrerbefolkning med bakgrunn fra Bosnia-Hercegovina i forhold til bosettingsmønster: http://www.ssb.no/emner/02/02/20/rapp_200414/ [Lesedato: 2.3.2005], side 41.

⁸⁴ Studenter nevnes i flere av årsberetningene fra 2000 til og med 2005. I årsberetningen for 2000 står det følgende om dem: *I denne fastemåned har aktivitetene økt. Derfor har vi engasjert to studenter av Det Islamske Fellesskap fra Sarajevo. De skulle hjelpe oss i gudstjenester. En av disse studentene har organisert gudstjenester i Sør-Norge. Den andre har gjort det i Nord-Norge [...].* Studentene nevnes også i årsberetningene fra 2000 til og med 2005 i forbindelse med trossundersvisningen. Sitat hentet fra årsberetningen 2001: *Vi dekker reise- og andre utgifter for imamer og studenter. Årsberetningen fra 2005 nevner det høyeste antall imamer og studenter: I denne fastemåned har aktivitetene økt. I tillegg har vi organisert gudstjenester i alle våre myndigheter. Åtte imamer og åtte studenter som jobber som imamer har arbeidet med våre medlemmer.*

⁸⁵ Statistisk Sentralbyrå: Innvandrerbefolkningen etter landbakgrunn, utvalgte kommuner 1. januar 2006. <http://ssb.no/emner/02/01/10/innvbef/tab-2006-05-11-11.html> [Lesedato 15.4.2007]

Norge og blant andre grupper fra Europa, men noe lavere enn for innvandrergupper fra Asia.⁸⁶ Den relativt store andelen husholdninger med barn kan betraktes som en medvirkende årsak til etableringen, institusjonaliseringen og fremveksten av Det Islamske Fellesskap, som forløp på såpass kort tid i forhold til andre trossamfunn fra de to første fasene av den muslimske migrasjonsprosessen hit til landet. Behovet for å institusjonalisere religiøs praksis blir gjerne tydeligere i de tilfellene hvor barnas religiøse oppdragelse blir viktig.⁸⁷ Derfor blir ordnede religiøse forhold mer påviselige trekk ved slike trossamfunn. Det er derfor riktig å anta at dette er en av forutsetningene og motivene for den hurtige etableringen av trossamfunnets moske i Oslo

Organiseringen av Det Islamske Fellesskap i Norge er utformet på grunnlag av og følger retningslinjene som er felt ned i konstitusjonen. I overensstemmelse med regelverket består derfor trossamfunnet av et tredelt hierarki. De ulike lokalstyrene er organisert med ansvar for sin egen gruppe (*jamat*). I tillegg har trossamfunnet et hovedstyre med 11 representanter rekruttert fra de ulike lokalstyrene rundt omkring i landet, og som møtes jevnlig i løpet av året.⁸⁸ På årsmøtet møter det totalt 36 representanter både med bakgrunn fra hovedstyret og de lokale gruppene omkring i landet. Det er sjefsimamen som er trossamfunnets øverste leder i Norge. Styremedlemmene er valgt for en periode på fire år og medlemmer over 18 år kan delta i valg på de ulike representantene til hovedstyre og årsmøte. I følge trossamfunnets egne årsberetninger har antall møter i hovedstyret sunket betraktelig siden år 2000. De første årene etter etablering av trossamfunnet hadde hovedstyret en høyere møtefrekvens med inntil elleve møter i løpet av et år, men møtefrekvensen har de siste årene stabilisert seg omkring fem. Begrunnelsen for at månedlige styremøter ikke lenger ansees som nødvendig er at konsolideringen av trossamfunnet nærmest er fullført. Dette kan dermed betraktes som innledingen på en tilnærmet ny fase for trossamfunnet.

⁸⁶ Statistisk Sentralbyrå: Rapport 2004/14. *Fakta om ti innvandrergupper i Norge*: http://www.ssb.no/emner/02/02/20/rapp_200414/ side 40: *Hele 47,5 prosent av bosnierne bor i husholdninger som består av foreldre og barn. Dette er en stor andel i forhold til det en finner blant alle i Norge og blant andre grupper fra Europa, men noe lavere enn for innvandrere fra Asia bosatt i Norge.* [Lesedato: 2.3.2005].

⁸⁷ Preston 2005:12, 91-92.

⁸⁸ Ifølge trossamfunnets årsberetning arrangerer de jevnlig styremøte i moskeen i Oslo med de 11 representantene fra hele landet. Representantene får dekket utgifter i forbindelse med reise og opphold: *Styremøte. Vår styremøte består av 11 medlemmer. I 2005 hadde vi 5 møter, hvor vi har diskutert om vår organisasjon. Medlemmene av styremøte kommer fra forskjellige kommuner og derfor betalte vi dem reisebilletter og kost.* Sitat hentet fra trossamfunnets årsberetning fra 2005.

Rådet er Det Islamske Fellesskap øverste representative enhet.⁸⁹ Denne enheten utgjør organisasjonens sentrale lovgivende organ og har dermed en viktig plass i det transnasjonale nettverket som trossamfunnet utgjør. *Rådet* består totalt av 83 seter fra organisasjonens ulike etableringer, hvorav Vest-Europa er tildelt tre og utgjør et eget valgdistrikt. Det Islamske Fellesskap i Norge kan stille til valg på et av disse.⁹⁰

Det Islamske Fellesskap i Norge kan søke råd og veiledning ved organisasjonens hovedsete (*riyasat*) i Sarajevo. Trossamfunnet har en egen avdeling med ansvar for organisasjonens enheter etablert utenfor Bosnia-Hercegovina, som er beskrevet i konstitusjonen:

The areas of activity of the Riyasat of the Islamic Community are: [...] the organization and activities of the organs and institution of the Islamic Community in the Bosniak diaspora.⁹¹

I tillegg arrangeres det jevnlig konferanser og møter for alle trossamfunnets ulike etableringer hvor også representanter for den norske enheten deltar.⁹²

Fremvekst

Det Islamske Fellesskap har helt fra oppstarten i 1994 hatt en jevn medlemsutvikling, og ved 10-års jubileet var det registrert totalt 6844 medlemmer på landsbasis. I 2006 var antall medlemmer i trossamfunnet økt til totalt 8039. Antallet nye medlemmer har hvert år ligget på flere hundre, med unntak av det første året da et større antall meldte seg inn.⁹³ De siste årene har trossamfunnet dessuten hatt en anselig økning av medlemsmassen, på omkring seks hundre nye medlemmer hvert år. Den statlige økonomiske støtten trossamfunnet har mottatt i disse årene har økt proporsjonalt med økningen i medlemstallene fra 403 4000 NKR i 1995 til 2 427778 NKR i 2006.⁹⁴

⁸⁹ Konstitusjonen av 1997, kapittel V, artikkel LXII.

⁹⁰ Detaljer om organisering av trossamfunnet, samt *Rådet*: Det Islamske Fellesskap konstitusjon 1997, kap: V.

⁹¹ Konstitusjonen av 1997 kapittel V, artikkel: LI.

⁹² *BH Glasnik*: Utgave: September 2005: http://izbih.no/html/bhglasnik/bhglasnik_300905.pdf [Lesedato 25.1.06]. Blant annet deltok sjefsimum Kobilica på en konferanse i London 2.8.2005 hvor trossamfunnets *reis-ul-ulema* Mustafa Cerić, og flere representanter for de europeiske etableringene deltok.

⁹³ Tall fra Fylkesmannen i Oslo og Akershus. Det fremgår ikke av disse opplysningene om det er noen av medlemmene som har meldt seg ut av trossamfunnet i denne perioden, men det er enkelte år støtten er blitt redusert fordi noen medlemmer har meldt utflytting fra Norge eller ikke lenger er innmeldt i folkeregisteret, blant annet i årene 1999 og 2000. Detaljer omkring dette er underlagt personvern. Se appendiks 1 og 2 for detaljert oversikt over antall medlemmer i perioden 1995-2006. Trossamfunnet ble registrert 22.5. 1995 og har siden oppstarten stått oppført med Devad Mesan som forstander. Fylkesmannen Oslo og Akershus: http://www.fylkesmannen.no/digimaker/documents/TrossamfunnOversikt%5B1%5D_n32QJA766811%5D.pdf [Lesedato 10.1.2007]. *Oversikt trossamfunn*.

⁹⁴ Tall fra Fylkesmannen i Oslo og Akershus: *Krav om statstilskudd til tros- og livssynssamfunn*:

Det Islamske Fellesskap har ikke vigselfrett, men jeg har blitt fortalt at det har funnet sted velsignelser av ektepar i moskeen i Oslo.⁹⁵ De det gjelder har da inngått ekteskap ved en borgerlig vigsel og har i ettertid fått en velsignelse av en imam i moskeen.⁹⁶ Per 1.1.2001 var 91 % av de bosniske mennene i Norge gift med en bosnisk kvinne. Det tilsvarende tallet for de bosniske kvinnene er 89 %, og en kan dermed konkludere med at de fleste bosniere er gift med en ektefelle med samme landbakgrunn. Svært få av bosnierne har ektefelle fra Norge eller med annen utenlandsk bakgrunn, og det har til dels sammenheng med at mange av de som kom til Norge allerede hadde inngått ekteskap.⁹⁷ Det at mange hadde inngått ekteskap før migrasjonen, samt den relativt korte perioden de med landbakgrunn fra Bosnia-Hercegovina faktisk har hatt opphold her i landet, gjør at rekrutteringen av medlemmer til trossamfunnet uten landbakgrunn fra Bosnia-Hercegovina hittil har vært lav.⁹⁸ Trossamfunnet har heller ingen tradisjon for å drive misjonering eller rekruttering av medlemmer utenfor egen språklig og nasjonal bakgrunn.

Som nevnt tidligere er islam tradisjonelt ingen medlemskapsreligion, så det er visse usikkerhetsmomenter forbundet med det å tallfeste den muslimske minoriteten her i landet. Det gjelder også personer med landbakgrunn fra Bosnia-Hercegovina. Den kommunistiske maktovertagelsen i Jugoslavia etter andre verdenskrig medførte en ny retning i den statlig politikk i forhold til landets ulike religiøse grupper. Religion ble betraktet som et privat anliggende.⁹⁹ I følge konstitusjon har medlemmene av Det Islamske Fellesskap både rettigheter og forpliktelser. Blant annet er regelmessig betaling beskrevet som en forpliktelse for trossamfunnets medlemmer.¹⁰⁰ De er derfor kjent med en form for medlemsavgift allerede før de etablerte seg i Norge. Det vil dermed være rimelig å anta at trossamfunnet har hatt en forholdsvis enkel overgang med tanke på rekruttering av medlemsmassen, samt innkreving av

http://www.fylkesmannen.no/fmt_fagomrade.asp?tid=4746&gid=5017&amid=1370799&g4747=x&g4746=x&g4793=x& [Lesedato 5.3.2007]. Kultur- og kirke departementet har meddelt at satsen som skal brukes til utreking av statstilskuddet er kr. 324,- per medlem i år 2007.

⁹⁵ Jacobsen 2003b:21.

⁹⁶ Jeg har fått kjennskap til dette gjennom samtaler med Kari Vogt angående Det Islamske Fellesskap.

⁹⁷ Statistikk Sentralbyrås: Rapport 2004/14. *Fakta om ti innvandregrupper i Norge*: Innvandrerbefolkning med bakgrunn fra Bosnia-Hercegovina: http://www.ssb.no/emner/02/02/20/rapp_200414/ [Lesedato: 2.3.2005], side 40: Per 1.1.2001 hadde 2 % av bosniske menn i Norge inngått ekteskap med norske kvinner. Tallet for de bosniske kvinnenes ekteskapsinngåelse med norske menn har en tilsvarende lav andel på 2 %. Se rapporten for videre detaljer angående ekteskapsinngåelse for personer med landbakgrunn fra Bosnia-Hercegovina.

⁹⁸ Ingen etniske nordmenn er medlem i trossamfunnet.

⁹⁹ For en mer detaljert redegjørelse om de sosiale, politiske og rettslige konsekvenser for Det Islamske Fellesskap under det kommunistiske regime, se appendiks 3.

¹⁰⁰ Konstitusjonen av 1997 kapittel III, artikkel XXXVII.

medlemsavgift. Det er ikke nødvendigvis tilfellet for majoriteten av de muslimske gruppene her i landet.¹⁰¹

Det Islamske Fellesskap har hatt en forholdsvis hurtig etablering og institusjonalisering, sammenlignet med de muslimske gruppene som ankom Norge på et tidligere tidspunkt. I løpet av bare et par år har dette trossamfunnet etablert en solid organisasjon og rekruttert et anselig antall medlemmer. Jeg anser det troverdig å hevde at det har vært noen enkle, men avgjørende faktorer med tanke på den forholdsvis hurtige etableringen og institusjonaliseringen. Den kjensgjerningen at 80 % av bosnierne har en botid i Norge på 5-9 år, samt at en av to har norsk statsborgerskap, tilsier at tilværelsen i Norge trolig har fått et mer varig preg for mange etter migrasjonen. Det er derfor rimelig å tolke de fremlagte statistiske dataene i forhold til trossamfunnets medlemsrekruttering etter etableringen. Det å antyde en sammenheng mellom deres botid her i landet, andelen med norsk statsborgerskap, det forholdsvis store antallet som bor i husholdninger med barn og den jevne økningen av medlemsmassen i trossamfunnet siden oppstarten mener jeg dermed fremstår sannsynlig. Dette fremstår derfor som forutsetningene og motivene bak trossamfunnets hurtige etablering.

Det Islamske Fellesskap i Norge tilstreber gjennom sin organisasjon samarbeid med de norske myndighetene, interreligiøse dialoger og samarbeid med andre muslimske grupper i landet. Dette er i overensstemmelse med hva som er beskrevet flere steder i trossamfunnets konstitusjon.¹⁰² Trossamfunnet ble tidlig medlem av Islamsk råd hvor Kobilica fortrinnsvis har stilt som deres representant.¹⁰³ Han ble valgt til leder av Islamsk råd 10. februar 2007. Islamsk råd er en paraplyorganisasjon for muslimske grupper i Norge med en uttalt målsetning om å bedre kontakten mellom medlemsorganisasjonene og majoritetssamfunnet. Kobilica har ved flere anledninger uttrykt et ønske om nettopp det, det vil si et bredt samarbeid både med norske myndigheter og andre religiøse grupper.¹⁰⁴

¹⁰¹ Jacobsen 2002:13. Predelli 2003:373f.

¹⁰² Se blant annet konstitusjonen av 1997 kapittel I, artikkel XIV, XV.

¹⁰³ Islamsk råd ble etablert i 1992/93 og er en paraplyorganisasjon for muslimske organisasjoner i Norge. Senaid Kobilica har også fungert som nestleder/visepresident i organisasjonen flere perioder. I følge Det Islamske Fellesskap sine egne årsregnskap har de betalt kontingent til Islamsk Råd i årene 2000, 2001, 2002. Se pressemelding fra Islamsk råd datert 14.2.2007 for valget av Senaid Kobilica som ny leder av organisasjonen.

¹⁰⁴ I trossamfunnets årsberetning fra årene 1998 til 2005 står samarbeid med Den norske kirke og andre trossamfunn oppført som eget punkt. Se også intervju med Senaid Kobilica i Aftenposten 18.2.2007. Det Islamske Fellesskap driver også informasjonsarbeid ved å ta i mot skoleklasser i deres lokaler, samt hovedfag – og masterstudenter som undertegnede.

Det Islamske Fellesskap har offentlig gitt sin støtte til å etablere en imamutdanning ved Universitetet i Oslo. Hovedargumentet for et slikt studium er å kvalitetssikre rekrutteringen av imamene til de muslimske trossamfunnene her i landet. Kobilica mener at et slikt masterstudium vil kunne utdanne imamer med kjennskap til og forståelse for det norske språk og samfunn.¹⁰⁵ Målet er dermed å rekruttere religiøse ledere som har innsikt i det samfunnet som deres medlemmer er en del av. Kobilica har blant annet sittet i en gruppe ved Universitetet i Oslo, som har arbeidet med spørsmålene knyttet til planleggingen og opprettelsen av et senter for islamske studier.¹⁰⁶

En av imamene i Det Islamske Fellesskap ble i 1995 engasjert som fengselsimam. Han ledet i dette tidsrommet regelmessig fredagsbønnen for de innsatte i et av fengslene i Oslo-området. Denne ordningen ble gjennomført over en periode på to år. På grunn av betydelig arbeidsmengde i eget trossamfunn hadde han ingen mulighet til å fortsette.¹⁰⁷

Kobilica fremstår som en engasjert leder og bruker aktivt mediene for å få frem sitt budskap. Han har inntatt en synlig rolle gjennom å stille opp på en rekke intervjuer i norske aviser og har ved flere tilfeller skrevet leserinnlegg. Denne mediekontakten består overveiende av kommentarer til aktuelle saker i mediene vedrørende livet som praktiserende muslim i Europa: *Hvis imamer bare snakker om islam i et historisk perspektiv, neglisjerer vi fremtiden. Vi kan ikke fryse situasjonen. Vi må bevege oss i takt med samfunnets utvikling.*¹⁰⁸ Medlemmene av trossamfunnet i Oslo stilte også opp på en artikkelserie i Morgenbladet i 2004, som omhandlet det religiøse mangfoldet her i landet.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Aftenposten: *Imamen har ordet, styret har makten. Markerer profil ved valg av imam.*: <http://www.aftenposten.no/fakta/innsikt/article997118.ece> [Lesedato: 17.3.2006].

¹⁰⁶ Universitas: *Islamsenter i anmarsj*: <http://www.universitas.no/?sak=47736> [Lesedato: 26.4.2006].

¹⁰⁷ Furuseth 2001:66. I tillegg beskriver trossamfunnet ordningen med fengselsimam i deres årsberetning for 1995: *I 1995 har vi, sammen med presten, Trygve Eriksen i Ullersmo landsfengsel i Kløfta, organisert fellesbønner hver fredag for alle islamske fanger.*

¹⁰⁸ Aftenposten: *Imamen har ordet, styret har makten. Markerer profil ved valg av imam.*:

<http://www.aftenposten.no/fakta/innsikt/article997118.ece> [Lesedato: 17.3.2006]. Se også Aftenposten: *Får ikke støtte i Norge.*: <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/article982154.ece> [Lesedato: 1.3.2005]. Aftenposten 17.3.2004 side 22-23. Aftenposten: *Kritiserer slørbruk.*:

<http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/article1126365.ece> [Lesedato: 03.10.2005]. *Verdens gang: Den ene er politimann. Den andre imam. Hvem er hvem?:* <http://www.vg.no/pub/vgart.hbs?artid=103057> [Lesedato: 2.3.2005].

Klassekampen: *Framtida tilhører oss*: http://www.klassekampen.no/kk/index.php/news/home/artical_categories/kultur_medier/2006/may/framtida_tilhører_oss [Lesedato: 20.05.2006].

¹⁰⁹ Morgenbladet 3.-9. september 2004:10-12: *Fellesskap med sår.*

Videre forskning

Medlemmene av Det Islamske Fellesskap har en svært spredt bosetning og det har derfor blitt etablert flere grupper av ulik størrelse en rekke steder i landet. Hvordan disse gruppene praktiserer sin religion er ikke behørig dekket da det har vært trossamfunnet i Oslo som har vært sentrale i denne studien. Av den grunn er det viktig med oppmerksomhet rettet mot flere deler av trossamfunnet med tanke på organisering av de ulike gruppenes religiøse liv, samt i hvilken grad dette foregår i relasjon til resten av trossamfunnet. Det er derfor av betydning at dette blir belyst i videre forskning, slik at en fullverdig oversikt over alle sider av dette trossamfunnet blir tilgjengelig.¹¹⁰

Oppsummering

Innledningsvis i dette kapittelet var det en kort beskrivelse av den muslimske migrasjonsprosessen hit til landet, og den påfølgende etableringen av trossamfunn. Det ble gitt en redegjørelse for moskeens historiske bakgrunn, og dens betydning og utforming i norsk kontekst etter migrasjon. Dette har vært bakteppet for beskrivelsen av etableringen, institusjonaliseringen og fremveksten av Det Islamske Fellesskap. Dette er gjort for å få frem det spesielle ved trossamfunnets migrasjon og institusjonaliseringsprosess i forhold til andre muslimske trossamfunn her i landet. Trossamfunnet hadde en forholdsvis hurtig etablering og institusjonalisering i motsetning til de trossamfunn som ble etablert som følge av de to første fasene i den muslimske migrasjonsprosessen. Det Islamske Fellesskap organiserte seg omtrent et år etter at de første flyktningene kom hit til landet, noe som delvis kan begrunnes ut at de allerede hadde med en organisasjonsmodell fra hjemlandet. Alderssammensetningen hos medlemmene og den relativt store andelen husholdninger med barn i tillegg betraktes som en medvirkende årsaker til at etableringen, institusjonaliseringen og fremveksten av trossamfunnet forløp på såpass kort tid. Behovet for å organisere og institusjonalisere religiøs praksis blir gjerne tydeligere i de tilfellene der barnas religiøse oppdragelse blir viktig for et trossamfunn. Derfor er også ordnede religiøse forhold mer påviselige trekk ved et trossamfunn hvor andelen barn og yngre er en betydelig del av medlemsmassen. Det er dermed rimelig å anse den medbrakte trosinstitusjon fra hjemlandet og det forholdsvis store

¹¹⁰ Da ville det også være mulig å få en avklaring i forhold til de ulike gruppene som er etablert rundt omkring i landet for ensidig kulturelle og sosiale formål som sang, musikk, håndarbeid og pensjonistgrupper for mennesker med bakgrunn fra Bosnia-Hercegovina. I tillegg er det flere steder etablert Bosnisk kvinnegruppe/nettverk for bosniske kvinner, samt manngrupper. Har disse ulike gruppene noe samarbeid med trossamfunnet? Dersom det er tilfellet i hvilken grad og på hvilket vis samarbeider de? Predelli 2006:62-65.

antallet som bor i husholdninger med barn i sammenheng med den jevne økningen av medlemsmassen i trossamfunnet siden oppstarten som troverdig. Dette fremstår derfor som forutsetningene og motivene bak trossamfunnets hurtige etablering.

Redegjørelsen har vist at Det Islamske Fellesskap har etablert seg innenfor rammen av et språklig, etnisk og nasjonalt fellesskap med direkte institusjonell forbindelse til hjemlandet. I forlengelse av dette er det av betydning å få klarlagt i hvilken grad trossamfunnet kan betegnes som en diasporagruppe. Dette vil bli ytterlig problematisert i det påfølgende kapittel for å synliggjøre om det i videreføringen av trossamfunnet benyttes transnasjonale prosesser som kan relateres til diasporabegrepet.

Kapittel 4. Det Islamske Fellesskap - en diasporagruppe

I dette kapittelet vil Det Islamske Fellesskap bli analysert i forhold til diasporabegrepet. I hvilken grad kan et trossamfunn betegnes som en diasporagruppe? Det vil bli tatt utgangspunkt i det materialet som er samlet inn for denne studien og drøftet i forhold til litteratur på området for å oppnå en fullstendig begrepsavklaring.

Diaspora som analytisk kategori

Edward Said beskriver gripende hvordan landflyktighet kan erfares for det enkelte menneske:

Exile is strangely compelling to think about but terrible to experience. It is the unhealable rift forced between a human being and a native place, between the self and its true home: its essential sadness can never be surmounted. And while it is true that literature and history contain heroic, romantic, glorious, even triumphant episodes in an exile's life, these are no more than efforts meant to overcome the crippling sorrow of estrangement. The achievements of exile are permanently undermined by the loss of something left behind for ever. But if true exile is a condition of terminal loss, why has it been transformed so easily into a potent, even enriching, motif of modern culture?¹¹¹

I sitatet ovenfor legges det stor vekt på landflyktighetens problematiske sider, men like fullt stiller han også spørsmål om mulige positive implikasjoner. Migrasjon blir en del av migrantenes livshistorie: *Migration almost always affects religion. This is so because when people migrate to a new place they alter routines of daily life, and new experience inevitably acts upon even the most tenaciously held religious tradition.*¹¹²

Diasporabegrepet anvendes i forholdsvis stor utstrekning i dagens forskning, men forskere anvender ulike definisjoner da det ikke er enighet om hva som er det sentrale innholdet i begrepet.¹¹³ Det vil derfor være interessant å se nærmere på hvordan enkelte anvender diasporabegrepet. Dette analyseres i forhold til Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge for å klargjøre i hvilken grad man kan anvende begrepet på dette trossamfunnet. Vil det være troverdig å anvende diasporabegrepet på en muslimsk gruppe, samt å omtale dem som

¹¹¹ Said 1990:357.

¹¹² McNeill 1993:515-516.

¹¹³ Kværne & Vogt 2002:83: Begrepet *diaspora* kommer fra gresk, betyr *spredning* og anvendes i den greske oversettelsen av den hebraiske bibelen. I tillegg er begrepet brukt i senere litteratur i forbindelse med at *jødene ble spredt blant folkene, samtidig som begrepet brukes om jøder bosatt utenfor [...] Israel. Diaspora kan også betegne religiøse eller nasjonale grupper som lever i eksil.* Vertovec 1997:277: '*Diaspora*' is the term often used today to describe practically any population which is considered 'deterritorialised' or 'transnational' – that is, which has originated in a land other than which it currently resides, and whose social, economic and political networks cross the borders of nation-states or, indeed, span the globe. Clifford 1994:303. Cohen 1999:1-4.

muslimer i diaspora da betegnelsen er så sterkt knyttet til den jødiske tradisjonen? I det øyeblikket begrepet anvendes på flere religiøse grupper ser en dessuten de tydelige utfordringene det er å etablere en definisjon med klare avgrensninger til andre nærliggende begrep, som for eksempel migrasjon og minoritet.¹¹⁴ På tross av innvendinger av dette slaget velger jeg like fullt å anvende begrepet i denne studien. William Safran definerer begrepet diaspora som *samfunn med minoritetsstatus utenfor sitt hjemland* og de innehar følgende særtrekk:¹¹⁵

1. *De eller deres forfedre er spredt fra et opprinnelig sentrum til minst to forskjellige steder.*
2. *De opprettholder et kollektivt minne, visjon eller myte om deres opprinnelige hjemland, samt årsaken til landflyktigheten.*
3. *De oppfatter at de ikke er eller muligens ikke kan bli fullt ut akseptert i sitt nye vertsland.*
4. *De betrakter sine forfedres hjemland som det ideelle hjem og et sted de eller deres etterkommere kan vende tilbake til når situasjonen tillater det.*
5. *De tror at gjennom relasjonelle nettverk er de forpliktet til å bevare, samt gjenoppbygge hjemlandet.*
6. *De opprettholder både en bevissthet og solidaritet basert på deres varige relasjon til hjemlandet.*

Medlemmene av Det Islamske Fellesskap oppfyller dette første kriteriet da de innehar en minoritetsstatus utenfor sitt hjemland, blant annet i Norge. Det gjelder også det neste kriterium da de som gruppe har blitt spredt fra et opprinnelig sentrum, til minst to forskjellige steder. Trossamfunnet har i dag etablerte grupper over store deler av verden.¹¹⁶ Dette er et svært generelt kriterium og en svakhet ved Safran sin definisjon, da det kan anvendes på et stort antall ulike grupper som er bosatt utenfor sitt hjemland.¹¹⁷

Medlemmene av Det Islamske Fellesskap samsvarer med det andre kriteriet til Safran da de opprettholder et kollektivt minne om sitt opprinnelige hjemland, samt årsaken til landflyktigheten. Trossamfunnet som ble etablert her i landet i 1994 er en del av og direkte underlagt *Islamska zajednica Bosne i Hercegovine*. Derfor er det riktig å si at de har etablert

¹¹⁴ Chaliand & Rageau 1995:XIII. Braziel & Mannur 2003b:2-10.

¹¹⁵ Safran 1991:83-84 Fuglerud 2001:199-200. Clifford 1994:304-305. Cohen 1999:21-25.

¹¹⁶ Centrale IZ-e Bošnjaka u dijaspori: Detaljert oversikt over diasporagruppene til det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina.http://test.rijaseta.ba/index.php?option=com_content&task=view&id=85

¹¹⁷ Cohen 1999:21-25 for kritikk av Safran sin teori.

seg innenfor rammen av et språklig og etnisk trossamfunn med direkte institusjonelle forbindelser til hjemlandet. De institusjonelle forbindelsene kommer til uttrykk gjennom trossamfunnets institusjonelle organisasjonsstruktur medbrakt fra hjemlandet og rekrutteringen av imamene fra samme sted. I tillegg samarbeider de med trossamfunnet både i hjemlandet og de andre utenlandsetableringene. Det har vært konkrete eksempler på koblingen mellom religion og nasjonalisme i trossamfunnet. I moskeen på Grønland, som de benyttet frem til 2001, var to av Bosnia-Hercegovina sine offisielle flagg, samt trossamfunnets eget flagg, i bruk.¹¹⁸ De tre flaggene var sentralt plassert i bønnerommet, det vil si på veggen til venstre for bønneisjen og prekestolen. Flaggene kan betraktes som klare uttrykk for etnisk nasjonalisme, og koblingen til religion er distinkt da disse befinner seg i trossamfunnets moske. I moskeen trossamfunnet benytter i dag har ikke flaggene den samme sentrale plasseringen. Årsaken til denne endringen er trolig avstand, både i tid og rom. Det at det allerede er noen år siden krigen, samt migrasjonen hit til landet, har medført at krigen rent fysisk er på en viss distanse for medlemmene. Trossamfunnet har valgt å dekorere moskeen som de i dag benytter med fotografier av velkjente motiver fra deres opprinnelige hjemland. Alle disse fotografiene har motiver fra kjente steder i Bosnia-Hercegovina, moskeer, eldre muslimske gravstøtter og sufi tekke i Blagaj utenfor Mostar. Dette kan betraktes som et forsøk på å skape kontinuitet i tid for trossamfunnet etter migrasjon.

I hvilken grad medlemmene av Det Islamske Fellesskap samsvarer med det tredje kriteriet til Safran i forhold til om de oppfatter at de ikke er eller muligens ikke kan bli fullt ut akseptert i sitt nye vertsland har jeg vanskeligheter med å besvare entydig. I det andre kapittelet nevner jeg at overskriftene i norske og europeiske medier i stor grad domineres av stereotypiske fremstillinger i forhold til den muslimske delen av befolkningen. I henhold til slike spesifikke hendelser i mediene kan de muligens føle at de ikke blir fullt ut akseptert, men jeg fikk aldri følelsen av informantene følte seg som annenrangs borgere. I kapittel seks nevner jeg hvordan oppmerksomhet og direkte henvendelser til medlemmene om deres religion antakelig har skapt et mer gjennomtenkt forhold til praktisering av egen religion. Medlemmene har erfart at de må forklare sider ved egen religiøsitet, noe som ikke nødvendigvis var tilfellet i hjemlandet. Det kan ha medført et mer veloverveid, tydeligere fundert og langt mer bevisst

¹¹⁸ Naguib 2001:119. Fotografier fra trossamfunnets lokaler på Grønland, som de benyttet frem til 2001. Fotografiene viser tre flagg: Det offisielle flagget som er i bruk i Bosnia-Hercegovina per i dag, det flagget som ble brukt i Bosnia-Hercegovina i perioden 1992-1998 og et flagg tilhørende Det Islamske Fellesskap, som består av et hvitt symbol på grønn bunn. Se trossamfunnets konstitusjon av 1997 kapittel II, artikkel XXII for en detaljert beskrivelse av flagget. Se Eriksen 2002:97 for nasjonalisme, samt Perica 2002:5f for koblingen mellom nasjonalisme og religion på Balkan.

forhold til egen religion. Like fullt vil jeg ikke si at dette er tilstrekkelige argumenter for å vise samsvar mellom teori og empiri med tanke på det tredje kriteriet til Safran.

Derimot vil det være riktig å påpeke et samsvar med det fjerde kriteriet til Safran, da medlemmene av Det Islamske Fellesskap betrakter sine forfedres hjemland som det ideelle hjem og et sted de eller deres etterkommere kan vende tilbake til når situasjonen tillater det. Det er ikke særegent at migranter har en vedvarende forbindelse til sitt opprinnelsesland, men denne kan like fullt være uavklart.¹¹⁹ Tilbakevending til Bosnia-Hercegovina er et komplisert tema for informantene, som innebærer svært mange spørsmål og ikke nødvendigvis noen enkle svar. Et par av dem avviser helt en tilbakevending og baserer det i overveiende stor grad på praktiske forhold. De har kanskje ikke noe hjem å vende tilbake til, og familie og venner bor spredt etter krigen. Det er også store usikkerheter omkring mulighetene for å få arbeid. I tillegg anser flere av dem seg som godt integrert, med fullverdige liv. De har opprettet et hjem, brakt til veie arbeid, påbegynt studier og knyttet sosiale nettverk utenom familien. Det ville være vanskelig for mange å bryte opp fra alt dette. I overveiende stor grad har informantene også ansvar for egne barn, og det er et moment som kanskje veier tyngst i denne sammenheng. De hevder at fremtidsutsiktene for barna er bedre her i landet med tanke på utdanning, og utsiktene til arbeid i etterkant. Det at informantene i så stor grad har etablert familier, er ikke særegent dersom en betrakter hele innvandringsgruppen fra Bosnia-Hercegovina under ett. Det er et forholdsvis stort antall som bor i husholdninger med barn fra denne gruppen.¹²⁰ Et par av informantene får kanskje snart også oppleve å få barnebarn, noe som ikke vil gjøre det enklere å vende tilbake til hjemlandet. Like fullt er det enkelte av dem som ikke avviser mulighetene for tilbakevending helt. De betrakter fortsatt Bosnia-Hercegovina som sitt hjemland, og da er det umulig å avvise det å flytte tilbake helt og holdent:

Intervjuer: Du bor jo her nå.

Informant: Ja, men vi har planer om en gang å flytte tilbake til vårt hjemland [...].

Intervjuer: Har dere konkrete planer nå?

Informant: Det er ikke lett med jobb, det er vanskelig. Der vi kommer fra er forandret, ikke det samme. Så ingen planer nå, men kanskje en gang?

¹¹⁹ Jacobsen 2003b:16.

¹²⁰ Statistisk Sentralbyrå Rapport 2004/14. *Fakta om ti innvandringsgrupper i Norge*: http://www.ssb.no/emner/02/02/20/rapp_200414/ Side 40: *Hele 47,5 prosent av bosnierne bor i husholdninger som består av foreldre og barn. Dette er en stor andel i forhold til det en finner blant alle i Norge og blant andre grupper fra Europa, men noe lavere enn for innvandrere fra Asia bosatt i Norge.* [Lesedato: 25.3.2007].

Flere betrakter blant annet pensjonisttilværelsen som en mulighet for å dra frem og tilbake mellom de to landene. Det er ingen av informantene som trekker frem religiøse faktorer i forhold til argumentasjon omkring tilbakevendingsspørsmålene. I overveiende stor grad hevder de at det er gode muligheter i begge land for å praktisere sin egen religion.

Det at gruppen tror at de gjennom relasjonelle nettverk er forpliktet til å bevare, samt gjenoppbygge hjemlandet, er det femte kriteriet til Safran. I kapittel fem kommer jeg nærmere inn på dette med medlemmenes pengestøtte til trossamfunnet i hjemlandet. Det er ikke uvanlig at trossamfunnet tar ansvar for å organisere pengeinnsamlinger i moskeen til gjenoppbygginger av moskeer i Bosnia-Hercegovina, som ble ødelagt under krigen. I tillegg står *humanitær hjelp til Bosnia-Hercegovina* oppført som egen post på årsregnskapene i perioden 1995 til 1999, samt *humanitære aktiviteter* oppført i alle årsberetningene i perioden 1995-2005. Den synliggjøringen av etnisk tilhørighet som foregår i trossamfunnet, som beskrives omfattende i påfølgende kapittel, viser også den sterke relasjonen trossamfunnet har til hjemlandet. På grunnlag av det ovennevnte vil det være riktig å hevde samsvar mellom teori og empiri i forhold til Safran sitt femte kriterium.

Medlemmene av Det Islamske Fellesskap opprettholder både en bevissthet og solidaritet basert på deres varige relasjon til hjemlandet jamfør Safran sitt siste kriterium. Dette kommer klart frem i det foregående kapittelet. Dessuten skal trossamfunnets hovedkvarter ligge i Sarajevo i følge konstitusjonen av 1997. Det understrekes også at trossamfunnets offisielle språk skal være bosnisk.¹²¹ Informantene understreket de sterke relasjonene til hjemlandet, men de følte i overveiende stor grad også fellesskap med det muslimske *umma*.¹²² Tone Bringa hevder at de bosniske muslimene anså *umma* som et symbolsk fellesskap, men like fullt et meningsfullt fellesskap som avgrenset dem i forhold til ikke-muslimer.¹²³ Hun skriver videre at krigen på 1990-tallet trolig førte til en redefinering av deres kollektive identitet, som la grunnlaget for en sterkere identifisering med verdens muslimer enn hva som hadde vært tilfellet tidligere for de bosniske muslimene. Informantene beskrev *umma* og betraktet seg selv som en selvfølgelig del av det muslimske fellesskapet. De henviste til Koranen som kilde for tanken om muslimsk enhet og samhold uavhengig av nasjonalitet, rase og kjønn:

¹²¹ Konstitusjonen av 1997, kapittel II, artikkel XX & XXV.

¹²² Kværne & Vogt 2002:378: *Umma* er et arabisk ord som betyr *folk, fellesskap; Det islamske fellesskap som omfatter alle som bekjenner seg til islam*. Se Koranen sure 10,19. Ramadan 2004:183-192.

¹²³ Bringa 1995:197f. Sorabji 1989:229-235.

Informant: Ja, selvfølgelig det spiller ingen rolle. I islam er hver eneste muslimske mann en bror, er bror til en annen muslimsk mann eller muslimsk kvinne. Alle muslimske kvinner er mine søstere. Dette står i Koranen.

Intervjuer: Umma?

Informant: Ja, umma, akkurat det. Det spiller ingen rolle om det er bosniere, pakistanere eller marokkanere. Det spiller ingenting, ikke en eneste rolle. Jeg kan gå inn i moskeen, be hvor som helst. Rase har ingenting å si, om jeg er svart eller jeg er hvit, spiller ingen rolle. Selv om jeg aldri har sett en muslimsk jente før, så hun er søsteren min. Jeg skal behandle henne som det og det samme gjelder menn, også de er brødrene mine akkurat samme. Det er umma – fellesskap.

I tillegg til denne orienteringen mot det muslimske fellesskapet betrakter de bosniske muslimene seg som europeere. Ideen om europeisk islam anvendes både innenfor forskning, samt i samfunnet generelt.¹²⁴ Muslimer med bakgrunn fra Bosnia-Hercegovina betrakter seg som og orienterer seg mot andre europeiske muslimer, noe som bekreftes i det empiriske materialet.¹²⁵

Ovenfor har jeg gjennomgått de ulike trekkene ved diasporabegrepet til Safran i forhold til medlemmene av Det Islamske Fellesskap. Det er visse usikkerhetsmomenter forbundet med det tredje kriteriet angående medlemmenes forhold til vertslandet, men like fullt er det en viss korrespondanse mellom empirien og teorien. Derfor vil jeg hevde at studiens empiriske materiale i overveiende grad har sammenfalt med diasporabegrepet til Safran. Det er viktig å understreke i denne sammenheng at Det Islamske Fellesskap anvender diasporabegrepet aktivt i omtalen av sitt eget trossamfunn.¹²⁶ Den delen av trossamfunnet som er lokalisert i Sarajevo og har ansvar for etableringene utenfor Bosnia-Hercegovina, betegnes som *Centrale IZ-e Bošnjaka u dijaspori*.¹²⁷ Anvendelsen av diasporabegrepet kommer også tydelig frem på hjemmesidene deres.¹²⁸ Dessuten inkluderer trossamfunnets konstitusjon helt klart medlemmene som befinner seg utenfor Bosnia-Hercegovina: *The Islamic Community is the sole and united community of Muslims in Bosnia-Hercegovina, of Bosniaks outside their homeland [...]*.¹²⁹ Det var ingen av informantene som anvendte diasporabegrepet, med unntak

¹²⁴ Westerlund 2003:85: *För at beteckna nya former av islam i europeisk miljö har begreppet euro-islam kommit att användas inte bara av forskare utan även av poilitikere, journalister och andra* Se også 85-86, 100. Ramadan 2004:192-233. Bringa 1995:6-8.

¹²⁵ Vogt 2000:54.

¹²⁶ Det har vært en utvikling de siste årene i retning av at migranter i større grad anvender dette begrepet på egen gruppe. Vertovec 1997:277.

¹²⁷ *Dijaspori* er bosnisk og betyr diaspora på norsk. Centrale IZ-e Bošnjaka u dijaspori: Detaljert oversikt over diasporagruppene til det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina. URL: http://test.rjaset.ba/index.php?option=com_content&task=view&id=85 [Lesedato 30.1.2007].

¹²⁸ Hovedsiden for avdeling med ansvar for diaspora gruppene på trossamfunnets hjemmeside: http://test.rjaset.ba/index.php?option=com_content&task=view&id=82 [Lesedato 30.1.2007]

¹²⁹ Konstitusjonen av 1997, kapittel I, artikkel I.

av ledelsen. Det kan trolig være et uttrykk for at begrepet anvendes i større grad i tilknytning til trossamfunnets normative og institusjonelle fora.

Cora Alexa Døving stiller seg kritisk til å anvende diasporabegrepet på muslimer med pakistansk bakgrunn her i landet. Det begrunner hun med utgangspunkt i to aspekter som er implisitt i diasporabegrepet: *det ene er ideen om et geografisk senter, det andre er ideen om en overordnet, felles identitet.*¹³⁰ I den videre drøftelsen viser hun at den ideologiske bakgrunnen for migrasjon har blitt endret fra en midlertidig status til å bli endelig og det er derfor ikke lenger reelt med begrepsbruken ovenfor denne gruppen. Jeg er ikke like kritisk til anvendelse av diasporabegrepet i forhold til medlemmene av Det Islamske Fellesskap. Begrunnelsen for det er tatt med utgangspunkt i det geografiske senteret Bosnia-Hercegovina utgjør for medlemmene, noe som vises grundig ovenfor i gjennomgangen av diasporadefinisjonen til Safran. Det at medlemmene var krigsflyktninger, er noe av årsaken til at en kan snakke om spredning fra et spesifikt sted. Døving hevder i tillegg at offeraspektet ved diasporabegrepet er lite passende for pakistanernes selvforståelse. Offeraspektet kan i større grad anvendes på medlemmene av Det Islamske Fellesskap da de gjennomgående betrakter seg som ofre på grunn av krigen.

James Clifford stiller seg kritisk til å anvende diasporabegrepet til Safran. Det begrunnes ut i fra de idealiserte kravene Safran har fundert begrepet på:

Safran is right to focus attention on defining *diaspora*. [...] But we should be wary of constructing our working definition of a term like *diaspora* by recourse to an ideal type, with consequence that groups become identified as more or less diasporic, having only two, or three, or four of the basic six features. [...] Whatever the working list of diasporic features, no society can be expected to qualify on all counts, throughout its history.¹³¹

Clifford skriver videre at studiet av grupper i diaspora i større grad burde fokusere på hva medlemmene etablerer av ytre grenser og dermed få klarlagt hva de avgrenser seg mot. Han trekker i denne sammenheng frem nasjonalstaten som diasporaen lever innenfor, men like fullt er avgrenset mot gjennom deres opprettholdelse av transnasjonale nettverk. Både Døving og Clifford understreker konnotasjonen av tilbakevending ved diasporagrupper.¹³² Som vist ovenfor er informantene noe ambivalente til tankegangen omkring tilbakesendelse til Bosnia-Hercegovina. Like fullt er det slik i dag at et par av informantene ikke har noen mulighet til å

¹³⁰ Døving 2004:214f.

¹³¹ Clifford 1994:306. Safran 1991:84. Safran anvender en svært rigid definisjon av *diaspora* der idealtypen er den jødiske diasporaen.

¹³² Døving 2005:218. Clifford 1994.

vende tilbake til det eksakt samme hjemsted som de forlot på grunn av krigen. Stedet de bodde kan ha blitt overtatt av andre, og hele familien har flyktet fra hjemlandet. Det gjør at de beholder denne tosidigheten som anses å være sentral i diasporatilknytningen.¹³³ Jeg vil understreke at dette ikke kan tolkes dit hen at informantene kan betraktes som lite deltagende i sitt vertsland. Tvert i mot viser hele denne studien at dette er en gruppe som er godt integrert i sitt nye hjemland.¹³⁴

Videre forskning

Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge har en transnasjonal kobling henimot hovedinstitusjonen *Islamska zajednica Bosne i Hercegovine*.¹³⁵ Denne forbindelsen skaper muligheter for flere varianter av utveksling over landegrensene, det vil si mellom hjemland og diaspora, som er av stor komparativ interesse. Disse transnasjonale utvekslingene foregår både på individ- og gruppenivå. I hvilken utstrekning dette skjer, samt hvordan dette finner sted, blir ikke behørig dekket i denne studien. Det er derfor viktig at dette blir belyst i videre forskning, slik at en fullverdig oversikt over transnasjonale aspekter ved trossamfunnet blir tilgjengelig.¹³⁶

Oppsummering

I dette kapittelet er det blir drøftet i hvilken grad Det Islamske Fellesskap kan betegnes som en diasporagruppe. Diasporabegrepet til Safran ble anvendt i analysen av materialet for å oppnå en fullstendig begrepsavklaring. Gjennomgangen viste at det i overveiende stor grad var samsvar mellom teori og empiri. Dette er begrunnelsen for å anse medlemmene som en del av en diasporagruppe. Anvendelse av diasporabegrepet vil være formålstjenlig i forhold til trossamfunnet, spesielt i de situasjoner hvor fremstilling av de transnasjonale aspektene er av betydning. I forlengelsen av dette er det særlig videreføringen av trossamfunnet i diaspora som er av interesse. Dette vil bli ytterlig problematisert i neste kapittel for å synliggjøre de strategiene som benyttes for å videreføre trossamfunnets etniske og religiøse tilhørighet etter migrasjon.

¹³³ Kjeldstadli 2003:307-316.

¹³⁴ Cohen 1999:24-25.

¹³⁵ Fuglerud 2004:13-18.

¹³⁶ Smart 1999:421: *These diasporas are important for us to study [...] diasporas may themselves affect the homebased religion*. Vertovec & Cohen 1999:XX - transnasjonalisme. Safran 1991:91-95. Gilroy 1994:211.

Kapittel 5. Kontinuitet etter migrasjon

I dette kapitlet vil det bli gjort rede for Det Islamske Fellesskap i forhold til videreføringen av trossamfunnet og anvendelsen av moskeen. Det er tatt utgangspunkt i det innsamlede materialet for å få et innblikk i hvordan moskeen tas i bruk av medlemmene. Dette vil bli analysert i forhold til teorier om etnisitet og etniske grupper for å synliggjøre de strategiene som benyttes etter migrasjonen for å videreføre trossamfunnets etniske og religiøse tilhørighet. Det vil komme frem hvordan anvendelsen av moskeens har blitt endret for trossamfunnet i løpet av årene etter migrasjonen.

Etniske grupper som analytisk kategori

Fredrik Barth hevder at *etnisk identitet prinsipielt er et trekk ved sosial organisasjon* og at etnisitet derfor kan betegnes som *organisering av grupper på grunnlag av kulturforskjeller*.¹³⁷ Det vil si de prinsipper mennesker legger til grunn når de organiserer sin samhandling med andre i grupper. Barth forfekter videre at observasjon og analyse av den sosiale gruppens *grenseprosesser* og *rekrutteringsprosesser* er av avgjørende betydning for å klargjøre hva den etniske grensen omfatter. Han understreker viktigheten av at medlemmene i de ulike etniske gruppene erkjenner de forpliktende grensemarkørene og forholder seg til dem i sin interaksjon med andre for at etnisitet skal bli en atferdsmessig realitet. De karakteristiske trekkene ved etniske grupper produseres under spesifikke omstendigheter og da betinget av den lokale situasjonen. Det vil si at de ikke er primordiale, opprinnelige eller fundamentale slik essensialistiske teoretikere hevder. Clifford Geertz sine teorier om etnisitet kommer inn under den sist nevnte kategorien da han forstår etnisitet som noe gitt og elementært – *ipso facto*.¹³⁸ Det innebærer en motsetning til Barth sin teori hvor de etniske grensemarkørene etableres og vedlikeholdes i møter med andre og er derfor situasjonsmessig definert. Etniske skillelinjer trekkes ofte frem som grunnlaget for konflikten i Bosnia-Hercegovina. De bosniske flyktingene brakte derfor med seg etniske markører som språk (dialekt), religion og skikker ved migrasjonen hit til landet. Thomas Hylland Eriksen benytter denne krigen som et eksempel på at etnisitet gjerne har størst betydning i de tilfellene der gruppene står hverandre nært. Han trekker frem konflikten etniske markører: språk, skikker og konvensjoner, og

¹³⁷ Barth 1994:174-175. Barth 1994:174-192. Barth 1969.

¹³⁸ Geertz 1963:109. For kritikk av Geertz teori om etnisitet: Eller & Coughlan 1996:45-51.

hevder at forholdsvis små forskjeller var med på å skille de tre gruppene. Markørene ble viktige på et sett de aldri tidligere hadde vært, og fikk tragiske konsekvenser på tross av åpenbare kulturelle likheter mellom partene i konflikten.¹³⁹ Sosiale handlinger på tvers av etniske grupper er i følge Barth med på å markere distinksjoner mellom grupper i plurale samfunn og da først og fremst nære naboer. De etniske gruppene defineres innenfra av medlemmene og skaper dermed en subjektiv forståelse av gruppas fellesskap og av de andre som står utenfor: *Etnisitet er en relasjon mellom grupper og ikke en egenskap ved en gruppe.*¹⁴⁰ Barths teorier om etniske grupper kan dermed tas i bruk for å belyse minoriteters samhandling med storsamfunnet.¹⁴¹

Barth tar i bruk tre analytiske nivåer for å undersøke de komplekse prosessene som samvirker: *mikro, mellom og makronivå.*¹⁴² Nivåene er ikke fullstendig og objektivt atskilte, men rangering vil gjøre det mulig å analysere materialet som er samlet inn om trossamfunnet. *Mikronivået* setter fokus på det personlige og de mellommenneskelige samhandlingene, det vil si på det enkelte menneskets opplevelser og fortolkninger av egen erfaring i forhold til etnisitet. *Mellomnivået* tas i bruk for å studere de prosesser som kan observeres omkring etableringen av fellesskap og grupper. På dette nivået settes interne konvergensprosesser i bevegelse, noe som har betydning for grensedynamikken og forsterkningen av grensemarkørene for de etniske gruppene. *Makronivået* tar for seg staten som aktør ovenfor de etniske grupperingene og hvordan disse spesifikt organiserer seg i relasjon til staten. Det vil si de strategiene som trossamfunnet benytter i forhold til nasjonalstatens struktur og forordninger. Barth selv etterlyser i større grad forskning på mikro- og makronivå da disse er mangelfullt anvendt tidligere.¹⁴³ De tre nivåene vil bli brukt i den videre analysen for å synliggjøre de strategiene som Det Islamske Fellesskap benytter etter migrasjon for å videreføre trossamfunnets etniske og religiøse tilhørighet.

¹³⁹ Eriksen & Sørheim 2006:54.

¹⁴⁰ Eriksen & Sørheim 2006:54.

¹⁴¹ Fuglerud 2001:119.

¹⁴² Barth 1994:184ff.

¹⁴³ Jacobsen 2002:39.

Reproduksjon av etnisitet

Det Islamske Fellesskap ble grunnlagt innenfor rammene av et språklig, etnisk og nasjonalt fellesskap, hvor tilhørigheten til hovedorganisasjonen *Islamska zajednica Bosne i Hercegovine* er klar. Etablering av grupper med utgangspunkt i religiøs ideologi, nasjonalitet og språk blir ofte begrunnet med behovet for tilhørighet og gjenkjennelse både for det enkelte menneske og gruppen.¹⁴⁴ I slik prosess skapes kontraster til dem som står utenfor, noe som fungerer grensesettende i den kontinuerlige prosessen med å opprettholde de etniske markørene. I forhold til de bosniske muslimene blir tilhørigheten fremtredende fordi trossamfunnet er direkte eksportert fra deres religiøse hovedorganisasjonen i Bosnia-Hercegovina. Dette kommer frem av den organisasjonsmodellen trossamfunnet har tatt i bruk her i landet. I tillegg medfører rekrutteringen av imamene direkte fra hjemlandet, tilknytningen til *Rådet* som er trossamfunnets øverste representative enhet og forbindelsen til organisasjonens sentrale lovgivende organ som eksempler på de direkte institusjonelle forbindelser til hovedorganisasjonen i hjemlandet.¹⁴⁵ Eksport av en allerede etablert religiøs organisasjon er ikke unikt for Det Islamske Fellesskap og mønsteret er fremtredende hos enkelte av de muslimske trossamfunnene her i landet. Dette kommer blant annet til uttrykk gjennom valg av imamer, samt hvordan forbindelse med hjemlandet utfolder seg og omfanget av de forbindelsene. Disse ulike elementene kan oppfattes som strategier hos det enkelte trossamfunn for å videreføre gruppens etniske og religiøse tilhørighet. Det som er karakteristisk for Det Islamske Fellesskap er den høye graden av institusjonalisering direkte importert fra opprinnelseslandet.¹⁴⁶

Den norske stat er leverandør av fellesgoder i forhold til den økonomisk støtten som gis til religiøse organisasjoner. Derfor kan staten betraktes som premissleverandør gjennom de kravene som fremmes i forhold til formell organisering og medlemsregistrering.¹⁴⁷ Staten fungerer som aktør gjennom å gripe direkte inn med formelle krav og er i så henseende en

¹⁴⁴ Ebaugh & Chafetz 2000:385. Jacobsen 2003b:11. Baumann 2002:96.

¹⁴⁵ Rådet er sentralt plassert i det transnasjonale nettverket som Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina utgjør. Det består av 83 medlemmer fra ulike valgdistrikt lokalisert der trossamfunnet er etablert. Vest-Europa er definert som eget valgdistrikt og er tildelt tre medlemmer. For videre detaljer om organisering av trossamfunnet og *Rådet*: Det Islamske Fellesskap sin konstitusjon 1997, kapittel V.

¹⁴⁶ Denne religiøse importen er også karakteristikk for det statlige Tyrkiske trossamfunnet Diyanet sin gruppe i Norge. Virksomheten styres direkte fra religionsdirektoratet i Ankara og er en del av et omfattende europeisk nettverk av moskeer og statslønnende imamer: Vogt 1995:71f og Vogt 2000:36-38.

¹⁴⁷ Jacobsen 2003b:12. Se mer detaljert redegjørelse for *medlemsoversikt i de islamske trossamfunn* i kapittel 3. Se også Jacobsen 2002:211 i forhold til *nasjonalitet, etnisitet, språk og religiøs tradisjon som struktureringsprinsipper i institusjonaliseringen av islam i Norge*. Smith 1978 om religion og etnisitet.

pådriver overfor disse gruppene i forhold til organisering og medlemsregistrering. Dette kan innlemmes under makronivået til Barth i forhold til teorien om etniske grupper. Det Islamske Fellesskap har forholdt seg til de statlige forordningene på dette området og etablert en organisasjonsstruktur i samsvar med det offentlige regelverket. Trossamfunnet har helt fra oppstarten i 1994 sendt inn årsregnskap og årsberetninger, samt detaljerte medlemsoversikter til Fylkesmannen i Oslo og Akershus.¹⁴⁸ Organiseringen er sammenfallende med trossamfunnets struktur i hjemlandet. Dette kan betraktes som en del av trossamfunnets strategier og hvordan disse bidrar til en forsterkning av gruppas etniske grensemarkører.

Utforming av fysiske omgivelser

Utsmykking av religiøse rom er en måte å synliggjøre et trossamfunns religiøse tilhørighet. Dette kan betraktes som forsøk på å frembringe og styrke en kollektiv bevissthet om felles religion og historisk bakgrunn. Formålet med utsmykningen er da å gjenskape et velkjent symbolspråk for medlemmene.¹⁴⁹ Denne dimensjonen har vært viktig i prosessen med å utforme de fysiske omgivelsene hos Det Islamske Fellesskap. Denne utsmykningen forsterker trossamfunnets etniske grensemarkører og viser enkelte av motivene bak etableringen av moskeen. Det hele kan innlemmes under mellomnivået til Barth i forhold til teorien om etniske grupper.

Etablering av islamsk rom

Anvendelsen av brukskunst for å skape et *islamsk rom* er vanlig og benyttes i moskeene, samt i mer private sammenhenger. Utsmykningen er viktig først og fremst av rent dekorative hensyn, men er også en strategi for å skape en synlig forbindelse i tid med hva en har forlatt og forsøker å danne på nytt – *et hjem hjemmefra*.

Det Islamske Fellesskap i Oslo benytter i dag et lokale med et bruksareal i underkant av 200 kvm og omfatter bønnerom, kjøkken med sitteområde, kontorer, vaskemuligheter for den rituelle renselsen, toaletter, skohyller og muligheter for å henge fra seg yttertøy. Det er innredet et møterom, der det i tillegg er en liten lekekrok for barna. Dette rommet inneholder også et mindre bibliotek og to datamaskiner med internettilgang.¹⁵⁰ På kjøkkenet har medlemmene mulighet for å lage kaffe, varme opp medbrakt mat eller tilberede enkle

¹⁴⁸ Trossamfunnet var i 2004 et uregistrert trossamfunn, men deretter et registrert trossamfunn.

¹⁴⁹ Ebaugh & Chafetz 2000:386ff.

¹⁵⁰ *Innkjøp av datamaskin* nevnes allerede i trossamfunnet årsberetning fra 1995.

måltider. Det nærliggende rommet er fullt utstyrt med flere bord og stoler, i tillegg til et par fjernsynsapparater som er hengt opp på veggen.

Etableringen av islamske rom hos trossamfunnets er synlige i form av ulike typer dekor, som innrammede kalligrafitekster, broderte tepper, og ulike fremstillinger av *Ka'baen* og Koranen. I tillegg er trossamfunnets prekestol (*minbar*) og bønnenisje (*mihrab*), de to mest iøynefallende elementene i bønnerommet. Prekestolen er plassert til høyre for bønnenisjen og tas i bruk under fredagsprekenen. Både prekestolen og bønnenisjen er utformet i furu basert på tradisjonelt håndverk. Bønnerommet er utstyrt med et vegg-til-vegg-teppe i en sterk rødfarge og veggene er dekorert med et par innrammede kalligrafitekster på arabisk. Ulike fremstillinger av arabisk skrift i mosken er i seg selv et symbol på islam.¹⁵¹ Budskapet i disse kunstuttrykkene er vanligvis trosbekjennelsen eller hyllest til Allah. I dette tilfellet finner vi innrammede fremstillinger av navnene Allah og Muhammed utført i vakker kalligrafi. De er plassert på hver side av bønnenisjen, noe som er ordinær plassering i moskeer. I tillegg er det hengt opp et bilde med en fremstilling av *Ka'baen* i Mekka. Det ligger flere fargerike bønnekjeder på gulvteppet langs veggene i bønnerommet. Disse tas i bruk under den rituelle bønningen. Dette er også et vanlig syn i moskeer i Bosnia-Hercegovina. En rekke av dekorasjonene og utsmykningene, som prekestolen og bønnenisjen har blitt tatt i bruk i begge de to lokalene trossamfunnet har disponert i Oslo. Dette gjenbruket har antakelig betydning for medlemmene i migrasjonssituasjonen utover rent praktiske og økonomiske hensyn. Det kan betraktes som et forsøk på å skape kontinuitet i utformingen av det fysiske rommet, samt bevare og føre videre trossamfunnet i de nye lokalene.

Synliggjøringen av etnisk tilhørighet

Andre deler av trossamfunnets lokaler er blitt dekorert med innrammede fotografier. Alle disse fotografiene har motiver fra kjente steder i Bosnia-Hercegovina, moskeer, eldre muslimske gravstøtter og sufi tekke i Blagaj utenfor Mostar. Motivene har både en kulturell og religionshistorisk symboleffekt for informantene og gjensker det familiære på tross av geografisk avstand til hjemstedet. Flere av dem hadde kjennskap til og plasserte motivene rent geografisk på tross av at de ikke hadde vært på disse stedene selv.¹⁵²

¹⁵¹ Vogt 2000:63.

¹⁵² I trossamfunnet årsregnskap for 1996 står *kunst* oppført som en egen utgiftspost.

Hvordan en utformer og dekorerer moskeene viser hvordan trossamfunnet forsøker å gjenskape et velkjent symbolspråk. Formålet er helt klart å synliggjøre både individets og gruppens religiøse liv. Det fysiske rommet skaper ideelt sett en kollektiv bevissthet hos medlemmene, som er basert på etniske markører. Trossamfunnet skaper dermed avstand og kontrast til dem som står utenfor deres religiøse organisasjon. Denne avgrensningen i forhold til andre er viktig for at trossamfunnet skal kunne stå samlet etter migrasjonen og ved den påfølgende etableringen av deres religiøse organisasjon her i landet.¹⁵³ Denne avgrensningen av etnisk tilhørighet i moskeen tilsvarer Barth sitt mellomnivå fra teorien om etniske grupper. Mellomnivået tas i bruk for å studere de prosesser som igangsettes omkring etableringen av etniske grupper. Disse prosessene kan få frem de bakenforliggende strategiene ved etableringen og forsterkning av grensemarkørene ved et trossamfunn.

Videreføring og konsolidering

Det Islamske Fellesskap etablere hurtig et nytt trossamfunn etter migrasjon. Omtrent et år etter at de første flyktingene ankom var grunnleggelsen et faktum. Det var viktig for medlemmene med en ny religiøs møteplass etter ankomsten hit til landet, spesielt på grunn av opplevelsene som krigsflyktinger. Enkelte av medlemmene har tidligere uttalt at etableringen var viktig med tanke på å skape et tilholdssted hvor de kunne møte mennesker med bortimot like migrasjonserfaringer:

Moskeen er uhyre viktig for oss, det var kanskje det første vi trengte. Vi måtte ha et godt sted å være, et sted hvor vi kan møtes og snakke sammen, et sted hvor vi kan be sammen.¹⁵⁴

Moskeens sosiale funksjoner er altså de som ble fremhevet som sentralt ved etableringen av det første tilholdsstedet. Dette fremstår derfor som en av forutsetningene og motivene bak trossamfunnets etablering. Flyktingers behov for ro, forutsigbarhet og mening i tilværelsen er viktig aspekter den første tiden etter migrasjon:

¹⁵³ I moskelokalene trossamfunnet disponerte på Grønland de første årene etter migrasjonen hang det tre flagg synlig i bønnerommet til venstre for bønnenisjen og prekestolen: Et flagg som tilhører trossamfunnet og består av et hvitt symbol på grønn bunn. Se trossamfunnets konstitusjon av 1997 kapittel II, artikkel XXII for en detaljert beskrivelse av flagget. I tillegg hang det et flagg som ble brukt i Bosnia-Hercegovina i perioden 1991-1998, samt det flagget som ble tatt i bruk i Bosnia-Hercegovina i 1998 og som i dag er landets offisielle flagg. Se fotografi i Naguib 2001:119. Dette er et uttrykk for trossamfunnets nasjonale tilhørighet.

¹⁵⁴ Vogt 2000:54.

[...] Viser til at et uttrykt behov hos flyktningene og deres familier er å finne ro, og mener dette gjenspeiler en allmenneskelig søken etter det som gir ro i sjelen. Når alt har vært omskiftelig, lunefullt, blir det viktigste å temme tilfeldighetene, skape ro rundt seg og finne mening. Men også slå seg til ro med at noe er meningsløst.¹⁵⁵

Forutsigbarheten og tryggheten forbundet med det å ha et møtested kort tid etter en migrasjon anses som viktig, akkurat hva moskeen antas å ha representert for de bosniske flyktningene. En bosnisk kvinne skildret krigsopplevelsene på følgende måte: *De ødela alt vi eide, de tok alt fra oss. De tok vår fortid, nå holder vi til i en fremmeds hus.*¹⁵⁶ Det er atskillige praktiske utfordringer forbundet med det å gjenskape et hverdagsliv etter en flyktningemigrasjon. I tillegg til en problematisk migrasjon utgjør de mangelfulle kunnskapene om majoritetskulturens språk og kulturtradisjoner utfordringer i forhold til å mestre den nye hverdagen vertslandet. Det å ha et sted hvor en kan treffe mennesker som har samme morsmål, har gjennomgått en tilsvarende krigs- og migrasjonsprosess, samt møter de samme praktiske utfordringene i dagliglivet er da av betydning.¹⁵⁷ Migrantenes tilpasningen til den nye hverdagen skjer i egenskap av og på grunn av omgivelsenes innflytelse og påvirkning. Moskeen danner i en slik omstillingsprosess en arena hvor medlemmene får muligheten til å videreføre deres etniske og religiøse tilhørighet. Det hele kan innlemmes under mellomnivået i forhold til Barths teori om etniske grupper. Den tilnærmede like referansebakgrunnen blant medlemmene i forhold til erfaringsbakgrunn og kultur er svært viktig og gjør hele prosessen enklere. Vogt intervjuet sunnimuslimere angående moskeens funksjon etter migrasjon og det kom frem at *moskeen er først og fremst stedet som samler folk [...]*. Det er moskeens sosiale funksjoner som fremheves, samt at den har fått en mer sentral posisjon enn hva som var tilfellet i hjemlandet: *Vi følte oss alene og isolert, derfor fikk moskeen større betydning enn hjemme. Vi ber i moskeen, men den har også grunnleggende sosiale funksjoner.*¹⁵⁸

De første årsberetningene fra Det Islamske Fellesskap gir også inntrykket av fokus på mer enn bare religiøse arrangementer. I årsberetningen fra 1995 nevnes det for eksempel at trossamfunnet har hatt flere arrangementer der de har diskutert situasjonen og forholdene i Bosnia-Hercegovina. Det samme året arrangerte trossamfunnet også en fellesbønn for Bosnia-Hercegovina på Universitetet i Oslo i samarbeid med Emmaus kirken. Arrangementer med tydelige politiske innslag nevnes ikke i trossamfunnet senere årsberetninger. Det har sammenheng med at trossamfunnet ikke lenger tar ansvar for slike ikke-religiøse

¹⁵⁵ Knudsen 2006: *Eksilkunnskap krever tid*: <http://www.forskning.no/Artikler/2006/mai/1148459496.18> [Lesedato: 24.3.2007].

¹⁵⁶ Bringa 1993:34. Artikkelen omhandler krigen og den etniske rensingen i Bosnia på 1990-tallet.

¹⁵⁷ Ebaugh & Chafetz 2000:382f.

¹⁵⁸ Vogt 2000:60f.

arrangementer som er eksplisitt politisk fundert. Derimot nevnes det interreligiøst dialogarbeidet i alle årsberetningene, men da utelukkende som samarbeid med Den norske kirke. Det nevnes ingen andre trossamfunn spesifikt, med unntak av gruppen som var beskrevet i årsberetningen fra 1995.

Det Islamske Fellesskap årsberetninger og årsregnskap viser en økning i tilbudet av aktiviteter for medlemmene i årene etter etableringen av trossamfunnet. Denne utviklingen fremstår naturlig da tilværelsen gradvis ble mer etablert, hverdagen enklere og aktiviteter lettere å tilrettelegge. Det har hovedsakelig blitt etablert tilbud som trossamfunnets ledelse har tatt initiativ til og organiserer. Enkelte aktiviteter fremstår mer tilfeldig i form og har karakter av tilfeldige sosiale møter. De ulike aktivitetene fremstår som en del av de strategiene trossamfunnet og dens medlemmer har valgt å benytte for å videreføre gruppens etniske og religiøse tilhørighet. Nedenfor vil det bli trukket frem aktiviteter som viser disse strategiene blant annet de ulike sosiale og kulturelle tilbudene. Det hele kan innlemmes under mellomnivået i forhold til Barths teori om etniske grupper.

Det er flere tilbud i trossamfunnet som ble etablert etter migrasjonen og bare opprettholdt de første årene. Blant annet er *legehjelp til medlemmene* bare ført opp som egen utgiftspost i årsregnskapet for 1995 og 1996. Dette var et tilbud trossamfunnet formidlet til medlemmene de første årene etter migrasjon før det ble mer selvfølgelig å benytte det offentlige helsetilbudet.

Det Islamske Fellesskap tok tidlig initiativ til å organisere kulturkvelder bestående av korsang og tradisjonell dans. I tiden etter migrasjonen anså trossamfunnet det hensiktsmessig at spesielt de unge medlemmene fikk et slikt kulturtilbud. Dette aktivitetstilbudet ble organisert både med utgangspunkt fra og med tilhold i moskeen i Oslo.¹⁵⁹ Formålet med å tilrettelegge for en slik tradisjonell sang og dansegruppe i moskelokalene var ifølge ledelsen å sikre videreføring av deres egne kulturarv etter migrasjonen: *To promote our cultural tradition, it's very important that we keep in continuation our traditionally and culturally values.* Sang og dansegruppa kalles *NUR* og beskrives på følgende vis i trossamfunnets årsberetning fra 1998:

¹⁵⁹ Vogt 2000): 68. I trossamfunnets årsregnskaper står utgiftspostene *kostnader kultur/dans etc.* og *undervisning/dans/kultur* oppført i årene fra 1996 til og med 2004. I 2000 og 20001 står også *leie lokale NUR* oppført som utgiftspost. I tillegg står *koreograf* oppført som egen utgiftspost i årene 1999 og 2001.

Kor og danse gruppe. Ved det islamske fellesskap eksisterer det en kor gruppe og folkedans gruppe *NUR*, som består av barna til våre medlemmer. Denne gruppa lærer to lærerne. En av dem er koreograf og den andre er musiker. For denne gruppen betaler vi også reise billetter. Vi bestiller og lager nasjonal drakt, som har sin pris. Vi har faste kor timer i religiøse sanger en gang i uken, faste dansetimer i bosnisk folkedans en gang i uken. Danse/syngende gruppen *NUR* reiser til de forskjellige byer til både norske og bosniske befolkningen på en kulturell måte.

Sang- og dansegruppen, som fortsatt utøver et tradisjonelt bosnisk kulturuttrykk, har ikke lenger tilhold i moskeen. Jeg har blitt fortalt at det er blitt funnet mer passende lokaler for øvingene deres. Kor og folkedansgruppen *NUR* er et eksempel på hvordan trossamfunnet har betraktet etniske markører som viktig i etableringsfasen etter migrasjonen. Dette kan betraktes som en strategi for å videreføre trossamfunnets etniske og religiøse tilhørighet. Det hele kan innlemmes under mellomnivået i forhold til Barths teori om etniske grupper.

På lørdag formiddag arrangerer trossamfunnet et aktivitetstilbud kalt *barnehagen, barneskole* eller *den lille skole*, som er for de helt yngste barna.¹⁶⁰ De samles i det store møterommet hvor barna har blitt tildelt en egen lekekrok hvor det er små lekemøbler, barnebøker og ulike leketøy. Barna samles overveiende av språklige hensyn, for å lære morsmålet:

Informant: Den skolen har egentlig ikke noe med religion å gjøre, for vi har en lærerinne fra Bosnia som rett og slett lærer barn å skrive og litt sånn, det er ikke noe religiøst. Så har de barnehage samtidig, så min datter som ikke skriver ennå, hun går dit for å leke, treffer bosniske barn, snakker sitt eget språk.

I tillegg til en helt enkel og grunnleggende religiøs innføring, understreker ledelsen av trossamfunnet at dette aktivitetstilbudet har som mål å være lystbetont, og leken skal være et fremtredende element.

Informant: Small children about four, five years old. On Saturday we have 'barnehage'. [...] We gather them and they spend some two three hours together, you know having fun.

Intervjuer: Why do you have the children in a group like that?

Informant: Because we are actually preparing them, you know, [...] that when they become [...] six, eight, nine years, they are supposed to come here and learn about Islam, learn about their religious identity. And also it is very important that they know their own language. They know Norwegian very well because most of them attend regular 'barnehage'. But it is very important that they have relations with their own language and religion and so on. Actually it is good they have, have knowledge about themselves, about their religion, about their language, history and so on. And that's why we have, and are interested in making such 'barnehage' here.

Språket har i dette henseende en samlende kraft for gruppen der målet er å vedlikeholde morsmålskunnskapene i den oppvoksende generasjonen. Flere av informantene mente at

¹⁶⁰ I følge enkelte årsberetningene arrangeres det barneskole både lørdag og søndag. Se for eksempel årsberetningen for 1997: *Andre religiøse seremoni: [...] Hver lørdag og søndag 'barneskole'*.

hovedsakelig familien og skolen hadde ansvar for barnas morsmålsopplæring, men at dette var et positivt tilleggspunkt ved *barnehagen*.¹⁶¹ Bringa beskriver hvordan unge gutter og jenter i alderen syv til fjorten deltar på koranskole i den bosniske landsbyen der hun gjorde feltarbeid.¹⁶² Barna går på koranskole utenom den statlige, sekulære barne- og ungdomsskolen, og det var bedre oppmøte på lørdager enn på de vanlige ukedagene. Tradisjonelt hadde jentene et større oppmøte på koranskolene, men mange av elevene, både gutter og jenter, sluttet tidligere enn forventet på grunn av stort arbeidspress fra hjem og skole. Trossamfunnet tilbud her i landet samsvarer ikke eksakt med det Bringa beskriver. I stedet har trossamfunnet et slags utvidet tilbud om koranskole til medlemmene uavhengig av alder. Det vil si at de har et tilbud om arabiskundervisning, ”koranundervisning”. Det er et av trossamfunnets medlemmer med kunnskaper i arabisk som har ansvar for og samler de som ønsker det. Dette skjer vanligvis på lørdager av praktiske hensyn og i sammenheng med medlemmenes fritid. Ut i fra det empiriske materialet og fremstår ikke som det mest utnyttede tilbudet, da bare en av mine informanter har aktivt anvendt seg av dette språktilbudet. Like fullt ytret flere av dem ønske om å lære seg arabisk en eller annen gang i løpet av livet for å kunne lese koranen på originalspråket.

Trossamfunnet har også tatt initiativ til og opprettet tilbud til tenåringene og de unge voksne og samler dem regelmessig på kveldstid. Disse sammenkomstene har også tydelige språklige og sosiale aspekter, der det religiøse budskapet ikke nødvendigvis står i sentrum. Et par av de unge informantene understreket at det å komme sammen for å spise pizza og skravle kan være like viktig, og at den religiøse fordypningen gjerne skjer i andre fora. De samles av og til utenfor selve moskelokalene blant annet for å spise eller gå på kino.¹⁶³ Både barne- og ungdomsgruppen kan betraktes som forsøk på å inkludere den oppvoksende generasjonen og på den måte reprodusere trossamfunnets etnisitet.¹⁶⁴ Dessuten er de oppvoksende generasjonene viktige med tanke på å sørge for kontinuitet i trossamfunnet.¹⁶⁵ Det legges vekt

¹⁶¹ I årsregnskapene fra 1995 til og med 1999 står *skoletransport* oppført som egen utgiftspost. I tillegg står det følgende i årsberetningen for 1998: *Hver lørdag og søndag ”søndagsskole” (undervisning i islam). Barna til våre medlemmer fra kommuner Oslo, Trondheim, Haugesund, Stavanger, Kvinesdal, Lyngdal, Hønefoss, Klæbu, Orkanger, Melbu, Sarpsborg... går på barnas skole for å lære om guds tjenester hver lørdag og søndag. Våre imamer holder denne undervisningen. Derfor må de reise 300 km. For alle barn som går på denne skolen bestilte vi nødvendige lærebøker, skrivebøker, blyanter og reise billetter.* I årsregnskapene for 1999 og 2000 står i tillegg *sommerskole* oppført som egen utgiftspost.

¹⁶² Bringa 1995:202ff.

¹⁶³ I årsregnskapet for 2005 nevnes både barn og ungdommer på egne utgiftsposter som *aktiviteter ungdom* og *aktiviteter barn*. I tillegg er *gaver barn* oppført som egen utgiftspost i 2004 og 2005, samt *leker/gaver* i fra 2003 til og med 2005.

¹⁶⁴ Ebaugh & Chafetz 2000:445.

¹⁶⁵ Preston 2005:91-92.

på å styrke barnas tilhørighet til fellesskapet. I løpet av oppveksten søker en å gjøre barn kulturelt kompetente til å videreføre religiøse tradisjoner.¹⁶⁶ Tilbudene som er beskrevet ovenfor har både sosiale, kulturelle og religiøse aspekter. Dette fremstår som strategier trossamfunnet har valgt å benytte for å videreføre gruppens etniske og religiøse tilhørighet. Det hele kan innlemmes under mellomnivået i forhold til Barths teori om etniske grupper.

Trossamfunnet har lagt til rette for å tilbrede kaffe i moskeen, for eksempel gjøres det i forbindelse med fredagsbønnen. Det er tydelig at kaffedrikkingen har sterke sosiale elementer hos deler av trossamfunnet. Ved flere anledninger observerte jeg at en gruppe godt voksne menn kom sammen både før og etter fredagsbønnen. Flere informanter bekreftet dette og antok at mennene hadde mulighet til å treffes på denne måten på grunn av skiftarbeid, arbeidsløshet eller pensjonisttilværelse. Et par nevnte at det trolig var enklere for dem å treffes på denne måten, da medlemmene bodde spredt i Oslo-området. Det ble understreket at dette hadde en uformell karakter. Mennene møtte som oftest opp i moskeen i noenlunde god tid før fredagsbønnen, antageligvis for å utveksle den siste tids hendelser og erfaringer: *Sosialt? Så klart! Du ber med dem og en har et vennskap, alle de tingene.* Det å møte kjente og få mulighet til å benytte morsmålet mens en nyter bosnisk kaffe hører derfor til de mer sosiale aspektene ved bruk av moskeen. Men, kaffedrikking er ikke nødvendigvis uviktig av den grunn. Bringa beskriver hvordan kvinnene ved hyppige kaffebesøk hjemme hos hverandre utveksler informasjon mellom husholdningene.¹⁶⁷ Den daglige kaffedrikkingen er et betydningsfullt sosialt element hvor de mellommenneskelige relasjonene i landsbyen opprettholdes og forsterkes. Bringa understreker at denne praksisen ikke ekskluderer mennene fra å delta i den sosial omgangen med naboene og beskriver også hvordan de går på kaffebesøk til hverandre for å forsterke vennskapsbånd.

Denne kaffedrikkingen, som beskrevet både hos trossamfunnet i Oslo og i den bosniske landsbyen, innbefatter trolig flere av de samme elementene: utveksling av informasjon, opprettholdelse og forsterkning av vennskapsbånd. Like fullt var det ikke alle informantene som så like positivt på denne sosiale praksisen i moskeen:

¹⁶⁶ Preston 2005:12.

¹⁶⁷ Bringa 1995:91ff.

Informant: Det er ikke nok! Jeg vil ha mer, jeg vil lære. Bare møte de menneskene der, sitte drikke kaffe synes jeg ikke er noe som helst [...] Hvis jeg har lyst til å sitte og drikke kaffe så skal jeg invitere ham hjem eller gå ut på kafé og sitte og se folk som går forbi, ikke sant.

Intervjuer: Så dette er ikke riktig å gjøre i moskeen?

Informant: Moskeen er ikke et sted hvor folk skal komme for møte hverandre, men for å møte Allah.

Flere av informantene understreket at de ikke brukte moskeen i like stor grad som tidligere for å treffes sosialt. De hadde etter flere år her i landet etablert sosiale nettverk utenfor moskeen, fordi praktiske og økonomiske forhold i hverdagslivet hadde falt mer på plass. Derfor hadde de i mye større grad anledningen til både å treffes hjemme hos hverandre, samt utenfor hjemmet for sosialt samvær. De sosiale aspektene ved trossamfunnets bruk av moskeen var spesielt tydelig etter migrasjonen. Det er derfor viktig å understreke at dette etter en viss tid tydeligvis er mindre viktig for medlemmene enn det var i de første årene etter migrasjon. Dette kommer frem i de faktiske forhold i moskeen der det i dag er arrangementer som i overveiende grad er religiøst fundert. Det blir utdyping av dette under *riter* nedenfor.

Det er i tillegg interessant å betrakte den gruppen med godt voksne menn som samlet seg i moskeen før fredagsprekenen i forhold til deres livssyklus. Bringa skriver at det ikke var uvanlig å betrakte menn i landsbyen som mer religiøst observante når de kom opp i en viss alder.¹⁶⁸ De eldre mennene fulgte for eksempel fastemånedene og de daglige bønnene i langt større grad enn hva som var tilfellet i deres yngre dager. Dette forklarer Bringa med utgangspunkt i mer enn bare praktisk hensyn, med tanke på at disse mennene hadde forlatt arbeidslivet til fordel for pensjonisttilværelsen. Hun betraktet dette også i sammenheng med at mennene var i en avsluttende fase av livet og at livssyklusen deres nærmet seg slutten. Den manglende religiøse aktsomhet i de yngre dager kunne balanseres mot et større religiøst engasjement på deres eldre dager. Det vil ikke være utenkelig at noe av det samme gjelder for den gruppen av menn som samles før fredagsprekenen i lokalene til trossamfunnet i Oslo.

I disse tre foregående eksemplene om barnehagen, tenåringene og kaffedrikkingen har språket og de sosiale aktivitetene en tydelig samlende kraft og fremstår nærmest som et fundament for aktivitetene hos trossamfunnet. Språket blir derfor et aktivt verktøy ved etableringen av gruppetilhørighet.¹⁶⁹ Det var flere av informantene som understreket at det rett og slett er praktiske hensyn som ligger til grunn for språkets betydning i denne sammenhengen. Det er større muligheter til økt forståelse når aktiviteter foregår på deres morsmål:

¹⁶⁸ Bringa 1995:164f.

¹⁶⁹ Ebaugh & Chafetz 2000:409-430.

Intervjuer: Så er det dette med moskeen. Hvorfor tror du det er så vanlig å organisere etter nasjonalitet? Bare praktiske hensyn?

Informant: Selvfølgelig, å ja, også hadde det vært forelesninger, prekener og sånn hadde jeg alltid gått først til den bosniske rett og slett på grunn av språket, fordi det går direkte i hjertet, jeg må ikke filtrere alle de ordene altså gjennom hjernen for å oversette og sånn. Selv om jeg har hørt forelesninger både på engelsk, norsk og tysk som jeg ikke kan noe særlig, ikke sant.

Bosnisk er hovedspråket i moskeen, men i disse eksemplene betraktes morsmålet som særs viktig. Det er imidlertid flere faktorer som kan tyde på at språket også er betydningsfullt som etnisk markør enn bare de praktiske hensyn som informanten synliggjør ovenfor. Språket har dermed en verdi rent utover behovet for forståelse. Det kan betraktes som en strategi for å videreføre trossamfunnets etniske og religiøse tilhørighet. Det hele kan innlemmes under mellomnivået i forhold til Barths teori om etniske grupper. Morsmål som hovedspråk i moskeene er trenden også i resten av Europa. Det å danne språkfelleskap etter migrasjon er dermed en viktig etnisk strategi for å videreføre etnisk og religiøs tilhørighet. Det kan innlemmes inn under mellomnivået til Barths teori om etniske grupper.

Informantene understreket at når livet deres her i landet i større grad falt inn i dagligdagse former og hverdagen på sett og vis var tilbake, ble moskeen mer en arena for tradisjonelle religiøs praksis. Dette avviker imidlertid fra utviklingen i flere andre muslimske trossamfunn her i landet. Blant annet et par av de pakistanske moskeene i Oslo der stadig flere aktiviteter av verdslig karakter blir lagt til moskeen enn tidligere, for eksempel tilbudet om leksehjelp i moskeen Central Jamaat-e Ahl-e Sunnat.¹⁷⁰ Disse moskeene beveger seg mot en struktur på trossamfunnene som tenderer i retning av *samfunnshus*.¹⁷¹ Denne betegnelsen kan med rette benyttes da disse trossamfunnene samler et bredt spekter av tilbud av ikke-religiøs karakter til sine medlemmer.¹⁷² Dette er ikke tilfellet for Det Islamske Fellesskap da de beveger seg i motsvarende retning, og i større grad fokuserer på religiøse aktiviteter i moskeen enn for bare få år tilbake. Dette er synlig blant annet i forhold til det kulturtilbudet trossamfunnet tok ansvar for i de første årene etter migrasjon, men som nå ikke lenger er tilknyttet moskeen.

¹⁷⁰ Røde Kors: *Statsministeren åpnet leksehjelp*: <http://www.redcross.no/Article.asp?ArticleID=16091&oppslag=1> [Lesedato: 31.1.2007].

¹⁷¹ Ebaugh & Chafetz 2000:354ff.

¹⁷² Aftenposten: *Lærer om Koranen i et bomberom*: <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/oslo/article1151780.ece> [Lesedato: 22.3.2007].

Riter

Begrepet *ritual* er svært komplekst, men kan betraktes som et kulturelt og historisk konstruert uttrykk for hvordan mennesket betrakter og organiserer sin omverden til enhver tid.¹⁷³ I forlengelse av dette kan derfor religiøse ritualer betraktes som betydningsfulle faktorer i prosessen med å opprettholde og forsterke etniske grensemarkører:

Rituals conducted at religious sites contribute to the reproduction of ethnicity by re-enacting ceremonies in ways that are often unique to particular ethnic groups. In fact, ritual is a major mechanism for the maintenance, reinforcement, and inter-generational transmission of ethnic identity.¹⁷⁴

Overgangs- og kalenderritene kan betraktes som strategier trossamfunnet benytter for å videreføre gruppens etniske og religiøse tilhørighet. Det hele kan innlemmes under mellomnivået i forhold til Barths teori om etniske grupper. I det følgende vil overgangsritene omskjæring, begravelse og ekteskap bli trukket frem fordi de viser de strategiene som trossamfunnet benytter i denne sammenhengen. I en forlengelse av dette blir det i tillegg en redegjørelse for trossamfunnets kalenderriter.

Overgangsritualer markerer viktige sider ved et menneskes liv og er derfor knyttet til endring av individets status ved for eksempel fødsel, ekteskapsinngåelse og død.¹⁷⁵ Muslimer konvertere ved uttale å trosbekjennelsen er et eksempel på en overgangsrite innenfor denne tradisjonen og *markerer skillet mellom de som er innenfor og de som er utenfor*.¹⁷⁶ Ved migrasjon besitter overgangsritualene knyttet til livssykluser klare systembærende motiver, men på samme tid genererer disse ritualene endring. Årsaken til dette er den nye konteksten trossamfunnet befinner seg i etter migrasjon, noe som kan medfører nydannelse omkring deres rituelle praksis.¹⁷⁷ I følge Vogt anses det som viktig at det enkelte menneske oppfyller de rituelle pliktene innenfor den islamske tradisjonen:

I dagligtalen er det å være en 'praktiserende muslim' ensbetydende med å være en god muslim – til forskjell fra en 'dårlig muslim', som ikke oppfyller sine rituelle plikter og svikter islamske verdier. Å være 'troende' er et uttrykk som muslimene selv sjelden bruker – tro (imam) er et viktig aspekt ved religionen, men troen skal alltid komme til uttrykk i handling og moralsk livsførsel.¹⁷⁸

¹⁷³ Bell 1997:V-XII. Gilhus & Mikaelsson 2001: 123-126.

¹⁷⁴ Ebaugh & Chafetz 2000:388.

¹⁷⁵ Gilhus 1999:9-19: Van Gennep hevdet at overgangsritualer har en tredelt struktur der individet gjennomgår tre ulike faser: atskillelse, transitt og tilbakevending.

¹⁷⁶ Vogt 2000:8.

¹⁷⁷ Døving 2005:5-8.

¹⁷⁸ Vogt 2000:132. Denny 2003:63-77.

Omskjæring av gutter omtales ikke i Koranen, men nevnes i hadith-litteraturen og anses som tradisjon av majoriteten av den muslimske befolkningen i verden.¹⁷⁹ Det er bare i Det Islamske Fellesskap årsberetning for 1995 at omskjæring av guttebarn nevnes: *Det er en tradisjon at gutte-muslimere omskjæres. Vi har engasjert en av våre leger, som har drevet med dette i Bosnia, til å gjøre dette mens våre imamer har tatt seg av det religiøse ved denne prosedyren.* De institusjonelle elementene ved trossamfunnet kan derfor anses som reetablert etter migrasjonen. Dette kan konkret studeres ved imamenes deltagelse i omskjæringsritualet, som sitatet fra årsberetningen ovenfor viser. Imamene sørger i denne sammenheng for rituell stabilitet hos trossamfunnet i kraft av å være rituelle eksperter. Stortinget og Statens helsetilsyn la i 1999 frem avklaringer i forhold til det offentliges ansvar ved omskjæring av guttebarn, og bekreftet da helsemyndighetenes beslutning fra midten av 70-tallet om at omskjæring burde finne sted ved offentlige poliklinikker.¹⁸⁰ Det offentlige helsetilbudet kan derfor anses som hovedårsaken til at trossamfunnet ikke lenger tar hele ansvaret omkring omskjæringen av guttebarna sine, men i stedet benytter seg av det tilbudet som gis ved helseforetakene rundt omkring i landet. Trossamfunnet representerer en innvandrerguppe som på forholdsvis kort tid etter migrasjonen er blitt integrert i det norske samfunnet. Dette bekreftes og kommer til uttrykk ved at helsepersonell ikke lenger skaffes til veie via deres egen organisasjon.

Begravelser betegnes som overgangsritualer. Utgifter i forbindelse med begravelser er ført opp som post i alle årsregnskapene hos Det Islamske Fellesskap i perioden fra 1995 til og med 2005, men med unntak av årene 2000 og 2001. I årsberetningen fra 1995 skrives det følgende om begravelsene: *For alle våre medlemmer som døde i Norge, organiserte vi begravelser etter islamske regler og vaner. I 1995 var det i alt 20 av våre medlemmer som døde.* I årsberetningene for 1998 og 1999 står det: *Andre aktiviteter: Begravelse til ca. 40 Bosniere over hele Norge (vaskeseremoni i sykehus, samarbeide med 'M. S. Jacobsens' begravelserbyrå i Oslo).*¹⁸¹ I følge representanter for dette gravferdsbyrået antar de det er deres geografiske plassering på Grønland i Oslo som er hovedårsak til at byens muslimske minoritet i forholdsvis stor grad har benyttet deres tjenester.¹⁸² Årsberetningen for 2003 er siste året trossamfunnet nevner et spesifikt byrå i forbindelse med omtale av begravelser. Dette kan henge sammen med at det er større forståelse for muslimenes begravelseriter i dag

¹⁷⁹ Vogt 2000:161ff.

¹⁸⁰ Vaage, Tasdemir & Mæhlum 2002. Vaage 2002.

¹⁸¹ Det Islamske Fellesskap har gjort en liten skrivefeil. Den riktige betegnelsen på byrået er *M. Jacobsen*, de er de eneste som har tilholdssted på Grønland i Oslo.

¹⁸² Døving 2005:115.

hos både helsepersonell og begravelsesbyråer enn for bare få år tilbake. Derfor er det trolig enklere å benytte et større antall byråer enn hva som har vært tilfelle tidligere år.¹⁸³ I Bosnia-Hercegovina har det vært tradisjon ved begravelser at mennene følger den avdøde til gravstedet og deretter utfører *tevhid* til minne om avdøde i moskeen. Kvinnene derimot samlet seg i den avdødes private bolig og utførte *tevhid*. Dette ritualet med koranresitasjon, som utføres av kvinner i forbindelse med begravelser har hatt en klar økning utover 1980-tallet i Bosnia-Hercegovina.¹⁸⁴

I årsberetning for 1998 nevnes det at Det Islamske Fellesskap tar i bruk en ny gravlund for sine medlemmer: *Etter stengingen av gravplass i 'Gamlebyen' fikk Det Islamske Fellesskap ny gravplass på Klemetsrud*. Det finnes ingen gravlund i Norge som benyttes bare av muslimer og de har derfor kun egne områder innenfor allerede etablerte gravlunder til disposisjon:

Alle kommuner i Norge må forholde seg til forskriftene i gravferdsloven, men kan utarbeide lokale vedtekter for praksis. Slike lokale vedtekter kan det gis unntak fra, for eksempel ved begravelser der pårørende har helt spesielle ønsker. Etablering av muslimske gravsteder i Oslo har foreløpig ikke ført til noen endringer av de lokale vedtektene.¹⁸⁵

Det Islamske Fellesskap må etter migrasjonen til Norge anvende gravlunder som disponeres av alle trossamfunn. I det tidligere Jugoslavia var felles gravlunder med egne seksjoner for de ulike trossamfunnene normen. Gravsteinene hadde ulike utsmykninger eller symbolbruk som indikerte den dødes religiøse tilhørighet.¹⁸⁶ Derfor kan overgangen til praksisen i et par kommuner med flerreligiøse gravlunder der det er egne områder for de ulike livssyn betraktes som uproblematisk for medlemmene.

Inngåelse av ekteskap anses å være en overgangsrite i svært mange kulturer og religioner. Innenfor islam praktiseres ekteskapsinngåelse svært ulikt i forskjellige kulturområder, og det er ikke uvanlig at ekteskap inngås ved en sekulær kontrakt.¹⁸⁷ Det Islamske Fellesskap har ikke vigselsrett, men jeg har blitt fortalt at det derimot har funnet sted velsignelser av ektepar i moskeen i Oslo. De det gjelder har da inngått ekteskap ved en borgerlig vigsel og har i ettertid

¹⁸³ Døving 2005:115f. Døving nevner spesifikt tre begravelsesbyråer i Oslo som hovedsakelig blir benyttet av muslimer. Det er M. Jacobsen etterfølger på Grønland, samt T. S. Jacobsen i Ullevaalsveien og Jølstad.

¹⁸⁴ Bringa 1995:187-196 for en detaljert beskrivelse av *tevhid*, samt Moe 1997:139f og Sorabji 1989:193-219.

¹⁸⁵ Døving 2005:123f. Det er etablert lokale varianter omkring i landet. For eksempel har muslimer fått en egen seksjon til disposisjon på Nordre gravlund i Skien, Telemark, som ikke er vigslet:

<http://www.nrk.no/nyheter/distrikt/ostafjells/telemark/1.2054861> [Lesedato: 22.3.2007]: *Vil dele kirkegårder*.

¹⁸⁶ Bringa 1995:186 og 246. Dette bekreftes også av de observasjoner jeg gjorde på studietur til Bosnia-Hercegovina høsten 2004. Muslimene bruker i overveiende grad logoen med halvmåne og grønn bakgrunn på hvite gravsteiner i nyere tid. Som nevnt tidligere i kapittelet er det flere av fotografiene i moskeen som har motiv fra eldre muslimske gravsteiner. De har form av en turban øverst på gravsteinen. Fotografiene i moskeen synliggjøre trossamfunnets nasjonal, etniske og religiøse tilhørighet.

¹⁸⁷ Vogt 2005:152-173.

fått en velsignelse av en imam i moskeen.¹⁸⁸ Dette samsvarer i stor grad med Bringa sine beskrivelser i forholdt til både de sivile og religiøse delene av ekteskapsinngåelsen i den bosniske landsbyen. Endringen er at den religiøse delen av inngåelsen finner sted i moskeen og ikke hjemme hos brudgommen.¹⁸⁹ Den førstnevnte ordningen som benyttes her i landet er trolig etablert ut fra praktiske hensyn da medlemmene bor svært spredt. Disse overgangsrutine kan betraktes som enkelte av strategiene ved etableringen og videreføringen av trossamfunnet.

Kalenderriter utføres periodisk, der hensikten i overveiende grad er å etablere en meningsfull tidsforståelse. Det er forutsigbarheten ved disse gjentakende ritene som er av betydning. Den islamske kalenderen inneholder en rekke årlige høytider og følger måneåret:

The Islamic calendar [...] is designed to transcend the customary solar and lunar years, directly depicting the way that Allah is seen by Muslims to transcend the human and natural world. The Muslim calendar and annual cycle of ritual practices are tied to a critical point marking the beginning of Islamic time and history, Mohammed's emigration from Mecca to Medina in 622 C. E., where he founded the Muslim community.¹⁹⁰

Dette medfører en årlig forskyvning av kalenderen på omtrent elleve dager i forhold til den gregorianske kalenderen, som følger solen. Dermed knyttes ingen av de muslimske høytidene til bestemte årstider.¹⁹¹ Antall kalenderritualer har økt noe de siste årene hos Det Islamske Fellesskap, noe som kommer frem i årsberetningene fra trossamfunnet. Fra trossamfunnets første årsberetning fra 1995 nevnes kun *ramadan*, *ramadan-bajram* og *kurban-bajram*. *Ramadan-bajram* er en markering av at fastemåneden *ramadan* er over. Deretter markeres *kurban-bajram* to måneder og ti dager senere. Det er en offerfest og en markering av at pilegrimsferden er over. Det tar likevel ikke mange år før trossamfunnet har etablert de viktigste høytidene på den islamske kalenderen. I årsberetningen fra 1997 fremgår det mer eksplisitt hvilke av kalenderritene som trossamfunnet har valgt å markere. Det utvalget av riter som ble markert i 1997 har holdt seg uforandret frem til årsberetningen fra 2005. I tillegg til de tre viktige ritene som nevnes ovenfor omtales flere riter i årsberetningene: Profeten Muhammed sin fødselsdag og fødselsmåned, muslimsk nyttår, samt *natt kader* og *natt beder* som markeres under fastemåneden *ramadan*. *Natt kader* anses å være den natten da åpenbaringen av Koranen fant sted. Medlemmene av trossamfunnet samles derfor i moskeen

¹⁸⁸ Jeg har fått kjennskap til dette gjennom samtaler med Kari Vogt om Det Islamske Fellesskap.

¹⁸⁹ Bringa 1995:131-135. Ekteskapsinngåelsen ble inngått med en sivil seremoni i rådhuset og for de som ønsket det en religiøs seremoni utført av den lokale imamen i brudgommens hjem. Der ble det inngått en ekteskapskontrakt i samsvar med islamsk rett. Bringa 1995:143-144: Endogame ekteskap er normen og ekteskap med søskenbarn forekommer ikke.

¹⁹⁰ Bell 1997:102f.

¹⁹¹ Denny 2003:71ff.

for bønn. Avslutningsvis på listen over kalenderriter fra årsberetningene nevnes følgende tre riter: Markering av inngangen til de tre viktige månedene i den islamske kalenderen med natten da Muhammed ble unnfanget (*natt lejleltul-r-regaib*), hans himmelferd (*natt lejleltul-l-miraxq*) og skjebnenatten (*natt lejleltul-l-berat*).¹⁹² I trossamfunnets ulike årsberetninger står det hovedsakelig svært kort hva de ulike feiringene består av, men i noen tilfeller står det ingenting om selve feiringen utelukkende en tittel på høytiden. Like fullt er både overgangs- og kalenderritene med på å forsterke trossamfunnets etniske grensemarkører. Det skjer både med tanke på videreføring og kontinuitet hos trossamfunnet etter migrasjon og i forholdt til avgrensningen opp mot andre muslimske grupper og deres markeringer av riter.

Natt beder markeres under fastemånedens ramadan. Christian Moe skriver i sin avhandling at dette er en markering av det historiske slaget ved Badr som fant sted i profeten Muhammed sin levetid.¹⁹³ Denne dagen var blitt gitt et universelt innhold og var et bilde på det godes seier over det onde. Den ble derfor ikke utelukkende oppfattet som en historisk markering. Moe hevder videre at Det Islamske Fellesskap i Bosnia-Hercegovina også hadde en mer spesifikk oppfatning av denne dagen:

IZ la imidlertid også en spesifikk betydning i denne dagen: Det var en passende dag for å minnes sine brødre i 'diasporaen', altså de mange bosniske muslimene som bodde utenfor Bosnia (som oftest gjestearbeidere), og gjerne gi en slant til IZs fond for å hjelpe diasporamuslimene til å få moskeer, ansette imamer o.l.¹⁹⁴

I det empiriske materialet for denne studien har jeg ikke funnet noe som tilsier en slik spesifikk oppfatning. Ingen av informantene hadde noen forståelse av at denne dagen også ble brukt til å minne trossamfunnets etableringer utenfor hjemlandet.

De overgang- og kalenderritualene som det har blitt redegjort for ovenfor kan betraktes som sentrale i migrantenes bestrebelse på videreføring og bevaring av deres trossamfunn: *Det er rimelig å anta at ritualer i migrasjonsmiljø her en vesentlig betydning for oppbygging av tradisjon og historie; gjennom en repeterende handling bevares versjoner av fortiden.*¹⁹⁵ Det kommer frem hvordan visse elementer omkring trossamfunnets ritualer delvis justeres og etableres på nytt i relasjon til ny kontekst etter migrasjon. Disse ritualene kan dermed betraktes som strategier trossamfunnet benytter for å videreføre gruppens etniske og religiøse

¹⁹² Jeg har skrevet alle disse ritene ordrett fra trossamfunnets årsberetninger uten endringer.

¹⁹³ Moe 1997:121. På bosnisk: Bedr.

¹⁹⁴ Moe 1997:122-123. IZ er en forkortelse for *Islamska zajednica Bosne i Hercegovine*.

¹⁹⁵ Døving 2001:64. Preston 2005:350.

tilhørighet. Det hele kan innlemmes under mellomnivået i forhold til Barths teori om etniske grupper.

Ny teknologi – nye muligheter

Utviklingen og utbredelsen av kommunikasjonsteknologien de siste årene har gjort at menneskene er mindre stedbundne enn tidligere. Teknologiske nyvinninger knyttet opp mot internett som e-post, e-postlister, nyhetsgrupper, debattfora, interessebetonte databaser, internett-telefoni og digitalisering av flere medier er derfor med på å redusere avstanden til hjemlandet etter en migrasjon. I tillegg er fjernsynskanaler fra hjemlandet i større grad tilgjengelig. Dette er teknologi som har et langt større nedslagsfelt nå enn for bare et par år siden og har derfor medført en kraftig ekspansjon av kommunikasjonsmulighetene.¹⁹⁶ Den økte bruken i samfunnet generelt har senket kostnadsnivået og dermed gitt flere mennesker anledning til å benytte disse nye alternativene. Kommunikasjonen er blitt forenklet og kostnadsutgiftene er i tillegg blitt redusert, men gjør det graden av påvirkning større? Det er i alle fall lagt til rette for en grenseoverskridende kommunikasjon. Der bruken av disse nye elektroniske redskapene trolig medfører økt kontakt mellom emigranten og hjemlandet og derfor kan betraktes som større grad av transnasjonalitet.¹⁹⁷ Det vil nedenfor komme frem hvordan de nye kommunikasjonsmulighetene har forenklet organiseringen av trossamfunnet og i tillegg medvirker til videreføring av gruppens etniske og religiøse tilhørighet. Det hele kan innlemmes under mellomnivået i forhold til Barths teori om etniske grupper.

Det Islamske Fellesskap har ved flere anledninger tatt ansvar for pengeinnsamlinger i moskeen. Da skulle pengene blant annet gå til gjenoppbygginger av moskeer i Bosnia-Hercegovina som ble ødelagt under krigen.¹⁹⁸ Et par av informantene mente dette var positivt da de kunne stå inne for prosjekter deres eget trossamfunn hadde ansvar for, fordi de var sikre på at pengene kom frem til mottakerne. Det er ikke uvanlig med pengestøtte til hjemlandet etter migrasjon både på initiativ gjennom nettverk og i form av gaver på individuell og

¹⁹⁶ Castells 2001:275-282. Jacobsen 2002:127f. Fuglerud 2001:199.

¹⁹⁷ Fuglerud 2004:13: Transnasjonalisme omfatter: *sosiale, økonomiske, kulturelle og demografiske prosesser som utfolder seg innenfor nasjoner, men som også overskrider disse [...] forankret i og overskrider en eller flere nasjonalstater.*

¹⁹⁸ Observert ved fredagsprekener i moskeen i Oslo i perioden fra mai 2004 til juni 2005, samt ved et foredrag/møte for trossamfunnets kvinnelige medlemmer i mai 2005. I tillegg står *humanitær hjelp til Bosnia-Hercegovina* oppført som egen post på årsregnskapene i perioden 1995 til 1999. Deretter oppført kun som *humanitær hjelp* i 2000 og 2003. I årsregnskapene for 2002, 2004 og 2005 er det ingen oppføringer av en slik art. Likevel står *humanitære aktiviteter* oppført i alle årsberetningene i perioden 1995-2005. Trossamfunnet sin sjefs imam Senaid Kobilica hadde ansvar for koordinering av Islamsk Råd sin pengeinnsamling etter tsunami-katastrofen i Sørøst-Asia i desember 2004, jamfør pressemeldingen fra Islamsk Råd 31. 12.2004.

familiær basis. Ny teknologi har gjort det enklere å overføre penger og i tillegg er verdensøkonomien i større grad globalisert. Dermed har kapitalen fått et potensielt nedslagsfelt som ikke bare er ensidig begrenset til en lokal geografi.¹⁹⁹

Det Islamske Fellesskap i Norge har egen elektronisk hjemmeside.²⁰⁰ Innholdet er skrevet på bosnisk, med unntak av enkelte koranvers på arabisk. Hjemmesiden har en tematisk oppdeling på førstesiden som skiller mellom ulike underdeler med et større antall artikler og lenker. Den første inndelingen har artikler, samt kunngjøringer om aktiviteter som arrangeres i trossamfunnet på landsbasis, den andre har artikler og lenker fra hovedorganisasjonen i Bosnia-Hercegovina sin hjemmeside, den tredje har artikler og lenker med tema av mer verdenslig og nasjonalt tilsnitt fra Bosnia-Hercegovina og under den fjerde og siste er det lagt ut artikler og lenker om Europa og islam.

Det er lagt ut flere bilder på trossamfunnets hjemmeside, fra moskeen i Oslo og fra andre samlingssteder her i landet, og fra ulike kulturelle aktiviteter. Blant annet er det lagt ut et bilde fra fotballturneringen Norway Cup.²⁰¹ All informasjonen og bildene som er lagt ut på hjemmesiden viser den store geografiske spredningen trossamfunnet har i Norge. Enkelte måneder høsten 2004 var det lagt ut en kalender med oversikt over bønnetidene. Det at bare bønnetid for et fåtall av måneder var lagt ut, kan betraktes som et resultat av at hjemmesiden ikke brukes spesielt aktivt av medlemmene. Men, oversikt over bønnetidene under ramadan har vært tilgjengelig på hjemmesiden de siste tre årene. Det er også lagt ut en oversikt over tilgjengelig litteratur, samt cd-er og kassetter med ulike tema som sufi-musikk, koranresitasjon og *ilahije*.²⁰²

På hjemmesiden er det i tillegg lagt ut lenker til tidsskriftet *BH Glasnik* som trossamfunnet utgir og distribuerer til sine medlemmer.²⁰³ Tidsskriftet fremstår tematisk bredt anlagt og har

¹⁹⁹ Eriksen & Sørheim 2006:156-158.

²⁰⁰ Jeg har jevnlig i løpet av feltarbeidet og arbeidet med oppgaven vært innom både trossamfunnets hjemmesider knyttet opp til Norge <http://izbih.no/index.php> [Lesedato: 19.10.2006] og den for trossamfunnet i Bosnia-Hercegovina. I trossamfunnets årsregnskap og årsberetninger er datamaskiner, datautstyr, dataprogrammer og programvare oppført som ulike utgiftsposter i alle årene med unntak av 1996 og 1999. Internett står første gang oppført i regnskapet for 2002. Det kan forklare hvorfor telegram og teleks er betydelige utgiftsposter i årene før anskaffelse av tilgang til internett.

²⁰¹ I følge årsregnskapet for 2005 betalte trossamfunnet 23437,50 NKR for en fotballturnering. Fotballturnering er ført opp som egen post i regnskapet fra til og med 2005

²⁰² Dette formidles via moskeen i Oslo. *Ilahije* er en sjanger innenfor den tradisjonelle musikken fra Bosnia-Hercegovina som har overveiende religiøst innhold, men med enkelte unntak skildrer de også kjærlighet.

²⁰³ Det Islamske Fellesskap hjemmeside, *BH Glasnik*, Oversikt over de siste utgavene: http://izbih.no/html/bh_glasnik.php [Lesedato: 23.1.2007]. Lenkene er lagt ut i pdf-format og kan leses ved å laste ned programmet Adobe reader gratis fra internett. *BH Glasnik* står også oppført som en egen utgiftspost på

ikke ensidig religiøst innhold. Språket som benyttes er bosnisk. Koblingen til trossamfunnet er likevel åpenbar da sjefsimam Senaid Kobilica og forstander/leder Devad Mesan har plass i redaksjonsstyret. I tillegg utgir hovedorganisasjonen i Bosnia-Hercegovina et tidsskrift med samme tittel: *Glasnik*, som trolig er modellen for utgivelsen til trossamfunnet her i landet.²⁰⁴ Periodisiteten til *BH Glasnik* er ukjent, og Nasjonalbiblioteket har mottatt et ulikt antall utgivelser i perioden fra 2000 til og med 2006. I årene 2000 og 2001 mottok de tre utgivelser, i 2002 fire utgivelser og i årene 2004 og 2005 seks utgivelser. For året 2006 har Nasjonalbiblioteket mottatt fem utgivelser, noe som samsvarer med det antall som er tilgjengelig fra trossamfunnets hjemmeside. Det fremgår av både Base NORPER (Norsk periodikafortegnelse) og Nordisk/Baltisk samkatalog at tidsskriftet ble registrert første gang i mai 2000. Tidsskriftet er tilgjengelig hos Nasjonalbiblioteket, Universitetsbiblioteket i Trondheim, Universitetsbiblioteket i Bergen og ved Stavanger bibliotek- og kulturhus.²⁰⁵ Medlemmene i trossamfunnet er bosatt spredt her i landet og *BH Glasnik* har dermed en viktig funksjon i forhold til å ivareta informasjonsutvekslingen. Tidsskriftet gir de av medlemmene som er bosatt et stykke fra samlingsstedene en mulighet til å holde seg oppdatert om hva som foregår både her i landet og i hjemlandet. Det at de har valgt å gjøre tidsskriftet tilgjengelig på hjemmesiden deres, gir personer uten medlemskap både bosniere bosatt her i landet, og i utlandet anledning til å lese det. Tiltaket åpner for informasjonsutveksling på tvers av landegrensene. Like fullt er tidsskriftet med på å forsterke trossamfunnets etniske grensemarkører i forholdt til avgrensningen opp mot andre grupper, blant annet ved anvendelsen av morsmålet.²⁰⁶

Det Islamske Fellesskap er avhengig av både kunnskap og ressurser til å drifte den elektroniske hjemmesiden aktivt, noe som formodentlig ikke alltid er like enkelt å skaffe til veie. Det kan forklare noe av den begrensede aktiviteten. Blant annet har enkelte av

trossamfunnets s årsregnskap i årene 2005 og 2004, samt at det nevnes i årsberetningene fra 2000 til og med 2005. I årsberetningene fra 1998 nevnes kopiering av informasjonsmateriell til medlemmene kalt *BILTEN*, noe som trolig kan være forløperen til *BH Glasnik*. I årsberetningen fra 1995 står det følgende: *Hver 20 dag hadde vi trykt "Bilten" (våre info-aviser) som vi leverte, gjennom våre utvalgte, til nesten alle kommuner i Norge der det bor Bosnjaker-muslimere. Utgiftene ved avisproduksjon og ved sending av avisene til våre medlemmer har vi selv dekket. Dette har vi drevet med fordi dette er en effektiv måte å informere våre medlemmer på, og i år vil vi prøve å forbedre både informasjonskvaliteten og kvantiteten.* Mesteparten av årsregnskapene har ulike utgiftposter kalt *trykksaker, bøker/tidsskrifter og aviser/tidsskrifter* som kan være produksjon av informasjonsmateriell til trossamfunnets medlemmer.

²⁰⁴ Tidsskriftet er registrert i Fagbibliotekenes samkatalog med ISSN nummer 1502-5705.

²⁰⁵ Informasjonen om *BH Glasnik* har jeg mottatt fra Nasjonalbibliotekets veiledningstjeneste 23.1.2007 per e-post etter en direkte henvendelse angående tidsskriftet.

²⁰⁶ Det produseres også er en sekulær avis uavhengig av trossamfunnet som kommer ut hver fjortende dag, 26 ganger i året: *Bosanska Posta* (norsk: Bosnisk post). Opplaget i 2006 var på totalt 1865 eksemplarer utelukkende skrevet på bosnisk: *Aftenposten Aften* 16.3.2007: *Suksess på morsmålet. Innvandrereviser i Norge vokser.*

hovedtemaene på førstesiden et lavt antall lenker og artikler, samt publiseringsdatoer som stekker seg over en forholdsvis lang tidsperiode. I tillegg fremstår innholdet under et par av valgmulighetene noe mangelfullt. Deler av hjemmesiden kan derfor betraktes som ufullstendig og under utvikling. Et par av informantene ønsket større aktivitet på hjemmesiden, men uttrykte forståelse for situasjonen ved å henvise til praktiske og økonomiske begrensninger.

Det Islamske Fellesskap har i følge årsberetningene fra 1998 til 2005 produsert, trykket opp og distribuert ulike typer kalendere til sine medlemmer. Det består av en høytidskalender, en kalender med oversikt over bønnetidene i Norge, samt en for fastemånedens Ramadan. Det kan forklare hvorfor de ulike kalendrene på hjemmesiden ikke har vært lagt ut komplett for de ulike årene. Dette viser også den forholdsvis store graden av oppmerksomhet rettet mot de religiøse ritene hos trossamfunnet.

I tillegg til de to datamaskinene med internetttilgang, som er plassert i moskeen i Oslo og fritt kan benyttes av medlemmene, disponerer flere av informantene dette hjemme, på arbeidsplassen eller på studiestedet. Flere av dem bruker den nye teknologien aktivt både som supplement til de religiøse aspektene i hverdagen og i form av kommunikasjon med både familie og venner i hjemlandet. Et par av dem understreker at det gir dem muligheter som bare for få år siden ikke var tilstede, for eksempel e-post, praterom, personlige hjemmesider og ulike diskusjonsfora.

Det Islamske Fellesskap sin hovedorganisasjon i Bosnia-Hercegovina har også en elektronisk hjemmeside.²⁰⁷ Den inneholder blant annet praktiske opplysninger og informasjon om trossamfunnet, artikler med fokus på religiøse spørsmål, samt flere saker med mer aktuelle hendelser, intervjuer, oppslagstavle, meningsmåling og konkurranser. I tillegg blir organisasjonens etableringer utenfor Bosnia-Hercegovina presentert under en egen rubrikk.²⁰⁸ Der ligger det oversikt over og linker videre til trossamfunnets grupper i Europa, blant annet gruppen i Oslo. Denne hjemmesiden kan dermed betraktes som et redskap medlemmer kan ta i bruk for å holde kontakten både med hjemlandet og resten av trossamfunnet, og da overveiende av religiøs karakter. Aktiviteter av denne typen er klare eksempler på

²⁰⁷Islamska zajednica Bosne i Hercegovine: Hovedside/hjemmeside: <http://www.rijaset.ba/> [Lesedato 30.1.2007].

²⁰⁸ Ured za Bošnjačku dijasporu: Hovedsiden for diasporaenheten til Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina: http://test.rijaset.ba/index.php?option=com_content&task=view&id=82 [Lesedato 30.1.2007].

transnasjonal deltagelse der trossamfunnets etniske og religiøse tilhørighet videreføres. Det hele kan innlemmes under mellomnivået i forhold til Barths teori om etniske grupper.²⁰⁹

Det at det bosniske språket er i bruk på Det Islamske Fellesskap hjemmeside gjør at medlemmene utenfor Norge kan ta den i bruk. I tillegg til at en slik anvendelsen av morsmål er en etnisk grensemarkør på liknende vis som ved de arrangementene av mer sosial karakter som ble gjort rede for tidligere i kapittelet. Bruken av slike elektroniske hjemmesider muliggjør for transnasjonal informasjonsutvikling innad i det internasjonale trossamfunnet, som etter krigen har medlemmer spredt over et stort geografisk område og et stort antall land.²¹⁰ Internett skaper muligheter for å tilegne seg kunnskaper om, aktivt ta i bruk og i tillegg å utfolde seg i relasjon til egen religion på nye og kanskje litt utradisjonelle måter. Religiøs tilhørighet får dermed ny utforming basert på elektroniske muligheter og nyvinninger. Dette er ikke unikt for medlemmene av Det Islamske Fellesskap da store deler av den muslimske verden har tatt i bruk internett som formidler av religiøse budskap både fra grupper og enkeltpersoner. Dette finner sted for eksempel gjennom publisering av religiøse tekster eller opprettelsen av virtuelle rom hvor en logger seg på for å delta på fredagsbønnen.

Flere av de yngre informantene ønsket at Det Islamske Fellesskap mer aktivt skulle ta i bruk elektroniske løsninger for å styrke kontakt innad i trossamfunnet gjennom å informere om møter og aktiviteter. Det var et tydelig aldersskille når det gjaldt bruken av denne type teknologiske løsninger, et skille som en ser i samfunnet for øvrig.²¹¹ En av de kvinnelige informantene ønsket at det ble opprettet en e-postliste for medlemmene, der de som er interessert får muligheten til å abonnere, og dermed enklere tilgang på informasjon. Hun mente dessuten at det ville kunne forenkle mye av informasjons- og rekrutteringsarbeidet for trossamfunnets ledelse. Samtidig understreket hun at dette ikke på noen måte skulle erstatte det nåværende, men være et supplement for å forbedre informasjonsflyten i organisasjonen.

Det er viktig å understreke at de teknologiske nyvinningene Det Islamske Fellesskap og enkelte av medlemmene har tatt i bruk kan sees i sammenheng med hvordan samfunnsutviklingen generelt har utviklet seg på dette området. Bare i løpet av et par år har

²⁰⁹ Eriksen 2002:155.

²¹⁰ Centrale IZ-e Bošnjaka u dijaspori: Detaljert oversikt over diasporagruppene til det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina: http://test.rijaset.ba/index.php?option=com_content&task=view&id=85 [Lesedato 30.1.2007]. I følge oversikten der har de etablert grupper i følgende land: Australia, Østerrike, Beneluxlandene, Danmark, Finland, Frankrike, Canada, Norge, Tyskland, USA, Sverige og Sveits.

²¹¹ Rønning, Sølvberg & Tønseth 2005: "Voksnes bruk av PC og Internett: Digitale skillelinjer er der fremdeles" i *Samfunnsspeilet*. nr 3: <http://www.ssb.no/ssp/utg/200503/04/> [Lesedato: 14.1.2007].

verden blitt betraktelig mindre på grunn av nye kommunikasjonsmuligheter, en utvikling som vil fortsette i årene som kommer. Dette åpner opp for nye kulturmøter mellom mennesker, som bryter den tradisjonelle organiseringen av tid og rom og dermed innleder en forbindelse mellom mennesker uavhengig av geografi og tid.²¹² De teknologiske løsningene som er tatt i bruk av Det Islamske Fellesskap viser nye strategier og fremgangsmåter omkring organiseringen av trossamfunnet. Det forenkler prosessene med å realisere motivene bak etableringen og videreføringen av trossamfunnet etniske og religiøse tilhørighet etter migrasjonen.

Videre forskning

Sufismen betraktes som den mystiske tradisjonen innenfor islam.²¹³ Det ble tidlig etablert sufi-brorskap i Bosnia-Hercegovina og disse betraktes som en vesentlig del av islamiseringsprosessen som fant sted i området etter den Osmanske invasjonen. Deres første samlingsstedet ble etablert i Sarajevo allerede i 1463.²¹⁴ I etterkant av kommunistenes maktovertagelse etter andre verdenskrig ble sufi-brorskapene forbudt og alle samlingsstedene derfor stengt i Jugoslavia. Situasjonen forble uforandret for disse brorskapene frem til et stykke ut på 1960-tallet. I dag er sufi-brorskapene igjen en viktig del av den muslimske tradisjonen i landet og etablert innenfor Det Islamske Fellesskap i Bosnia-Hercegovina²¹⁵ I hvilken grad sufi-tradisjonen har blitt videreført etter migrasjonen til Norge blir ikke behørig dekket i denne studien. Det er derfor viktig at dette blir belyst i videre forskning, slik at en fullverdig oversikt over alle sider av dette trossamfunnet blir tilgjengelig.

²¹² Eriksen & Sørheim 2006:20-23 og 45. Fuglerud 2001:13ff.

²¹³ Kværne & Vogt 2002:346: *Sufi-brorskapene har ingen felles lære og ingen ensartet rituell praksis. Et fellestrekk er imidlertid dhikr, ihukommelse, lovprisning av Gud ved faste bønneformler[...]*. Vogt 1998:159-179. Ernst 1997. Westerlund 2003:85-106 for europeisk sufisme. Svanberg 2003b:7072 for Balkan og sufisme. Sorabji 1989:155-191. Moe 1997:126-133.

²¹⁴ Buturovic 2006:761 - detaljert oversikt over sufi-brorskap på Balkan. Der nevnes også kvinnenens rolle innenfor tradisjonen. Bringa 1995:217-224. Moe 1997:126-133. Se også appendiks 3

²¹⁵ Konstitusjonen av 1997 kapittel VI artikkel LXXI.

Oppsummering

I dette kapitlet har det blitt gjort rede for Det Islamske Fellesskap i forhold til videreføringen av trossamfunnet og anvendelsen av moskeen. Det ble tatt utgangspunkt i det innsamlede materialet for å få et innblikk i hvordan moskeen tas i bruk av medlemmene. Det kom frem hvordan anvendelsen av moskeens har blitt endret i løpet av årene etter migrasjonen. Barths teorier om etnisitet og etniske grupper ble anvendt i analysen av materialet for å synliggjøre de strategiene som benyttes etter migrasjonen for å videreføre trossamfunnets etniske og religiøse tilhørighet. Det vil si hvordan de etniske grensemarkørene etableres og vedlikeholdes i møter med andre for på den måten å skape tilhørighet og samhold innad i det bosniske trossamfunnet. I overveiende grad er det mellomnivået som er benyttet i analysen – det sosiale samhandlingsnivået. Det kommer frem av etableringen og videreføringen av trossamfunnet at dette har funnet sted med utgangspunkt i behovet for etnisk og religiøs tilhørighet. Det vil si gjenkjennelse både for det enkelte medlem og gruppen som helhet. Dette kan derfor betraktes som forutsetningene og motivene bak etableringen og videreføringen av trossamfunnet, noe som er synlig i moskeen spesielt i forhold til utformingen av de fysiske omgivelsene, medlemmenes anvendelse av morsmål og både kulturelt og sosialt funderte arrangementer. Det ble innledningsvis fastslått at religiøse ritualer burde betraktes som betydningsfulle faktorer i prosessen med å opprettholde og forsterke trossamfunnets etniske og religiøse tilhørighet. Det ble i den sammenheng trukket frem flere eksempler på riter som etniske grensemarkører hos trossamfunnet, blant annet omskjæring av guttebarna, begravelse, ekteskap og i tillegg de religiøse høytidene. Deretter ble det redegjort for de nye mulighetene som følger med de teknologiske nyvinninger som trossamfunnet har tatt i bruk. Det sees tydelig at etniske grensemarkører er tilstede i hvordan trossamfunnet benytter ny teknologi, for eksempel ved anvendelsen av hjemmesiden og tidsskriftet *BH Glasnik* som er gjort tilgjengelig samme sted. I begge disse eksemplene anvendes morsmål som en etnisk grensemarkør mot andre grupper. Den nye teknologien forenkler i tillegg informasjonsarbeidet i trossamfunnet og bryter den tradisjonelle organiseringen i tid og rom.

I analysen av materialet har det kommet frem sammenfallende uttalelser fra informantene som bekreftes i forhold til trossamfunnets organisering av aktiviteter for medlemmene, samt hyppigheten av disse. Det vil si at anvendelsen av moskeen har blitt endret etter en viss tid. Informantene understreket først og fremst moskeens som en samlingsplass der de religiøse

aspektene er i fokus. De hevdet at de sosiale mulighetene moskeen ga fortsatt var viktige i det henseende at de alle hadde familier og venner som også brukte moskeen som samlingssted. Like full har de i dag en større grad av de sosiale sammenkomster andre steder for eksempel i hjemmet, på kafeer eller i forbindelse med barnas fritidsaktiviteter. Det kan derfor anses som legitimt å hevde at deres moske ikke lenger fyller de sosiale funksjonene på samme vis som i oppstartfasen og den første tiden etter migrasjonen. Det Islamske Fellesskap har per i dag et tilbud til medlemmene hvor etablerings- og institusjonaliseringsprosessen er fullført, det vil si at trossamfunnet har konsolidert seg etter migrasjonen. Denne påstanden baserer på trossamfunnets fremvekst, veksten i antall medlemskap og det at moskeen i dag fremstår som et permanent tilholdsstedet. I tillegg er det klart at trossamfunnet i større grad her et mer ensretta tilbud til medlemmene, det vil si et tilbud hvor de religiøse aspektene er mer i fokus enn tidligere år. Det har foregått en spesialisering og endring av tilbudet over en viss tid, overveiende på grunn av nye behov hos medlemmene. Endringene har kommet i stand som følge av medlemmenes livssituasjon, det vil si fra krigsflyktning til permanent opphold i vertslandet.

I forlengelse av dette er det av betydning å få klarlagt hvordan moskeen tas i bruk av trossamfunnet kvinnelige medlemmer. Dette vil bli problematisert i neste kapittel for å synliggjøre om det i videreføringen av trossamfunnet har funnet sted særskilte endringer i forhold til de kvinnelige medlemmenes anvendelse av moskeen.

Kapittel 6. Moskeen – et kjønn rom

Dette kapittelet er en forlengelse av forrige kapittel angående videreføring av Det Islamske Fellesskap og anvendelsen av moskeen etter migrasjon. Det er her tatt utgangspunkt i det innsamlede materialet for å få et innblikk i hvordan moskeen tas i bruk av trossamfunnets kvinnelige medlemmer. Dette vil bli analysert i forhold til teorier om kjønn. Det kommer frem hvordan moskeens funksjon og betydning har blitt endret for kvinnene i tidsrommet etter etableringen.

Kjønn som analytisk kategori

Kjønnsforskningen har gjennom de siste årene satt sitt preg både teoretisk og metodisk på religionsforskningen.²¹⁶ Utgangspunktet for kjønnsforskningen er å fjerne enhver androsentrisk påvirkning på forskning. Det vil si å dekonstruere en kjønnsmessig forutinntatthet som har tendert i menns favør. En av de første som erkjente en kjønnsmessig skjevhet i forskningen var Edwin Ardener. Han utviklet en forklaringsmodell om *stumme grupper* hvor han hevder at det er en strukturell dominans i all kommunikasjon som finner sted i samfunnet. Det gjør at visse grupper blir brakt til taushet fordi deres erfaringer ikke kan uttrykkes gjennom den dominerende strukturen. Dersom de *stumme gruppene* vil bli hørt, må de benytte seg av uttrykksformer utviklet for og av den dominerende gruppen i samfunnet. Dermed blir enkelte grupper utelatt fra blant annet forskning, for eksempel kvinner.²¹⁷ Implisitt og sentralt i dette ligger også spørsmål om makt og motmakt. Hvem bestemmer hva som er kvinnelige og mannelige idealer?

Religion er et viktig aspekt ved konstituering av 'kjønn' i de fleste samfunn. [...] i likhet med kristendommen finner vi i islam ideer om hva som er 'kvinnelig og 'mannlig, idealer og regler for hvordan kvinner og menn skal være, og for relasjoner mellom kjønnene. I dette verdensbildet er menn og kvinner like foran Gud, men de har forskjellige fysiske og emosjonelle evner og potensialer og dermed ulike rettigheter og plikter i form av komplimenterende roller i samfunnet. Islam som diskursiv tradisjon produserer og produseres av spesifikke forestillinger om kjønn.²¹⁸

Det Islamske Fellesskap er en forvalter av sine medbrakte islamske tradisjoner, som andre muslimske trossamfunn. Det vil si at trossamfunnet utgjør en arena der forståelsen av kjønn vedlikeholdes gjennom ulike diskurser: *muslimske kvinner og menn forhandler om hvilke*

²¹⁶ King 2000:1-44. Gross 1996:29-64. Juschka 2001:1-22.

²¹⁷ Moore 2000:3-4. Ardener inkluderer også andre grupper som barn, kriminelle og etniske minoriteter.

²¹⁸ Jacobsen 2002:158.

*konsekvenser en islamsk forståelse av kjønn skal ha.*²¹⁹ Det vil være av betydning å se på hvilke konsekvenser forståelsen av kjønn får og hvilke diskurser som foregår i forhold til dette i trossamfunnet etter migrasjonen?²²⁰ Har det skjedd endringer i forhold til dette i årene etter migrasjonen?

Kjønnforskning kan for eksempel ta utgangspunkt i maktbegrepet og anvender da kjønn som analytisk kategori for å dekonstruere og belyse makt- og motstandskonstellasjoner. Foucault erkjenner at makt er et komplekst begrep og at makten utøves gjennom et vekselspill både mellom ulike aktører og i relasjoner fordi den omfatter alt: *Makten er overalt. Dette skyldes ikke at den omfatter alt, det skyldes at den kommer alle steder fra.*²²¹ Derfor er det viktig å se hans forklaringer på makt i relasjon til motstandsbegrepet: *Der hvor det er makt er det motstand.*²²² Han hevder dermed at motstand ikke er noe alternativ som befinner seg utenfor eller på siden av makten, men et aspekt ved selve makten. På bakgrunn av dette kan en anta at det eksisterer et mangfold av motstandsformer, og de eksisterer i relasjon til makten. Maktforhold kan derfor beskrives som et nett der motstanden er mobilisert og dynamisk, og en ureduserbar enhet.²²³ Hvordan forholder de kvinnelige medlemmene seg til maktforholdene i Det Islamske Fellesskap etter migrasjonen? Det er viktig å understreke at *det finnes intet enhetlig syn på kvinners rolle blant muslimer i Norge.*²²⁴ Det samme er tilfellet hos medlemmene av Det Islamske Fellesskap, men det er like fullt mulig å spore visse tendenser i materialet som er gjeldende for årene etter migrasjon.

Kvinnens bruk av moskeen

Det henvises ofte til profetens tid når det redegjøres for kvinnes rolle i forhold til moskeen. Profeten Muhammed betraktes som et forbilde i den islamske tradisjonen og det er derfor vanlig at muslimer refererer til profetens *sunna* for rettledning.²²⁵ Flere av informantene argumenterte med at profeten Muhammed i sin tid hadde gitt kvinnene betydelige rettigheter, noe som ikke var tilfellet i den før-islamske tiden. Innenfor den islamske tradisjonen er det likevel et mangfold av ulike syn på hvordan kjønnsrelasjoner skal forstås:

²¹⁹ Jacobsen 2002:158.

²²⁰ Clifford 1994:313-315. Jacobsen 2003b:20.

²²¹ Foucault 1995:4.

²²² Foucault 1995:6.

²²³ Foucault 1995:7.

²²⁴ Roald 2005:98. Preston 2005:91-92.

²²⁵ Vogt 1998: 114-118. Vogt 1998:257: *Sunna, tradisjon; profetens tradisjon slik den kommer til uttrykk i hadith-litteraturen.*

[...] de islamske kildene ikke har helt klare retningslinjer for hvordan menn og kvinner skal omgås. Det finnes antydninger både i koranvers og i hadith-litteraturen, men hvordan disse skal forstås, avhenger helt og holdent av den sosiale konteksten og av tolkerens holdninger og erfaringer.²²⁶

Konservative miljøer har for eksempel ikke innlemmet kvinnene i moskehverdagen, men dette standpunktet kan imidlertid ikke sies å være representativt for flertallets holdninger. Vogt presiserer at kvinner tradisjonelt ikke har vært *like aktive i moskeen som menn – moskeen er mennenes arena. I kultisk sammenheng har kvinner ofte oppsøkt andre møtesteder – i hjemmene eller helgenmausoleene.*²²⁷ Flere muslimske trossamfunn oppfordrer kvinnen i dag til å ta i bruk moskeen i større grad enn tidligere, ikke minst etter en migrasjon hvor mange kvinner kanskje befinner seg i en hverdag hvor tradisjonelle nettverk er borte.²²⁸

I Bosnia-Hercegovina har kvinner tradisjonelt deltatt i moskeen, men ikke helt på lik linje med mennene. Bringa forteller blant annet om sammenhenger hvor det ikke var vanlig at kvinnene deltok, for eksempel deltok kvinnene sjelden på fredagspreken. Årsaken var at dette ikke ble ansett for å være kvinnenenes religiøse plikt. I følge den lokale imamen var det ingenting som forbød kvinnene å delta, det var bare ikke vanlig. Det å delta på fellesbønnene i moskeen ble betraktet som mennenes religiøse plikt.²²⁹ Dette er en form for argumentasjon som også går igjen i forhold til de kvinnelige medlemmenes bruk av moskeen etter migrasjonen til Norge.

Kjønningjøring av moskeen

Islam kan beskrives som *den kjønnede religionen*, noe som blant annet kommer til uttrykk i en inndeling av selve moskebygget basert på kjønn.²³⁰ I Norge har det vært en hovedtrend ved etablering av muslimske trossamfunn at skillet mellom kjønnene opprettholdes. Dette skillet mellom kjønnene har blitt synlig i den norske konteksten både ved den fysiske innredningen og hvordan dagliglivet organiseres i moskeen.

De kvinnelige medlemmene av Det Islamske Fellesskap ber i det ene bønnerommet moskeen i Oslo har. Det er det samme bønnerommet som de mannlige medlemmene anvender og denne praksisen er unik i norsk sammenheng. Trossamfunnet opprettholder likevel skillet mellom kvinne og mann ved en etablert overenskomst mellom kjønnene. Kvinnene ber av den grunn

²²⁶ Roald 2005:48.

²²⁷ Vogt 2000:78.

²²⁸ Sturnæs 2003.

²²⁹ Bringa 1995:202.

²³⁰ Predelli 2003:373-378. Jacobsen 2002:158.

bak mennene, det vil si bakerst i bønnerommet. Det finnes ikke noen fysiske avgrensning av noe slag, men de opprettholder like fullt kravet om segregering mellom kjønnene. Dette er en praksis som også er utbredt i Bosnia-Hercegovina, spesielt i de mindre og tradisjonelle moskeene. Kvinnene sitter i samme rom som mennene under bønnene, men alltid bakerst. Bringa beskriver hvordan kvinnene opprettholder segregeringen mellom kjønnene både ved at de ankommer og går fra moskeen før mennene.²³¹ Det manglende fysiske skillet mellom kjønnene gjør at kvinnene må være ekstra forsiktige i forhold til sin deltagelse i moskeen. Bringa beskriver det også som skamfullt for kvinnene å samtale med mennene på vei til og fra moskeen. Kvinnene i Det Islamske Fellesskap i Oslo er også nøye med å opprettholde skillet mellom kjønnene, men de har ingen liknende tradisjon med tanke på ankomst til og avreise fra moskeen. Jeg antar det ville vært vanskelig for dem å gjennomføre en slik ordning rent praktisk i moskelokalene i Oslo. De kvinnelige medlemmene av trossamfunnet har heller ingen restriksjoner i forhold til samtaler med menn før eller i etterkant av fellesbønnen. Trossamfunnet i Oslo har derfor ikke disse absolutte kjønnskillene som Bringa beskriver. For eksempel observerte jeg at menn og kvinner forsiktig kommuniserte under fellesbønnen, men utelukkende for å få fordelt bønnekjeder til alle. Det var en rent praktisk løsning der og da for at ingen skulle bli sittende uten bønnekjede under fellesbønnen.

Andre muslimske trossamfunn benytter i overveiende grad eksplisitte fysiske skiller mellom kvinner og menn. Det kan vise seg i form av egne moskeer for kvinnene, noe som er gjennomført blant annet hos de tyrkiske süleymanliene.²³² Andre ordninger for å opprettholde det fysiske kjønns skillet kan være at kvinnene disponerer egne gallerier, avlukker eller separate rom. Da tilrettelegger de for den fysiske avstanden med teknologi, for eksempel høyttalere eller fjernsynsoverføring av bønnelederen, slik at kvinnene kan følge med. Kjønns skillet i moskeene kan også opprettholdes ved at det blir hengt opp et forheng eller satt opp en lettvegg. Det skjer dersom lokalene som disponeres har klare fysiske begrensninger i hvordan skillet mellom kjønnene kan fastholdes.²³³

Etter en migrasjon er det vanlig at lokalene et trossamfunn disponerer de første årene etter ankomst fremstår noe provisorisk. Det skyldes i overveiende grad en utfordrende økonomisk

²³¹ Bringa 1995:201. Da jeg var på studietur i Bosnia-Hercegovina observerte jeg at Gazi Husrevbeg-moskeen i Sarajevo hadde et lite galleri for kvinnene. Etter krigen på 1990-tallet har det i tillegg blitt bygd moskeer med finansiering fra Saudi-Arabia. I de tilfellene har også arkitekturen fått inspirasjon fra det samme kulturområdet og kvinnene har dermed fått egen inngang og galleri, for eksempel i den arabiske moskeen i Sarajevo.

²³² Vogt 2000:80.

²³³ Vogt 2000:78ff. Naguib 2001:61ff.

situasjon. Det skjer derfor fortløpende endringer og utbedringer i forhold til lokalene basert på økonomi. Kravene til funksjonalitet i en moske er derfor svært sentrale for hvordan de fysiske omgivelsene utformes. De fysiske begrensningene i de noe provisoriske og uferdige moskeene har medført mindre disponibel plass til kvinnene. Vogt beskriver hvordan denne prosessen har vært i Norge etter den muslimske migrasjonen tok til.²³⁴ Hun nevner flere muslimske trossamfunn blant annet Islamic Cultural Center (ICC) og Tabligh-moskeene som eksempler på moskeer der kvinnene har blitt innlemmet i større grad de siste årene. Fra slutten av 1980-årene ble kvinnene mer synlige og graden av inkludering var ofte initiert av kvinnene selv:

Vi hadde sett oss lei på at når id-dagen kom, dro mennene hjemmefra tidlig om morgenen og kom sent hjem. Nå ville vi også være med. [...] Vi planla det hele sammen med mennene, men dette hadde aldri skjedd hvis vi ikke hadde øvet press for å få tingene til å skje.²³⁵

Line Nyhagen Predelli påpeker liknende prosesser, men understreker at kvinnene ofte har mangelfull plass til disposisjon i moskeene: *det er altså menn som prioriteres når plassen er begrenset.*²³⁶ Hun beskriver hvilke endringene som har funnet sted for kvinnene i ICC: *I norsk kontekst har det altså skjedd en endring i det patriarkalske kjønnsregimet, slik at kvinner har adgang til å delta. I dag er det en sterk bevissthet om viktigheten av å inkludere kvinner i menighetslivet ved ICC.*²³⁷ I de fleste moskeer som bygges i dag, både i Norge og Europa tar en hensyn til at kvinnene ønsker å bli inkludert i langt større grad enn tidligere. Omkring 20 % av en moskes totale grunnflate blir tildelt de kvinnelige medlemmene der muslimske trossamfunn bygger nytt.²³⁸ I den norske konteksten har det vist seg at områdene som står til kvinnes disposisjon blir større når de fysiske omgivelsene kan planlegges med utgangspunkt i trossamfunnets egne behov. Til tross for at kvinnes disposisjon og plass i moskeene er endret de siste årene understreker Predelli at dette ikke må overdrives. Hun konkluderer med at kvinnene befinner seg i en *kultisk periferi* i de muslimske trossamfunnene, fordi *de er henvist til de minste og mest ubekvemme rommene.*²³⁹

²³⁴ Vogt 2000:78ff.

²³⁵ Vogt 2000:79. Sitat fra et kvinnelig medlem av Rabita-moskeen fra 1991.

²³⁶ Predelli 2003:376.

²³⁷ Predelli 2003: 375.

²³⁸ Naguib 2003:211. Karlsson 1999:205.

²³⁹ Predelli 2003:384. Vogt 2000:80.

Formell makt

I forhold til de kvinnelige medlemmene i Det Islamske Fellesskap er det ikke grunnlag til å hevde at de i like stor grad har gjennomgått en tilsvarende prosess etter migrasjon til Norge, som kvinnene i ICC. Kvinnene i Det Islamske Fellesskap var i større grad en integrert del av trossamfunnet i forhold til anvendelse av moskeen allerede før migrasjon. Dette kan man se ut i fra den graden av aktivitet de kvinnelige medlemmene faktisk har å vise til gjennom trossamfunnets daglige virksomhet, i forhold til de mer organisasjonsmessige sidene av fellesskapet og graden av deltagelse i forhold til de rituelle pliktene.

Det Islamske Fellesskap ansatte tidlig en kvinnelig sekretær for den daglige driften av deres organisasjon her i Norge. Hun tar seg av de administrative og økonomiske sidene av deres virksomhet. Dette foregår i trossamfunnets moskelokaler i Oslo, noe som muliggjør et nært samarbeid mellom sekretæren og trossamfunnets ledelse. Trossamfunnet har ingen andre ansatte enn den kvinnelige sekretæren, imamene og imamstudentene.

De kvinnelige medlemmene har også vært engasjert på et tidlig tidspunkt i forhold til de organisasjonsmessige sidene av trossamfunnet. I følge ledelsen av Det Islamske Fellesskap er kvinnene representert på alle de tre ulike nivåene i organisasjonen. Kvinnene har verv både i det lokalet styret for moskeen i Oslo, samt i organisasjonens hovedstyre og årsmøte. De velges på like premisser som de mannlige representantene med en valgperiode på fire år. I hvilken grad kvinnene faktisk er representert i de ulike lokale styrene rundt omkring i landet har jeg ikke informasjon om. Derimot har det vært en kvinnelig leder av trossamfunnets lokale moskestyre i Bergen. Det at de kvinnelige medlemmene har representanter i trossamfunnets ulike styrer er en bekreftelse på deres formelle muligheter til innflytelse. I Bosnia-Hercegovina har kvinnenens innflytelse på moskeenes formelle styrer tradisjonelt vært minimal, spesielt i de mindre landsbymoskeene. I dag finnes det imidlertid unntak, og kvinner med religiøs utdannelse er representert i noen få moskestyrer.²⁴⁰ Predelli har undersøkt hvordan kvinnenens innflytelse faktisk er i de mer formelle fora hos muslimske trossamfunnene i Oslo.²⁴¹ Hun viser at imamene har svært ulike meninger om de kvinnelige medlemmenes mulighet for deltagelse i moskestyrene. I tillegg understreker hun at flere av de som i utgangspunktet var positive og hadde et ønske om å innlemme kvinnene i moskestyrene

²⁴⁰ Bringa 1995:210.

²⁴¹ Predelli 2003. Vogt 2003:162.

i stor grad ikke hadde fulgt opp dette når hun tok kontakt med trossamfunnene et par år senere.

I Det Islamske Fellesskap deltok kvinnene i flere av de religiøse ritene. De var for eksempel velkomne til delta i fredagsbønnen, som er den av bønnene som har størst oppslutning i moskeen. Det Bringa beskriver fra den bosniske landsbyen, i forhold til at kvinnene ikke deltar på fredagsbønnen samsvarer ikke med hva jeg observerte i trossamfunnet i Oslo. Det er imidlertid riktig å påpeke at kvinnene ikke deltar i like stort antall som de mannlige medlemmene. De kvinnelige informantene forklarer dette med at mennene gjennomfører sine rituelle plikter ved å delta på fredagsbønnen. For dem selv derimot har de ikke de samme religiøse pliktene og kan i større grad enn mennene derfor velge å utføre de daglige bønnene andre steder enn i moskeen, for eksempel hjemme:

Intervjuer: Men, hvis du drar i moskeen er det ofte fredagsbønn du drar på da?

Informant: Ja, hvis jeg har tid. Det er mer ment for menn, men det er alltid spennende å dra på fredagsbønnen for å høre foredraget [preken], for det pleier å være et foredrag [preken]. Da pleier vi å høre det, lære mer og bli minnet på det viktige. Minnet på islam [...].²⁴²

Jeg har observert flere fredagsbønner i trossamfunnets moske i Oslo og antall kvinner var aldri høyere enn femten stykker, og ved et par anledninger bare tre-fire kvinner. De kvinnene som har deltatt har vært i alle aldersgrupper, men med en overvekt av de eldre, de yngre og et par kvinner med små barn. Flere av de kvinnelige medlemmene tok med små barn i moskeen, da ofte av praktiske årsaker i forhold til barnepass. Årsaken til det tydelige aldersskillet hos kvinnene som deltok på fredagsbønnen antar jeg i overveiende grad er styrt av praktiske forhold. Det vil si at de kvinnene som hadde mulighet til å delta i bønnen på dagtid var hovedsakelig pensjonister, studenter eller hjemmeværende med små barn. Det er en utfordring for yrkesaktive å delta på fredagsbønnen når den faller i arbeidstiden. Det skjer med jevne mellomrom da den islamske kalenderen følger måneåret. Tall fra Statistisk Sentralbyrå viser at kvinner med bakgrunn fra Bosnia-Hercegovina har en forholdsvis høy yrkesdeltagelse, noe som kan forklare den lave deltagelsen under fredagsbønnen på dagtid fra kvinner i yrkesaktiv alder.²⁴³ De kvinnelige informantene understreker at de deltar på fredagsbønnen og eventuelt andre av de daglige bønnene i moskeen frivillig og utelukkende basert på egne ønsker og

²⁴² Min kommentar i klammene.

²⁴³ I følge Statistisk Sentralbyrå var helt arbeidsledige førstegenerasjonsinnvandrede kvinner fra Bosnia-Hercegovina i 2006 på 5,2 %. Statistikken viser at arbeidsledigheten innenfor denne gruppen har gradvis blitt redusert de siste årene. Det samme tallet for kvinner på landsbasis i forhold til den totale arbeidsstyrken er i 2006 på 3,4 %, altså noe lavere tall en for kvinner med landbakgrunn fra Bosnia-Hercegovina. Se også artikkel i Aftenposten Aften: *Jobbvinnerne fra Bosnia og Vietnam*. [Lesedato: 8.3.2007].

behov. Se en utdyping av de kvinnelige medlemmenes forhold til deltagelse på fellesbønn i moskeen nedenfor under overskriften *Sevap – en god handling*.

Moe analyserer i sin avhandling tidsskriftet *Preporod* på 1980-tallet, som ble utgitt av *Islamska zajednica Bosne i Hercegovine*. Tidsskriftet fikk i 1987 en egen rubrikk kalt *kvinne og familie*. Moe hevder at det ikke bare var i denne rubrikken det ble fokusert på og understreket kvinnens rolle som *mor, oppdrager og hustru*, men at dette var et gjennomgående tema for tidsskriftet i omtalen av kvinner.²⁴⁴ Dette bildet av kvinnerollen har trolig endret seg noe både i løpet de årene som har gått siden feltarbeidet til Moe, samt etter trossamfunnets migrasjon hit til landet. Det var ingen av informantene, verken de kvinnelige eller de mannlige som ville si seg enig i en slik ensidig fremstilling av kvinnerollen. I overveiende stor grad understreket de kvinnens mulighet til å velge dette på egen hånd og at de levde i et moderne samfunn hvor yrkesaktive kvinner er normen. Flere av dem utelukket heller ikke at de var blitt påvirket av den norske tankegangen om likestilling. Likevel var det et par av dem som poengterte at det ikke burde betraktes som unaturlig for mødre å være hjemmearbeidende mens barna var små, men at dette var mer av hensyn til barnas behov enn basert på religiøse årsaker.

Renselse av kropp og sjel

Under intervjuene med de kvinnelige informantene ble praksis i forhold til moskeen og den rituelle renselsen før bønn et tema. I moskelokalene til trossamfunnet i Oslo har kvinnene ikke tilgang på noe eget rom for å utføre rituell vask før bønnen. Det må i så henseende foregå på samme sted som mennenes rituelle vask, i korridoren. Det å ikke ha et mer privat avlukke for dette formålet, utelukkende med tilgang for kvinner, trakk de fram som en av de største manglene ved moskeen. De understreket at det ikke er noe religiøs plikt for muslimske kvinner å be i moskeen slik det er for mennene. Likevel foretrakk de å komme til moskeen fordi det å be med andre mennesker betydde noe rent personlig for dem, samt ga dem en følelse av styrke og ro. De understreket at det var nedverdiggende å ikke bli tatt hensyn til som kvinne i forhold til den rituelle renselsen og kravene om segregering av kjønnene:

²⁴⁴ Moe 1997:133f.

Intervjuer: Går du ofte i moskeen?

Informant: Det er alltid hyggelig å dra, men som regel drar vi ikke så ofte, det er mest for menn. [...] Ja, jeg velger det som er best for min tro fordi det spørs for eksempel hva slags moske det er. Hvis det var for eksempel er en moske der det er delt slik at vi slapp å blande oss sammen, at vi skal se på dem og de på oss når jeg skal vaske meg, før jeg skal be må jeg ta av meg hijaben og sånn. Men, da ville jeg så klart gått dit oftere, men den moskeen vi har nå er ikke så bra bygd for oss kvinnene.

Flere av de kvinnelige informantene henviste til Koranen for å understreke viktigheten av å utføre den rituelle vaskingen før bønnen.²⁴⁵ En av de kvinnelige informantene sa at disse ritualene var en del av bønnen, så i de tilfellene der hun utførte bønnen andre steder, som for eksempel i sitt eget hjem eller på besøk hos venninner, var vaskingen en naturlig del av denne helheten. En helhet som var viktig både for kropp og sjel. Det følte derfor noe underlig for henne å ikke gjennomføre dette ritualet når hun var i moskeen. Samtidig uttrykte de forståelse for de praktiske begrensningene de fysiske omgivelsene hadde og at de ikke kunne stille samme krav til moskebygget som de ville gjort i hjemlandet. En fortalte også at det var variasjoner på dette området i Bosnia-Hercegovina der mindre moskeer ikke nødvendigvis har egne avlukker for den rituelle vaskingen som kvinnene disponerte alene. Det var i overveiende grad kvinnene som hadde tatt i bruk den moderne *hijaben* som tok opp dette med de mangelfulle mulighetene for rituell renselse for kvinnene i moskeen.

Sevap – god handling

Sevap er et bosnisk ord som i følge Bringa betyr god handling, samt religiøs belønning: *Sevap is widely used to describe any act which is considered meritorious because its pleases God.*²⁴⁶ Det er også mulig å erverve *sevap* på vegne av andre, for eksempel for avdøde familiemedlemmer. Flere av de kvinnelige informantene knyttet *sevap*, da i relasjon til religiøs belønning, henimot deres egen deltagelse på fredagsbønnen i moskeen. Det er ingen religiøs plikt ifølge islam for de muslimske kvinnene å delta på fellesbønnene i moskeen. Likevel foretrakk kvinnene å komme til moskeen fordi det å be med andre mennesker betydde noe helt spesielt for dem, samt ga dem en følelse av styrke og ro. De understreket at dette var et valg, som var basert på deres eget forhold til Gud. I tillegg anså de det å be i fellesskap med andre i moskeen som noe spesielt. Blant annet tilførte bønnefellesskapet i moskeen dem større muligheter for *sevap*:

²⁴⁵ Koranen, sure 6:5. For en grundig beskrivelse og illustrasjoner av rituell vask før tidebønn: Nilsson 1999:264. Awde 2000:72-74.

²⁴⁶ Bringa 1995:256. Etymologisk har ordet *sevap* tyrkisk opprinnelse. Awde 2000:75-77.

Intervjuer: Hvorfor ber du i moskeen da?

Informanten: [...] Det er viktig å være i moskeen, be sammen og nærme seg Allah mest mulig på den måten. Vi er et fellesskap, så vi må hjelpe hverandre, at vi skal være sammen. [...] Det er ting som en trenger å bli hele tiden, minnet på. For det kan hende at en dag så har du kommet i en vanskelig situasjon, og så kommer du til moskeen og så minner Allah deg på det som er viktig. [...] Vi ber sammen, det er viktig. Hvor stor belønning du får når du er god muslim, når du tilgir noen. Allah tilgir også, så hvem er vi til å dømme, ikke sant?

Intervjuer: Så det er bedre å be i moskeen?

Informant: Allah har sagt gå til moskeen og be i fellesskap, da skal du få belønning og ha det bedre.

Bringa skriver videre at det ikke var uvanlig å finne en overlapping i bruk av de ulike begrepene om religiøs belønning hos de bosniske muslimene. Dermed ble det snakket om at den religiøse belønningen kunne komme en person til gode både i løpet av dette livet og på dommens dag. Dette er i overensstemmelse med hva informantene beskrev.

Hijab – en menneskerett

Hijab er et arabisk ord som kan bety både å skjule eller å gjemme, og i følge Vogt er *det er først i nyere tid at hijab entydig brukes om hodeplagg*.²⁴⁷ I Bosnia-Hercegovina har det tradisjonelle skautet vært utbredt, men i de senere årene har det vært en økning i bruken av hijab, men da spesielt i de større byene. Bringa hevder at det overveiende var eldre kvinner som tok i bruk skautet til daglig, men at det uten unntak ble brukt dersom en kvinne deltok på fellesbønnen i landsbymoskeen.²⁴⁸ Bringa sine betraktninger er basert på feltstudier i en forholdsvis stor landsby utenfor Sarajevo der den mer moderne *hijaben* ikke var i bruk.

I Det Islamske Fellesskap sin moske i Oslo var det et tydelig skille mellom bruken av det tradisjonelle skautet og hijab. De kvinnene som kun brukte hodeplagg når de deltok på fellesbønnen brukte det tradisjonelle skautet. De knyttet skautet veldig praktisk med en knute under haken og ikke sjelden kunne håret være synlig i kanten av skautet.²⁴⁹ Enkelte av dem var nøye og knyttet skautene på tradisjonelt vis, det vil si festet dem på venstre side av ansiktet, samtidig som det ble dratt ned i pannen. Skautene var ofte fargesterke med for eksempel ulike nonfigurative og abstrakte mønstre, men også forskjellige blomster- og rosemotiv var populære. Jeg fikk selv beskjed om å dekke til hodet dersom jeg skulle sitte bakerst i bønnenrommet og observere bønnene i moskeen. På en kvinnesamling i

²⁴⁷ Vogt 2004:26f.

²⁴⁸ Bringa 1995:63. Moe 1997:137. Fotografier av kvinner i ført tradisjonell klesdrakt: Bringa 1995: 64, 107, 173 og 211.

²⁴⁹ For en detaljert beskrivelse av hvordan skautet kan bli knyttet: Bringa 1995:63f.

trossamfunnet i Oslo solgte en av de kvinnelige deltagerne *hijaber*. De var moderne i designet, produsert i et tynt stoff i fargene sort og hvitt, ikke ulikt hva en får kjøpt i salgsbodene på handlegata i Sarajevo. De yngre kvinnene som deltok på fellesbønn i trossamfunnet brukte i langt større grad denne moderne hijaben og da som en del av sin daglige klesdrakt. Jeg observerte aldri eldre kvinner eller kvinner over 40 år med dette hodeplagget. De brukte alltid det tradisjonelle skautet under bønnene.

Debatten både i Norge og resten av Europa om bruken av hijab de siste årene har ikke gått upåaktet hen hos de kvinnelige informantene. Bruken av hijab er et religiøst symbol som er omdiskutert. Da Kobilica, trossamfunnets sjefsimam, tiltrådte som leder av Islamsk Råd uttalte han følgende om bruken av hijab:

Hijab er obligatorisk ifølge Koranen, men om en kvinne vil bruke hijab, er det hennes eget valg i forhold til Gud. Jeg kan ikke pålegge noen å bære hijab. Det blir litt kjedelig når dette spørsmålet blir gjentatt igjen og igjen. Det er mange andre ting som er viktigere. [...], det er mange måter å leve sitt liv som muslim.²⁵⁰

Dette sitatet viser tydelig Det Islamske Fellesskap politikk i forhold til kvinnes valg av påkledning. Det er også svært typisk for det standpunktet informantene tok, både de kvinnelige og mannlige informantene. Under intervjuene henviste de svært ofte til og argumenterte med utgangspunkt i prinsippene om religionsfrihet og menneskerettigheter. De av dem som hadde døtre ga også uttrykk for at dette var jentenes eget valg: *Det å velge selv er en menneskerett for kvinnene*. De kvinnelige informantenes bruk av hijab vil bli redegjort for mer detaljert nedenfor under overskriften *migrasjon og gjenoppdagelsen av egen religiøsitet*.

***Bula* – kvinner som religiøse eksperter**

Bula er et bosnisk ord som i følge Bringa betyr kvinnelig religiøs instruktør.²⁵¹ Den bosniske landsbyen hadde to religiøse instruktører, både en mannlig *imam* og en kvinnelig *bula*. Det var heller ikke uvanlig med to ulike generasjoner av den kvinnelige religiøse eksperthen innenfor det samme geografiske område. Den yngre generasjonen med *bulaer* var i større grad

²⁵⁰ Intervju med Senaid Kobilica i Aftenposten 18.2.2007: *Uvitenhet kan skape uro. Imam Senaid Kobilica (33) lærd ny leder av islamsk råd*. Del 1 – s. 2.

²⁵¹ Bringa 1995:252. Se sidene 206-15 for flere detaljer om de kvinnelige religiøse instruktørene. Se også Buturovic 2006:761f for en detaljert oversikt over sufi-brorskap på Balkan. Artikkelen nevner også kvinnes rolle i sufi-brorskapene, samt *bula*embetet. Sorabji 1989:193-219. Vogt 2000:81f: Beskriver de tyrkiske *süleymanliene* religiøs utdanning for kvinner hvor de blir *hodsja*. Det er en utdanning på mellom tre og fem år og tilsvarer den mannlige imamutdanningen. Etter endt tid kan de for eksempel virke som predikanter i både kvinneforsamlinger og moskeer i trossamfunnet etableringer over store deler av verden. Vogt skriver videre at trossamfunnet har seks kvinnelige *hodsjaer*, fire i Drammen og to i Oslo.

ansatt hos den offisielle religiøse administrasjonen *Islamska zajednica* enn hva som var tilfellet med den eldre generasjonen. Den eldre generasjonen av *bulaer* hadde gjerne sin eneste religiøse utdanning fra landsbyens mannlige religiøse ekspert, samt fra en eldre *bula* fra samme geografiske region. Det var ikke uvanlig at denne typen kvinnelige eksperter hadde en familiær relasjon til landsbyens imam eventuelt som datter eller hustru, eller bare var en spesielt talentfull koranskolestudent. Da denne generasjonen *bulaer* ikke var ansatt, men hadde en uformell religiøs status, fikk de gjerne en symbolsk sum penger for det arbeidet de utførte i private hjem. Den yngre generasjonen *bulaer* hadde sin utdanning som religiøs lærer fra høyskolen i Sarajevo (*medrasa*). De første kvinnene var ferdig utdannet fra denne skolen i 1982. Bringa beskriver videre at de kvinnelige studentene mottar omtrent den samme utdanningen som de mannlige studentene, men det er en klar forskjell i hvilke arbeidsoppgaver de utfører etter endt utdanning. Unntaksvis ansettes kvinnelige religiøse eksperter som lærere på koranskoler, men bare de mannlige religiøse ekspertene blir opplært til å lede fellesbønnene i moskeen, samt lede moskestyret. Bringa beskriver hvordan det var ulik praksis mellom landsbyene i forhold til hvilken grad kvinnelige religiøse eksperter fikk en formell ansettelse eller ble gitt muligheten til å fungere som representant i moskestyret:

Women graduating from the *medrasa* often had difficulty in finding job. While those at the I.Z. headquarters were eager to include women as religious instructors, the problem seemed to be at the individual village level where the mosque council often opposed employing the new generation of *medrasa*-educated *bulas*, and attempted to justify its decision on financial grounds.²⁵²

Moe beskriver en liknende tilværelse for de nyutdannede *bulaene* i forhold til utfordringer med det å bli tildelt en praksisplass under ramadan og fast ansettelse etter endt utdanning.²⁵³

Det Islamske Fellesskap i Norge har ikke engasjert noen *bula*, verken som student, gjesteforedragsholder eller fast ansatt. I følge ledelsen var de ikke imot tanken på en kvinnelig religiøs ekspert, for eksempel som en gjesteforeleser under ramadan. Dette hadde bare ikke funnet sted ennå, grunnet de økonomiske utgiftene det ville medført. Ledelsen fortalte videre at trossamfunnet deres i Sverige hadde engasjert en *bula* for noen år siden under ramadan. De ønsket å gjennomføre noe liknende her i landet, og de anså det som viktig at også de kvinnelige medlemmene av trossamfunnet fikk tilbud om for eksempel kurs og foredrag spesielt utformet med tanke på kvinnespørsmål. Det at kvinnene kunne få muligheten til en

²⁵² Bringa 1995:211. *I. Z.* er en forkortelse for *Islamska zajednica Bosne i Hercegovine*. *Medresa*: islamsk skole / høyskole.

²⁵³ Moe 1997:135f. I kapittel 3 i denne studien omtales studentene som Det Islamske Fellesskap får henvist fra Bosnia-Hercegovina under ramadan. De studentene som har vært engasjert i trossamfunnet her i landet har utelukkende vært menn.

egen møteplass bare for dem ble sett på som positivt. Det var delte meninger blant informantene om hva en *bula* var og hvilke arbeidsoppgaver hun hadde. Flere av dem hadde ikke gjort noen personlige erfaringer med en *bula* før migrasjonen hit til landet. De som hadde kjennskap til de kvinnelige religiøse ekspertene hadde liknende beskrivelser av profesjonen i forhold til hva som kommer frem i Bringa sin redegjørelse:

Intervjuer: Har du hørt om en *bula*, en sånn kvinnelig religiøs ekspert?

Informant: Ja, men det er jo ikke noen sånn i Norge.

Intervjuer: Skulle du ønske at det var mer av det, sånn at for eksempel at det kunne komme en og holde forelesninger eller andre ting?

X: Ja, ja selvfølgelig! Når det finnes sånne kvinnelige *bulaer*, og jeg synes det kunne være mer av det. For det er ikke lett for en mann som skal stå og holde foredrag om kvinnesaker. Det er bedre om en kvinne holder foredrag om kvinnesaker, ting hun har opplevd og har erfaring med, for en mann kan aldri vite hvordan en kvinne har det. Han kan stå og fortelle, snakke teori, alt sammen, men han kan aldri skjønne det helt selv. Derfor synes jeg selvfølgelig at vi burde ha en *bula*, men hun trenger ikke være utdannet *bula*, bare at hun er ekte muslim. For en kan holde foredrag, bryr seg om andre, det går greit om hun er *bula*, men ikke helt nødvendig.

Intervjuer: Nei vel?

Informant: Man trenger ikke nødvendigvis være *bula* for å kunne de tingene, å ha studert dette. Bare det kommer fra hjertet.

Intervjuer: Men, det er vanligere å ha en *bula* om en bor i Bosnia?

Informant: I Bosnia? Selvfølgelig!

Alle de kvinnelige informantene ønsket at trossamfunnet i fremtiden ville engasjere en kvinnelig religiøs ekspert, en *bula*. De mannlige informantene så heller ikke noe negativt med å gjøre noe slikt, men understreket at det utelukkende ville være for kvinnene. Et par av de kvinnelige informantene mente at dette virkelig kunne tilføre noe viktig til moskeen, da flere savnet nettopp arrangementer spesifikt rettet mot dem.

Jeg har blitt fortalt at det bor en *bula* med bakgrunn fra Bosnia-Hercegovina her i landet, på det sentrale østlandsområdet. Det har ikke vært noe samarbeid mellom denne *bulaen* og Det Islamske Fellesskap tidligere, og det er visstnok ikke før i den senere tid at trossamfunnet har blitt oppmerksom på den religiøse ekspertens sitt nærvær. Kvinnen har virket som *bula* også etter migrasjonen, men dette arbeidet har da vært selvstendig og på frivillig basis. Det er ikke klart om denne *bulaen* har gjennomgått noen formell utdanning i hjemlandet.²⁵⁴

²⁵⁴ Jeg har fått kjennskap til dette gjennom samtaler med Kari Vogt om Det Islamske Fellesskap.

Under feltarbeidet observerte jeg under et kveldsarrangement rettet mot de kvinnelige medlemmene i trossamfunnet. Det var et foredrag holdt av et kvinnelig medlem fra trossamfunnet, der tema var kvinner og islam.²⁵⁵ De ca 30 kvinnelige deltagerne kunne åpent stille spørsmål til foredragsholderen. Det hele ble avsluttet med sosial omgang og enkle forfriskninger. Et par av de kvinnelige informantene fortalte at det var første gang de hadde vært med på noe slikt arrangement i moskeen, som bare var for de kvinnelige medlemmene. De så gjerne at det ble flere slike foredrag i fremtiden, og antok at de ikke var alene om å ønske noe slikt. Det at de ønsket flere arrangementer og mer aktivitet i moskeen prøvde de også å videreformidle til ledelsen etter foredraget. Det var flere av dem som tok opp dette med sjefsimamen i plenum. Sjefsimamen var tilstede i moskelokalene under arrangementet. Han medvirket både ved introduksjonen av foredragsholderen og avslutningsvis da deltagerne stilte han spørsmål. En av deltagerne hevdet da at de kvinnelige medlemmenes religiøse behov ikke ble tilfredsstillende ivaretatt slik moskeen var organisert. Disse ytringene i etterkant av arrangementet betrakter jeg som motstandsstrategi kvinnene tok i bruk mot det institusjonelle og normative i trossamfunnet, som i dette tilfellet var representert ved sjefsimamen. Dette er et eksempel på at den motstanden kvinnene viser utspilles i relasjon til makten og ikke uavhengig av den, jamfør Foucault sine teorier som ble nevnt innledningsvis i kapittelet.

Gjenoppdagelsen av egen religiøsitet

Krigen i Bosnia-Hercegovina 1992-1995 var preget av redselsfulle krigsforbrytelser mot sivilbefolkningen og førte til at et omfattende antall mennesker ble drevet på flukt. Krigsopplevelsene har satt sine spor hos medlemmene i Det Islamske Fellesskap i Norge. Trossamfunnets imamer har derfor drevet med omfattende sjelesorgsarbeid overfor sine medlemmer.²⁵⁶ Har krigen som bakgrunnsteppe influert medlemmenes oppfattelse av egen religiøsitet på noen som helst vis? Har migrasjonen ført til en gjenoppdagelse av egen religion?²⁵⁷ Flere av informantene mener krigen og migrasjonen har gjort eksakt det. De understreker at de ikke snakker på vegne av alle i trossamfunnet, men at de selv har hatt en sterkere religiøs søken etter krigen og migrasjonsopplevelsene i etterkant:

²⁵⁵ Jeg tror ikke den kvinnelige foredragsholderen hadde fullført noen religiøs utdanning.

²⁵⁶ Vogt 2000:54. Se også artikkel om Det Islamske Fellesskap i Morgenbladet 3.9.2004 *Fellesskap med sår*. Sjelesorgsarbeidet i trossamfunnet bekreftes også av det empiriske materialet samlet inn for denne studien.

²⁵⁷ Hinnells 1997:683: [...] *recent studies and the migrants themselves often assert that they are more rather than less religious after migration.*

Informant: Den flyktningssituasjonen alt det som har skjedd i livet, har jo bidratt til at jeg kom tilbake til røttene, til islam.

Intervjuer: Du har jo vært igjennom en ekstrem situasjon da.

Informant: Det er noen folk som sier: Ja, ja nå etter krigen så har plutselig alle blitt store muslimer og sånt. For meg er dette ikke noe å kritisere, for det er en helt normal ting at folk som har opplevd så mye i livet, skjønner at alt er ikke som det ser ut, at livet plutselig mister mening, sånn som det var under krigen. Jeg tror at spesielt mennesker som har overlevd alt dette [...] kjenner jo Guds makt, fordi de har overlevd grusomheter. [...] hvor kom den styrken som jeg har brukt for å komme igjennom dette? Så jeg tror at alle blir mye mer bevisst på Gud gjennom alle de vanskelige situasjonene.

Det kom frem at tiden som krigsflyktning har satt sine dype spor hos enkelte av informantene. Et par forteller at de ikke overholdt de rituelle pliktene, markerte religiøse høytider eller var spesielt aktive i trossamfunnet før migrasjonen. Det vil derfor være riktig å hevde at de betraktet seg i større grad som etniske muslimer før krigen enn hva som er tilfellet i dag.²⁵⁸ De beskriver en gjenoppdagelse av egen religiøsitet etter ankomsten til Norge og hevder dette i stor grad har funnet sted på grunn av krigen. Krigsopplevelsene har medført at de har stilt seg en del spørsmål, som for deres del er blitt besvart gjennom en sterkere religiøs tilnærming. En informant betegner den prosessen hun gjennomgikk som en form for konvertering. Årsaken til at hun benyttet nettopp den betegnelsen var med tanke på hvor markant endring hele prosessen utgjorde for henne. Hun hadde aldri tidligere i livet gjort slike religiøse erfaringer som dem hun har gjennomgått de senere årene. Derfor brukte hun betegnelsen konvertering om sin egen religiøse gjenoppdagelse, på tross av at hun var født inn i en muslimsk familie:

Intervjuer: Har du alltid vært praktiserende muslim?

Informant: [...] Etter jeg kom til Norge, for noen år siden. Jeg søkte etter noe annet eller noe mer. Når jeg ble muslim, jeg kaller det å konvertere selv om jeg er født muslim, men jeg har aldri praktisert og aldri visst egentlig hva islam er i seg selv. [...] Jeg fant egentlig aldri svar før jeg fikk vite om den riktige 'islam', da fikk jeg de svarene som jeg trengte. Nå er det ca et og et halvt år siden jeg konverterte og begynte å praktisere. Siden jeg fikk de svarene som jeg trengte fra islam.

Intervjuer: Det virker som om det har vært en lang prosess for deg da?

Informant: Ja, man kan si det sånn ja. [...] Du kan sitte og lese og slikt, men du kommer ikke til å forstå. Men, det kommer også av å ha et sånt riktig ønske, hvis du ønsker noe med hjertet, hvis du ønsker det virkelig med hjertet, så åpner Allah opp for deg og gir deg mulighet til å forstå, for islam er en religion som forstås med hjertet. Det settes veldig stor pris på kunnskapen og man skal kunne en del før man snakker, men for å kunne forstå må det komme fra hjertet, for ellers så er det bare tom kunnskap som ikke når noe sted. Derfor sier jeg at jeg ikke kunne vite før, før Allah åpnet opp øynene mine. Dette er stort! [...]

²⁵⁸ Redegjørelsen i kapittel 3 angående teoriene av Åke Sander om hvordan en definerer og operasjonaliserer begrepet muslim.

Det at migranter får en forsterkning eller gjenoppdagelse av sin egen religiøsitet etter migrasjon er beskrevet i forskningslitteratur tidligere.²⁵⁹ Det å etablere seg på nytt i en ukjent majoritetskultur kan medføre et mer bevisst forhold til egen religion og religiøsitet. Man har også sett et mønster i forhold til at migranter får et mer bevisst forhold til egen religiøse praksis på grunn av oppmerksomhet fra det nye samfunnet. I tillegg kan direkte spørsmål og henvendelser til migranter om deres religion skape et mer gjennomtenkt forhold til egen religiøsitet. Migranter erfarer at de må forklare sider ved egen religiøsitet etter migrasjon, noe som ikke var tilfellet i hjemlandet. Det kan medføre et mer veloverveid, tydeligere fundert og er langt mer bevisst forhold til sin egen religion og praktisering av den.²⁶⁰

Flere av informantene trekker frem besteforeldrene som sine religiøse forbilder: [...] *bestemor er troende, hun er den gamle sorten. Det jeg husker best fra barndommen er henne, siden resten av familien ikke var så religiøse. [...] Hun brukte sjal og jeg husker at hun ba hjemme og sånn.* Dette er et eksempel på hva Sissel Østberg definerer som potensiell religiøsitet.²⁶¹ Det vil si en form for kunnskap om islamsk praksis som kan knyttes til barne- og ungdomsårene. Denne kunnskapen utgjør en potensiell ressurs for den enkelte. Informantene fortalte historier fra barndommen om egen familie og familiemedlemmers religiøsitet som fremstår som taus kunnskap. Denne kunnskapen har de hentet frem og tatt i bruk etter migrasjonen, noe som medvirker til å videreføre trossamfunnets religiøse tradisjoner. Den tause kunnskapen danner et viktig fundament for deres religiøse praksis som voksen:

På samme måte kan vi si at den potensielle, som grunnlegges i barndommen [...] kan tas frem i senere faser av livet og fungere som en ressurs for å investere i muslimsk identitet og islam som livsform eller livsstil. Denne ressursen aktualiseres gjerne i ungdomstiden i forbindelse med at spørsmål av eksistensiell og sosial art fører til refleksjoner over egen identitet, egen plass i verden, mening og sammenheng. I møte med ikke-muslimers stereotyper og bilder av muslimer og islam oppleves ikke [...] kunnskapsgrunnlaget som tilstrekkelig. I et forsøk på å endre en fastlåst tilskrevet identitet erverver de unge muslimene seg nye ressurser i form av en verbalisert og reflektert kunnskap om islam og, i tilknytning til dette, en ny selvbevissthet rundt det å være muslim.

De kvinnelige informantene som brukte hijab hadde valgt å ta hodeplagget i bruk etter migrasjonen hit til landet. Disse informantene kom fra familier hvor det ikke hadde vært noen tradisjon for at de kvinnelige medlemmene brukte dette hodeplagget. Unntaket var bestemødrene deres, som brukte det tradisjonelle skautet og som de også betraktet som sine

²⁵⁹ Mazumdar & Mazumdar 2004:74. Ebaugh & Chafetz 2000:18. Baumann 2002:96. Smith 1978:1161. Yang & Ebaugh 2001:367. Jacobsen 2003b:17. Furuseth & Repstad 2003: 208-209.

²⁶⁰ Jacobsen 2002:114. Roald 1999:133f. Roald 2005:182-234.

²⁶¹ Østberg 2001:78. Jacobsen 2002:131.

religiøse forbilder. Kvinnene anså valget med å ta i bruk hijab som en del av prosessen med å gjenoppdage sin egen religiøsitet:

Intervjuer: Du har valgt å begynne med hijab, kan du fortelle litt om det?

Informant: Det føles som om jeg har gjenskapt identiteten min på nytt nå, med hijab og sånn. Jeg viser meg selv og fremstår som en annen person, selv om jeg er den samme. Selv om jeg er den samme som jeg har vært før jeg tildekket meg, men nå er jeg likevel annerledes.

Intervjuer: Ja?

Informant: Ja, jeg tror det fordi jeg møter mennesker på en helt annen måte enn før. Nå møter jeg mennesker som legger merke til meg både på en negativ og en positiv måte. Det er veldig spesielt for det er ikke veldig lenge siden jeg tildekket meg, og jeg er som regel er jeg ikke klar over det, for å si det sånn; klar over at jeg er tildekket. Jeg går som den person som jeg alltid har vært, jeg tenker ikke på meg selv som tildekket eller at jeg er annerledes. Det tenker jeg ikke på, men som regel etter et møte med et mennesket blir jeg klar over det. [...] Når vi snakker om identitet så er det noe som *jeg* må skape, som *jeg* jobber inni meg med, for det er *jeg* som må være sterk i visse situasjoner. [...] Fordi *jeg* har valgt en annen vei.

Intervjuer: Ja vel.

Informant: Også kan man si at det er *ett* valg, men i det ene valget så er det mange små valg.

De kvinnelige informantene som hadde valgt å ta i bruk hijab begrunnet dette ut i fra deres eget forhold til Gud. De understreket gjentatte ganger at dette var deres eget valg, et valg de var stolte av og ikke forbundet med tvang på noen som helst vis. Lena Larsen fremhever også dette i sin redegjørelse om hijab: *Kjernen i påbudet om bruk av Hijab er at det er en del av forholdet mellom den enkelte kvinne og Gud, samtidig som det har en samfunnsordnende funksjon. Det kan virke undertrykkende eller det kan virke frigjørende.*²⁶² De kvinnelige informantene som hadde valgt å ta i bruk hijab fortalte om uttallige spørsmål om dette tema både fra etniske nordmenn og migranter fra Bosnia-Hercegovina. Kvinnene henviste ofte til Koranen i argumentasjonen for sine religiøse valg.²⁶³ På tross av at bestemødrene var deres religiøse forbilder og at de nettopp husket dem som brukere av skaut, valgte ikke kvinnene det tradisjonelle hodeplagget selv. De kvinnelige informantene som valgte den mer moderne *hijaben* var i aldersspennet tidlig i 20-årene til midten av 30-årene. De ønsket ikke å basere sine religiøse valg på kultur og tradisjon, i stedet anså de det som viktig å basere det på *kildene*, det vil si Koranen og hadith. Spørsmålet om og bekreftelse av religiøs identitet står sentralt for disse kvinnene. De har etter migrasjonen og ved gjenoppdagelsen av deres religiøsitet gjort enkelte individuelle valg. Religiøsitet forstår jeg da som det personlige engasjementet de har fått innenfor en islamsk praksis, *som et vedvarende*

²⁶² Larsen 2004:58.

²⁶³ Koranen surene 24:30-3, 33:59, 24:60 og 33:53. Awde 2000:46-50.

*personlighetstrekk.*²⁶⁴ Kvinnene bruker valget med å ta i bruk hijab helt bevisst i formingen av sin religiøse identitet. Den økte selvbevisstheten rundt det å være en praktiserende muslim kommer til uttrykk i en refleksiv prosess der det å være muslim oppfattes i større grad som et prosjekt. Den religiøse identiteten formuleres refleksivt snarere enn å være en videreføring av en entydig tradisjon.²⁶⁵ Alternativene til disse kvinnene begrenser seg ikke til deres etniske religiøse tradisjon, de har et enda bredere nedslagsfelt. De holder seg blant annet oppdatert på hva som skjer i resten av den muslimske verden der de finner inspirasjon for egne valg. Det at kvinnene baserte seg på det de definerte som kildene (les: Koranen og hadith) i sine religiøse valg er trolig et forsøk på å skape avstand blant annet til tradisjoner som de ikke anser for å være rett islam. Bringa beskriver lignede argumentasjon hos enkelte yngre muslimer i sin bok: *Many of the younger [...] define what is 'Muslim' strictly as that which is Islamic. They make a clear distinction between Muslim customs which are 'according to Islam' [...] and those which are not.*²⁶⁶ Dette er svært likt noen av uttalelsene fra enkelte av mine informanter. De ønsket å gjøre et tydelig skille til den bosniske islam som ikke ble ansett for å være rett islam gjennom å gå tilbake til røttene:

Intervjuer: Det virker som om du søker utover i din religiøse søken? Du trekker jo her frem muslimer som ikke har noen spesifikk tilknytning til Bosnia, ikke sant?

Informanten: Det er alt for mye vondt og dårlig som forbindes med islam og sånn er det ikke. Så noen må våge å ta ting tilbake og sette det på plass hvor de. Jeg tror at det er det som skjer i verden nå og det er min islam, det er min måte og leve på og gå tilbake til røttene fordi det er så mye bra.

Liknende beskrivelser som sitatet ovenfor er fremtredende hos et par av informantene. De har gjenoppdaget egen religiøsitet etter migrasjon og får inspirasjon til dette fra hele den muslimske verden, *umma*, ikke bare fra hjemlandet. Flere av informantene har gjort individuelle valg i forhold til egen religiøsitet etter migrasjon, men vil det være riktig på et generelt grunnlag å snakke om en *individualisering av religionen* basert på deres uttalelser? Vogt avviser dette og hevder at det på nåværende tidspunkt ikke er tilfellet for muslimer her i landet å basere valg omkring egen religiøsitet og religiøst engasjement ensidig ut fra individets ståsted.²⁶⁷ Ut i fra materialet ervervet for denne studien vil jeg likevel ikke ensidig avvise en viss tendens i retning av at religiøsitet baseres på individuelle ønsker. Flere av informantene, som beskrevet ovenfor, har gjort individuelle valg uavhengig av deres religiøse

²⁶⁴ Østberg 2003:78.

²⁶⁵ Jacobsen 2002:231.

²⁶⁶ Bringa 1995:224ff. Vogt 2003:163 I forhold til dette tema i Norge: *Det virker som om diaspora-situasjonen har skjerpert oppmerksomheten om hva som er 'rett islam', og hva som er lokal, muslimsk tradisjon eller 'skikk og bruk', farget av en lokal religiøs kultur. Dette gjelder samtlige moskemiljøer.*

²⁶⁷ Vogt 2002:99.

og etniske gruppetilhørighet. Like fullt dreier det seg ikke om majoriteten av informantene da det bare er en overvekt av de kvinnelige som har kommet med uttalelser som samsvarer med denne tankegangen. Ikke desto mindre vil jeg hevde at det som er beskrevet ovenfor kan spores som en delvis ny retning i forhold til religiøs praksis og engasjement basert på individets ønsker.

Enkelte feministiske teorier hevder at hurtige sosiale endringer, samt endringen av sosial kontekst, trolig medfører større kontroll av kvinnene innenfor en gruppe.²⁶⁸ Sagt på en annen måte vil det bety at store endringer, som for eksempel en migrasjon, har potensial til å vekke en frykt hos flertallet i gruppen. Denne frykten skaper en vilje til større oppmerksomhet rettet mot kvinnene. En oppmerksomhet som får utslag i kontroll av kvinnenens moral og seksuelle atferd. Har de bosniske muslimene blitt mer religiøst konservativ etter migrasjonen hit til landet? Disse påstandene har jeg ikke funnet belegg for i mitt materiale. For eksempel anser jeg ikke de kvinnelige informantenes avgjørelse i forhold til det å ta i bruk hijab etter migrasjon som et uttrykk for religiøs konservatisme. I stedet mener jeg det er riktig å betrakte dette valget slik kvinnen selv forklarer det som gjenoppdagelse av egen religiøsitet. Derfor bør dette i stedet betraktes som om graden av gruppekontroll er redusert og individets valgfrihet har blitt større i forhold til sin egen religiøsitet.

Videre forskning

Kjønn som analytisk kategori skaper muligheter for å dekonstruere og belyse makt- og motstandskonstellasjoner. Det er derfor viktig at kjønnsforskningen også inkluderer mannlig sosiobiologisk kjønn som forskningskategori, spesielt i kontrast til det offisielle og normative bildet av menn.²⁶⁹ Dette har ikke blitt behørig dekket i denne studien. Det er viktig at menns religiøsitet blir tatt på alvor og tilfredsstillende analysert. Da først vil en få en fullverdig oversikt over menn og deres forhold til egen religion. Dersom en velger å studere menn i relasjon til omgivelsene deres, som for eksempel det trossamfunnet de tilhører, vil en trolig kunne avdekke ulike forestillinger om *maskulinitet*.²⁷⁰

²⁶⁸ Moore 1994:71ff.

²⁶⁹ King 1995:6. Gilhus & Mikaelsson 2001:158-160.

²⁷⁰ Lorentzen 2006b:128f. Skarsaune 2006a. Skarsaune 2006b.

[...] there are very few studies that render Muslim men visible as gendered subjects and that show that masculinities have a history and clear characteristics that form an integral part of the gender relations in Muslim cultures²⁷¹

Det har vært en skjevhet i forskningen innenfor den muslimske tradisjonen i forhold til ensidig fokus på normative og institusjonelle aspekter ovenfor trossamfunn, og da på bekostning av menns praktisering av islam.

I denne studien har jeg utelukkende fokusert på kvinnenens religiøsitet i deler av den offentlige sfære, spesifikt deres deltagelse i moskeen. Dette er en mangelfull beskrivelse av kvinnenens religiøse liv. Innenfor den islamske tradisjonen har kvinnen i overveiende grad hatt sin sfære i hjemmet der de også har praktisert sin religion. Dette er dessverre ufullstendig beskrevet innenfor forskningen og fortjener større oppmerksomhet da kvinnene blir marginalisert ved en slik skjevhet, jamfør Ardener sin teori om *stumme grupper*.²⁷² Praktiseringen av religion i hjemmet er viktig også etter migrasjon:

Domestic religion plays an important role in the lives of immigrants. For many, home is the cornerstone of religious identity, the setting where personal faith is practised, expressed, transmitted, and transformed. Our study of the immigrant Muslim home demonstrates how through daily rituals and periodic observances religion is made visible and meaningful, and carefully integrated into the activities of everyday life. Our analysis point to the need for empirical investigation into the private, domestic, devotional aspects of religion (such as daily practices, the role of women, and informal teaching) that are not evident through the study of formal, institutional, public religion.²⁷³

En større andel av forskningen siktet inn mot den religiøse praksis som utfolder seg i privatsfæren, vil i tillegg kunne gi forskerne viktig kjennskap til hele familiens praktisering av religion for eksempel den religiøse opplæringen av barna.²⁷⁴

Oppsummering

I dette kapittelet er det tatt utgangspunkt i det innsamlede materialet for å få et innblikk i hvordan moskeen tas i bruk av trossamfunnet kvinnelige medlemmer. Dette har blitt analysert i forhold til teorier om kjønn og litteratur på området. Det kommer frem hvordan anvendelsen av moskeen har blitt delvis endret for dem i løpet av årene etter migrasjonen. I materialet kunne det spores visse tendenser spesifikt knyttet til de kvinnelige medlemmenes forståelse av kjønn i sammenheng med deres bruk av moskeen. Etter migrasjon møter informantene i denne studien omtrent daglig ikke-muslimere og deres stereotype holdninger i forhold til muslimer og

²⁷¹ Ouzgane 2003:231.

²⁷² Mazumdar & Mazumdar 2004:74-85. Moore 2000:3. Vogt 2003:157-158.

²⁷³ Mazumdar & Mazumdar 2004:74.

²⁷⁴ Ebaugh & Chafetz 2000:391f.

i verste fall vrengebilder av islam. Det har medført en ny selvbevissthet omkring det å være praktiserende muslim. De har etter migrasjon reflektert over sin egen religiøsitet i langt større grad enn tidligere, antageligvis på grunn av større oppmerksomhet fra samfunnet i forhold deres religiøsitet enn hva som var tilfellet i hjemlandet. Dette har for enkelte av informantene fått følger for hvordan de omtaler sin egen religiøsitet. Enkelte av informantene beskriver da også en gjenoppdagelse og forsterkning av egen religiøsitet etter migrasjonen. Dette er sannsynligvis et direkte uttrykk for hvordan medlemmenes krigsopplevelser har påvirket deres religiøsitet. I tillegg til at deres religiøsitet er influert av den nye konteksten de er omgitt av i vertslandet. Det blir beskrevet hvordan disse kvinnene på eget initiativ oppsøker kildene, som for eksempel Koranen og hadith-litteratur, for å finne argumenter for sine religiøse valg og standpunkter. Da spesifikt i valg av muslimske påkledningen ved at de tar i bruk hijab. Kvinnene henviser derfor ikke alltid til etnisk religiøs tradisjon når de begrunner de valg de har gjort i forhold til egen religiøsitet. I skjæringspunktet mellom den etniske gruppens opprettholdelse og videreføring av religiøse tradisjoner og de individuelle valgene kvinnen har tatt etter migrasjonen, har det derfor skjedd visse endringer.

Det kommer i tillegg frem at de kvinnelige medlemmene integreres i noe større grad i trossamfunnet etter migrasjon. Det er synlig i forhold til den formelle makten kvinnene har ved å delta mer aktivt i organisasjonens ulike formelle styrever. De deltar i større grad enn hva som er tilfelle i hjemlandet. Dette kan betraktes som motstandsstrategier som utøves i relasjon til makten, jamfør Foucault sine teorier.²⁷⁵ Forståelsen av moskeen som kjønnet rom vedlikeholdes og bevares like fullt etter migrasjon, noe som er synlig gjennom ordningen med at kvinnene plasserer seg bak mennene under bønnene. Disse kvinnene definerer og konstruerer i større grad sin egen religiøsitet ut fra individuelle behov. Kvinnene deltar på fellesbønnene i moskeen nettopp med dette som begrunnelse. De setter i tillegg spørsmålsteget ved at moskelokalene ikke er tilrettelagt tilstrekkelig for dem for eksempel rituell vask før bønn. De kvinnelige informantene gir også uttrykk for ønske om en bedre og mer permanent oppfølging med tanke på kvinnerelaterte spørsmål og islam. Da spesifikt i form av flere arrangementer som kurs og foredrag rettet mot dem. Derfor ønsker de at trossamfunnet deres engasjerer en kvinnelig religiøs ekspert – *bula*, for kortere eller lengre tid. Disse eksemplene viser individualisering og personliggjøring omkring kvinnenens religiøsitet etter migrasjon. Kvinnene viser motstand mot det etablerte ved å formulere krav til hvilken retning de mener trossamfunnet burde bevege seg i, samt hva trossamfunnet burde prioritere videre. Det blir

²⁷⁵ Foucault 1995:4-7.

derfor interessant å se om kvinnenenes uttalte ønske om å engasjere en kvinnelig religiøs ekspert blir fulgt opp av trossamfunnets ledelse.

Den utvidelsen av kvinnenenes religiøsitet som har funnet sted etter migrasjon kan tolkes som motstandsytringer, det vil si motsand mot det normative og institusjonelle ved trossamfunnet de er en del av. Det vil derfor være riktig å betrakte dette som diskurser i trossamfunnet i forhold til forståelsen av kjønn etter migrasjon. Deler av dette har fått faktiske konsekvenser. Kvinnene deltar nå på fredagsbønnen, noe som ikke var tilfellet i hjemlandet. I tillegg har kvinnene etter migrasjonen inntatt de formelle styringsorganene for moskeen der de er med på å sette dagsorden for sitt eget trossamfunn. Gjennom motstanden som oppstår i relasjon til makten, redefineres kvinnenenes religiøsitet. Kvinnenenes religiøsitet kan dermed betraktes som en religiøs utfoldelse til dels på egne premisser, men like fullt skjer det alltid i relasjon til makten som i denne sammenheng er det normative og institusjonelle ved deres trossamfunn.

Kapittel 7. Avsluttende betraktninger

Avslutningsvis er det rom for å oppsummere de empiriske funn som er gjort med utgangspunkt i problemstillingen som ble fremsatt innledningsvis. Hensikten med prosjektet var å foreta en studie av Det Islamske Fellesskap Bosnia-Herzegovina i Norge. Studiens overordnede problemstilling var derfor å undersøke hvordan trossamfunnets etablering og institusjonalisering har foregått her i landet. I den sammenheng var det formålstjenlig å få besvart følgende: Hva var forutsetningene for og motivene bak etableringen? Hvordan er trossamfunnet og moskeen organisert? I hvilken grad kan trossamfunnet betegnes som en diasporagruppe? I tilknytning til disse spørsmålene ble det gjort rede for medlemmenes anvendelse av moskeen etter migrasjonen. Det ble stilt spørsmål om hvorvidt det hadde skjedd endringer ved medlemmenes bruk av moskeen som kunne relateres til migrasjonen. Svarene ble analysert i sammenheng med teorier om etnisitet og etniske grupper for å synliggjøre de strategiene som trossamfunnet benyttet for å videreføre gruppens etniske og religiøse tilhørighet. I den forbindelse var det å studere kjønnsforskjeller i forhold til anvendelse av moskeen av betydning. Med utgangspunkt i et kjønnsperspektiv ble det derfor stilt spørsmål om migrasjonen hadde ført til ny anvendelse av moskeen i forhold til de kvinnelige medlemmene. Nedenfor vil det bli gitt en gjennomgang av studiens problemstilling og de spørsmålene som det innledningsvis ble fremhevet som formålstjenlig å få besvart. Det vil si en redegjørelse for både deskriptive og analytiske aspekter ved det innsamlede materialet om trossamfunnet.

Det Islamske Fellesskap gjennomførte en forholdsvis hurtig etablering på omtrent ett år etter at de første flyktingene kom hit til landet, noe som delvis kan begrunnes ut fra at de allerede hadde en medbrakte organisasjonsmodellen fra hjemlandet. Alderssammensetningen hos medlemmene og den relativt store andelen husholdninger med barn kan i tillegg betraktes som en medvirkende årsak til at etableringen, institusjonaliseringen og fremveksten av trossamfunnet forløp på såpass kort tid. Behovet for å organisere og institusjonalisere religiøs praksis blir gjerne tydeligere i de tilfellene der barnas religiøse oppdragelse er viktig. Derfor er også ordnede religiøse forhold mer påviselige trekk ved et trossamfunn hvor andelen barn og yngre er en betydelig del av medlemsmassen. Det er dermed rimelig å se den medbrakte institusjonsmodellen fra hjemlandet, og det forholdsvis store antallet som bor i husholdninger med barn, i sammenheng med den jevne økningen av medlemsmassen siden etableringen.

Det Islamske Fellesskap etablerte seg innenfor rammen av et språklig, etnisk og nasjonalt trossamfunn med direkte institusjonell forbindelse til hjemlandet. I forlengelse av dette ble det konkludert med at trossamfunnet kan betegnes som en diasporagruppe. Diasporabegrepet til Safran ble anvendt i analysen av empirien for å oppnå en fullstendig begrepsavklaring. Gjennomgangen viste at det i overveiende stor grad var samsvar mellom teori og empiri, og dermed grunnlag for å betrakte medlemmene av trossamfunnet som en del av en større diasporagruppe. Anvendelse av diasporabegrepet vil være formålstjenlig i forhold til trossamfunnet, spesielt i de situasjoner hvor fremstilling av de transnasjonale aspektene er av betydning.

Det ble gjort rede for Det Islamske Fellesskap i forhold til videreføringen av trossamfunnet og anvendelsen av moskeen. Det ble tatt utgangspunkt i det innsamlede materialet for å få et innblikk i hvordan moskeen tas i bruk av medlemmene. Det kom frem hvordan anvendelsen av moskeen har blitt endret i løpet av årene etter migrasjonen. Barths teorier om etnisitet og etniske grupper ble anvendt i analysen av materialet for å synliggjøre de strategiene som benyttes etter migrasjonen for å videreføre trossamfunnets etniske og religiøse tilhørighet. Trossamfunnets etniske grensemarkører ble etablert og vedlikeholdt i møter med andre. Det kom frem hvordan etableringen og videreføringen av trossamfunnet har funnet sted med utgangspunkt i behovet for etnisk og religiøs tilhørighet. Det vil si gjenkjennelse både for det enkelte medlem og gruppen som helhet. Dette kan derfor betraktes som forutsetningene og motivene bak etableringen og videreføringen av trossamfunnet, noe som er synlig i moskeen spesielt i forhold til utformingen av de fysiske omgivelsene, medlemmenes anvendelse av morsmål og både kulturelt og sosialt funderte arrangementer. Det ble understreket at religiøse ritualer burde betraktes som betydningsfulle faktorer i prosessen med å opprettholde og forsterke etnisk og religiøs tilhørighet. Det ble i den sammenheng trukket frem flere eksempler på riter som kan betegnes som etniske grensemarkører hos trossamfunnet, blant annet omskjæring av guttebarna, begravelse, ekteskap, og i tillegg de religiøse høytidene. Deretter ble det gjort rede for de nye mulighetene som følger med de teknologiske nyvinninger som trossamfunnet har tatt i bruk. Det er klart at etniske grensemarkører er fremtredende i forhold til hvordan trossamfunnet benytter ny teknologi, for eksempel ved opprettelsen og anvendelsen av hjemmesiden, og tidsskriftet *BH Glasnik* som er gjort tilgjengelig samme sted. I begge disse eksemplene anvendes morsmål som en etnisk grensemarkør overfor andre grupper. Den nye teknologien forenkler i tillegg informasjonsarbeidet i trossamfunnet og bryter den tradisjonelle organiseringen i tid og rom.

Anvendelsen av moskeen har blitt endret i løpet av årene her i landet. Informantene understreket at når livet deres i større grad faller inn i dagligdagse former og hverdagen på sett og vis var tilbake, ble moskeen mer en arena for en tradisjonell religiøs praksis. Dette er synlig blant annet i forhold til det kulturtilbudet trossamfunnet tok ansvar for i de første årene etter migrasjon, men som nå ikke lenger er tilknyttet moskeen. Det kan derfor anses som legitimt å hevde at deres moske ikke lenger fyller de sosiale funksjonene på samme måte som i oppstartfasen og den første tiden etter migrasjonen. Det Islamske Fellesskap har per i dag et tilbud til medlemmene hvor etablerings- og institusjonaliseringsprosessen er fullført, det vil si at trossamfunnet har konsolidert seg etter migrasjonen. Denne påstanden baseres på trossamfunnets fremvekst, veksten i antall medlemskap og det at moskeen i dag fremstår som et permanent tilholdssted. I tillegg er det klart at trossamfunnet i større grad har et mer ensrettet tilbud til medlemmene, det vil si et tilbud hvor de religiøse aspektene er mer i fokus enn tidligere år. Det har foregått en spesialisering og endring av tilbudet over en viss tid, overveiende på grunn av nye behov hos medlemmene. Endringene har kommet i stand som følge av medlemmenes livssituasjon, det vil si fra krigsflyktning til permanent opphold i vertslandet.

Det ble tatt utgangspunkt i det innsamlede materialet for å få et innblikk i hvordan moskeen ble tatt i bruk av trossamfunnets kvinnelige medlemmer. Dette ble analysert i forhold til teorier om kjønn og litteratur på området. Det kom frem hvordan anvendelsen av moskeen hadde blitt delvis endret for kvinnene i løpet av årene etter migrasjonen. I materialet kunne det også spores visse tendenser spesifikt knyttet til medlemmenes forståelse av kjønn i sammenheng med deres bruk av moskeen. Migrasjonen har medført en ny selvbevissthet omkring det å være praktiserende muslim for de kvinnelige informantene. De har etter migrasjonen reflektert over sin egen religiøsitet i langt større grad enn tidligere, grunnet større oppmerksomhet fra samfunnet i forhold til deres religion, enn hva som var tilfellet i hjemlandet. Enkelte av informantene beskriver da også en gjenoppdagelse og forsterkning av sin egen religiøsitet. Dette er et direkte uttrykk for hvordan medlemmenes krigsopplevelser har påvirket deres religiøsitet. I tillegg er deres forhold til egen religion influert av den nye konteksten. I studien blir det beskrevet på hvilket vis disse kvinnene på eget initiativ oppsøker kildene, som for eksempel Koranen og hadith-litteratur, for å finne argumenter for sine religiøse valg og standpunkter. Kvinnene henviser derfor ikke alltid til etnisk religiøs tradisjon når de begrunner sine valg og standpunkter. I skjæringspunktet mellom den etniske gruppens opprettholdelse og videreføring av religiøse tradisjoner, og de individuelle valgene

kvinnene har tatt etter migrasjonen, har det derfor skjedd enkelte endringer. Det kommer også frem at de integreres i noe større grad i trossamfunnet etter migrasjonen. For eksempel har deres deltagelse et større omfang i trossamfunnet i dag enn hva som var tilfellet i hjemlandet. Like fullt vedlikeholdes og bevares forståelsen av moskeen som kjønnnet rom. De kvinnelige medlemmene definerer og konstruerer i en større utstrekning sin religiøsitet og religiøse engasjement ut fra egne behov, det vil si at i studien kommer det frem hvordan kvinnenes religiøsitet har fått et større preg av individualisering gjennom de valg de har foretatt. For eksempel er dette synlig ved deres deltagelse i moskeen og bruken av hijab. De kvinnelige informantene viser i tillegg motstand mot det etablerte ved å formulere krav i sammenheng med hva trossamfunnet burde prioritere videre, for eksempel ønsket om at det blir engasjert en bula – en kvinnelig religiøs ekspert. Denne utvidelsen av kvinnenes religiøse engasjement kan tolkes som motstandsyttringer, det vil si motsand mot det normative og institusjonelle ved trossamfunnet som de er en del av. Det vil derfor være riktig å betrakte disse endringene på bakgrunn av de diskurser som foregår i trossamfunnet i forhold til forståelsen av kjønn etter migrasjon. Gjennom motstanden som oppstår i relasjon til makten, redefineres kvinnenes religiøsitet. Kvinnenes religiøsitet kan dermed betraktes som engasjement til dels på deres egne premisser, men like fullt skjer dette alltid i relasjon til det institusjonelle i trossamfunnet.

På bakgrunn av denne oppsummeringen kan en betrakte etableringsprosessen til Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge som fullført. Trossamfunnet har i løpet av disse årene i stor grad videreført gruppens tradisjoner. I denne sammenhengen har de institusjonelle fora hatt en viss betydning gjennom å opprettholde den transnasjonale forbindelsen til hjemlandet i diaspora. Studien viser gjennom analyse av materialet at det har skjedd enkelte endringer ved bruken av moskeen som kan relateres til migrasjonen. Dette ble satt i sammenheng med de synlige strategier som trossamfunnet benyttet etter migrasjonen, for å videreføre gruppens etniske og religiøse tilknytning. Det har blitt beskrevet hvordan moskeen i dag er mer en arena for tradisjonell religiøs praksis enn hva som var tilfellet de første årene etter migrasjonen. Det fremkommer også av studien at det har skjedd visse endringer i forståelsen av kjønn, noe som vises i hvordan de kvinnelige medlemmene bruker moskeen.

Avslutningsvis henvises det til de ideene som ble presentert i hvert av studiens kapitler under overskriften *videre forskning* hvor det antydes mulige tema for videre arbeid.

Sammendrag

Religion og migrasjon

Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge

Formålet med dette prosjektet var å foreta en studie av Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge. De bosniske muslimene organiserte seg omtrent ett år etter at de første flyktningene kom hit til landet og grunnla *Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge* i februar 1994. Studien redegjør for en muslimsk minoritet som er tilnærmet ubeskrevet i norsk sammenheng. Dette blir satt inn i et større faglig og teoretisk perspektiv gjennom analyse av empiri innsamlet ved kvalitativ metode. Innenfor migrasjonsforskningen har prosesser relatert til kontinuitet og endring vært sentrale. I forlengelsen av dette har det vært av betydning å undersøke videreføringen av trossamfunnet og medlemmenes anvendelse av moskeen i relasjon til migrasjonen. Migrasjon medfører nye situasjoner og omstendigheter å forholde seg til, og det er derfor ingen selvfølge at migrantenes tradisjoner videreføres. Derfor var trossamfunnets etablering og institusjonalisering interessant. Begrunnelsen for å legge vekt på moskeen er den sentrale posisjon institusjonen har for de bosniske muslimene etter migrasjonen hit til landet. I et samfunn hvor islam er minoritetsreligion, får vanligvis moskeen en forsterket plass både som institusjon og offentlig arena for praktisering av islam. Trossamfunnene former og bevarer dermed forbindelse mellom fortid, nåtid og fremtid i de nye moskeene. Studien oppsummerer med at en kan betrakte etableringsprosessen til Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge som fullført i etterkant av migrasjonen. Trossamfunnet har i løpet av disse årene i stor grad videreført gruppens tradisjoner. De institusjonelle fora i trossamfunnets har hatt en forholdsvis stor betydning gjennom å opprettholde den transnasjonale forbindelsen til hjemlandet i diaspora. Studien viser gjennom analyse av materialet at det har skjedd enkelte endringer ved bruken av moskeen som kan relateres til migrasjonen. Dette ble satt i sammenheng med de strategiene som trossamfunnet har benyttet etter migrasjonen, for å videreføre gruppens etniske og religiøse tilhørighet. Det har også kommet frem i studien hvordan moskeen i dag mer er en arena for en tradisjonell religiøs praksis og ikke fyller så mange sosiale og kulturelle funksjoner, som var tilfellet de første årene etter migrasjonen. Det fremkommer i tillegg at det har funnet sted visse endringer i forståelsen av kjønn, som manifesteres i hvordan de kvinnelige medlemmene anvender moskeen.

Appendiks 1. Antall registrerte medlemmer 1995-2006.

År	Medlemmer
1995	2722
1996	4023
1997	4043
1998	4432
1999	4488
2000	4865
2001	5608
2002	5888
2003	6275
2004	6844
2005	7429
2006	8039

Kilde: Fylkesmannen i Oslo og Akershus.

Appendiks 2. Medlemsøkning 1995-2006.

År	Økning i antall medlemmer
1995 - 1996	1310
1996 - 1997	20
1997 - 1998	389
1998 - 1999	56
1999 - 2000	377
2000 - 2001	743
2001 - 2002	280
2002 - 2003	387
2003 - 2004	569
2004 - 2005	585
2005 - 2006	610

Kilde: Fylkesmannen i Oslo og Akershus.

Appendiks 3. Religionshistorisk oversikt Bosnia-Hercegovina

Kapittelet er en kronologisk historisk redegjørelse for de bosniske muslimenes bakgrunn, fra andre halvdel av det sjette århundre og frem til krigsårene på 1990-tallet. Den historiske redegjørelsen vil synliggjøre de forholdene som har vært med på å utvikle og forme *Islamska zajednica Bosne i Hercegovine*. Begrunnelsen for å inkludere redegjørelsen i appendiks er at trossamfunnet *Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge* ikke bør beskrives atskilt fra denne historien.

Slavisk innvandring og bosetting

Mytene om det bosniske folkets opphav er mange og motstridende, men i den nyere forskningslitteraturen understrekes gjerne det felles opphav serbere, kroater og bosniere har i det slaviske stammefolket. Det bosniske folket er etterkommere av sydslaverne, som innvandret til Balkan i andre halvdel av det sjette og tidlig syvende århundre og ble da assimilert med de opprinnelige folkeslagene.²⁷⁶ Paven i Roma og patriarken i Konstantinopel hadde egne utsendinger som misjonerte på Balkan allerede fra det niende århundre, men på grunn av mangelfull kommunikasjon og et ugjestmildt terreng tok konverteringsprosessen lenger tid i Bosnia enn på resten av Balkan. Religiøst fremstår derfor befolkningen hovedsakelig som animistiske frem til midten av det tiende århundre, da det antas at mesteparten av innbyggerne hadde konvertert til romersk-katolsk kristendom.²⁷⁷ I det tolvte århundre var den romersk-katolske kirke i Bosnia underlagt erkebiskopen i Dubrovnik, men kirken hadde en svak stilling i Bosnia på den tiden. Det forklares med bakgrunn i det dominerende jordbrukssamfunnet, den store andelen analfabeter og den uregelmessige kontakten befolkningen hadde med kirkens representanter. Områdets politiske historie, frem til Bosnias uavhengighet i 1180 fremstår som kompleks, med skiftende allianser og maktkonstellasjoner.

²⁷⁶ Malcolm 1994:1ff. Mottahedeh 1993:viii. Pinson 1993:x-xiii.

²⁷⁷ Fine 1993:4f.

Middelalderen og den bosniske kirken 1180-1463

Bosnia oppnådde gradvis større uavhengighet i middelalderen. Det har tidligere blitt hevdet at den bosniske kirken var en del av den dualistiske Bogomilsekten, et trossamfunn med opprinnelse i Bulgaria. Dette tilbakevises blant annet av John Fine, som understreker den bosniske kirkens autonomi gjennom hele middelalderen.²⁷⁸ Den bosniske kirken erklærte uavhengighet på et tidspunktet mellom 1234 og 1252, og det nye administrative hierarkiet tok utgangspunkt i den allerede eksisterende katolske klosterordenen som befant seg i området. Det at kirken ble etablert på hovedsakelig katolske doktriner, gjør at den fremstår mer skismatisk, med en viss grad av splid, enn kjettersk. Like fullt var den bosniske kirken i middelalderen preget av en lite effektiv religiøs organisasjon, samt det at de troende gradvis konverterte til andre religioner som ble utøvd i området.

I 1326 under Ban Kotromanić' regjeringstid (1322-1353) ble området Hum annektert, og dermed var Bosnia-Hercegovina for første gang en realitet. Hum hadde frem til da fungert som en selvstendig politisk enhet, med en hovedsakelig ortodoks befolkning.²⁷⁹

Det osmanske styret 1463-1878. De bosniske muslimenes opprinnelse

Den osmanske statens ekspansjon og erobringen av de sørøstlige delene av Europa i 1463, med påfølgende konverteringer til islam, regnes som begynnelsen på de bosniske muslimenes historie. De nye makthaverne brakte med seg en urban og sentralisert kultur, som medførte endringer både på sosiale og politiske områder. Islam var allerede kjent for folket i området gjennom muslimske handelsmenn, men påstander om et stort antall konverteringer før osmanernes erobringer er ikke holdbare. Noel Malcolm understreker at Bosnia under osmansk styre ikke var en ren islamsk stat og begrunner dette synet med okkupasjonens økonomiske motiver.²⁸⁰ Et større antall konverteringer til islam fant sted, men antallet varierte mellom de ulike områdene, og i enkelte regioner tok prosessen lengre tid. Samtidig var det en manglende statlig vilje til å konvertere befolkningen, og dermed tok prosessen med islamisering flere generasjoner. Analyser av arkiver fra den osmanske administrasjonen, med blant annet oversikt over eiendomsrett og religionstilhørighet, gir oss et nyansert bilde av spredningen av

²⁷⁸ Fine 1975 & 1993.

²⁷⁹ Malcolm 1994:13 & 17. Hercegovina ble utledet fra tittelen hertug – *herceg*, som den lokale herskeren i Hum lot seg utrope til i 1448.

²⁸⁰ Malcolm 1994:49ff.

islam.²⁸¹ Enkelte forskere har brukt den bosniske kirkens antatte svake stilling som utgangspunkt for å forklare konverteringen til islam. Det tilbakeviser derimot Fine:

And though frequently historians have used the Bosnian Church to explain the Islamization of Bosnia, it is more accurate to explain that phenomenon by the absence of strong Catholic, Orthodox, or even Bosnian Church organizations.²⁸²

Bosnia fremstår derfor som et multireligiøst samfunn i etterkant av den gradvise konverteringen til islam. I tillegg beskrives islamiseringsprosessen i tiden under osmansk styre som fredelig.²⁸³

Etablering av muslimsk fellesskap

Den osmanske staten var organisert ut fra prinsippet om enhet mellom politisk og religiøs autoritet. Fikret Karcic betegner den sentrale posisjon islam fikk i Bosnia under det osmanske styret på følgende måte: *the basic principle of social cohesion*.²⁸⁴ Det vil si at de islamske institusjonene var en del av den enhetlige institusjonelle strukturen i riket, noe som førte til utarbeidelse av en hierarkisk islamsk administrasjon. Innføring av *milletsystemet* der religiøse grupper ble organisert i separate enheter med indre selvstyre og ansvar for velferd, religiøse og rettslige forhold, etablerte i tillegg nye rammer for det bosniske samfunnet. Bosnias islamske administrasjon ble en integrert del av den religiøse strukturen i det osmanske riket. Etableringen av islamske institusjoner og et større antall lokale muslimske lærde gjorde at det ble lagt til rette for normative og strukturelle endringer på både religiøse og sosiale områder. I denne perioden ble den bosniske muslimske identiteten formet, som en del av det globale *umma* og som tilhengere av Hanafi-lovskolen.²⁸⁵ Det ble bygget moskeer (*džamije*), læresteder for islamske vitenskaper (*medrese*) og *tekker* hvor sufi-brorskapene hadde tilholdssted. I det institusjonelle religiøse hierarkiet ble *ulema* tildelt egne ansvarsområder innenfor: utdanning (*mudarri*), rettsvesen (*muftier/qadier*) og det rituelle (*imamer/khatiber*).

Øverst i den osmanske statens religiøse hierarki befant *shaykh al-islam* seg, muftien av Istanbul. Muftiene i Bosnia ble utnevnt av *shaykh al-islam*, med muligheten til å bli sittende i embetet på ubestemt tid. De hadde autoritet til å fortolke den religiøse loven (*fatwa*) og de underviste regelmessig i de lokale skolene (*medrese*). Dommerne (*qadiene*) ble derimot

²⁸¹ Fine 1975:387. Friedman 1996:20.

²⁸² Fine 1993:16ff.

²⁸³ Heywood 1993:32f, Fine 1993:11-19. Friedman 1996:18ff.

²⁸⁴ Karcic 1999b:539.

²⁸⁵ Karcic 1999b: Han redegjør her for den historiske utviklingen av det muslimske trossamfunnet i Bosnia-Hercegovina.

utnevnt av Sultanen med en mandatsperiode på hovedsakelig to år, og hadde ansvaret for administrasjonen av den religiøse loven (*sharia*) og politisk initierte lover (*kanun*). Bønneledere (*imamer/khatiber*) og religiøse lærere (*mudarrier*) med virke i Bosnia var alle underlagt den militære domstolen (*qadi askar*). Deres ansvarsområde var ledelse av bønnen, fredagsprekenen (*khutbah*) og undervisning i den lokale religiøse skolen (*medrese*). Det religiøse hierarkiet i Bosnia under Osmansk styre baserte seg på noe ulike lønnsordninger avhengig av embete. Dommerne (*qadiene*) var de eneste som ble betalt ut fra avtalefestede lønnsregulativer, mens de som hadde andre embeter mottok betaling i form av bruksrett av eiendommer eller tildeling av midler fra de religiøse stiftelsene (*waqf*).²⁸⁶

Sufi-brorskap ble tidlig etablert i Bosnia, og de betraktes som en vesentlig del av den islamiseringsprosessen som fant sted i området etter den Osmanske invasjonen. Det første *tekke* ble for eksempel etablert i Sarajevo allerede i 1463.²⁸⁷

Statlig administrasjon

Allerede fra 1600-tallet ble det iverksatt en rekke reformer innad i den osmanske staten, både militært, politisk og økonomisk. Høydepunktet for reorganiseringene kom med innføringen av *tanzimatet* i perioden 1839-1876, hvor enkelte av hovedmålene var en mer effektiv byråkratisk administrasjon, et europeiskinspirert militært system med verneplikt og et europeisk basert rettssystem. De ulike reformene møtte motstand fra enkelte deler av befolkningen, der bevaring av *status quo* var viktig ut fra økonomiske og maktpolitiske egeninteresser. Gjennomføringen av reformene var imidlertid ikke like vellykket i de områdene som lå i utkanten av det Osmanske riket, deriblant Bosnia. De lokale autoritetene i Bosnia implementerte noe motvillig de europeisk influerte reformforsøkene fra den sentrale Osmanske administrasjonen. Årsakene til motstanden er flere, men den viktigste var antagelsen om at reformene ville kunne åpne for etableringen av en sekulær stat, hvor de religiøse institusjonene ville få redusert innflytelse.²⁸⁸ Fikret Karcic understreker at både den ideologiske støtten for og motstanden mot reformene hadde basis i ideen om en islamsk stat:

²⁸⁶ Karcic 1999b:537ff.

²⁸⁷ Buturovic 2006:761f, bind 4 for en detaljert oversikt over sufi-brorskap på Balkan. Artikkelen nevner også kvinnenes rolle innenfor sufismen i dette området. Bringa 1995:217-224. Moe 1997:126-133. Sorabji 1989:155-191.

²⁸⁸ Friedman 1996:35.

The Ottoman modernization project was carried out within the framework of an Islamic state. Because of that, reforms were justified using Islam as a reference point. [...] In this period, both ideological support for and rejection of modernization was articulated within an Islamic framework. The situation radically changed when Ottoman rule effectively came to an end [1878] and a new state – a Christian Habsburg Monarchy – became a promoter of the process of modernization.²⁸⁹

På tross av slike problemer førte flere av reformene til en gradvis modernisering av samfunnet og de sentrale institusjonene i Bosnia.²⁹⁰ Gjennom 1800-tallet foretok den osmanske staten ulike organisatoriske endringer både innenfor den lokale provinsielle administrasjonen og den dømmende myndigheten, noe som førte til gradvise strukturelle forandringer. Bosnia var i tillegg en av de utvalgte provinsene der større endringer fant sted gjennom innføringen av det franskinnsinspirerte *wilayet*-systemet. Innenfor dette systemet ble de administrative enhetene tildelt ulike ansvarsområder, noe som medførte forandringer både for landets økonomiske og urbane utvikling.

Militærvesen

Bosnia under osmansk styre fra 1600-tallet og utover var preget av et stort antall kriger som fant sted i området. Krigføringen fikk alvorlige konsekvenser for infrastrukturen i samfunnet, og selv i fredelige perioder ble innbyggerne pålagt relativt store skattemessige byrder for å finansiere krigføringen i andre deler av det Osmanske riket. Avviklingen av *Janissarene* i 1826, og innføringen av en mer moderne militær enhet under sentral kommando, møtte sterk motstand i Bosnia. *Janissarene*, hovedsakelig rekruttert fra den muslimske bybefolkning i Bosnia, utgjorde en privilegert gruppe og motarbeidet derfor militære reformer.²⁹¹ Interessesmotsetningene førte til et splittet Sarajevo hvor fraksjoner ble etablert mellom de som var lojale ovenfor *Janissarene* og de mer reformvennlige grupperingene. Da det i etterkant av denne konflikten ble innført nye direktiv i forhold til påkledning med tydelig europeisk innflytelse, både for militæret, administrasjonen og *ulema*, svekket dette reformviljen ytterligere. I tillegg ble det forsøkt innført endringer innen militærvesenet i retning av mer europeiske inspirerte arbeidsmetoder, noe som også møtte motstand lokalt. Flere lokale småherskere tolket motstanden blant befolkningen i egen favør og brukte den aktivt i arbeidet for å oppnå egne politiske mål. Bosnias religiøse lærde (*ulama*), spesielt de som befant seg nederst i hierarkiet og med utdanning fra hjemlandet, inntok overveiende et antireformistisk standpunkt. Motstanden blant dem forklares hovedsakelig ut fra ønsket om å

²⁸⁹ Karcic 1999a: 66-71

²⁹⁰ Karcic 1999a:35f.

²⁹¹ Malcolm 1994:120.

bevare den osmanske statens integritet og frykten for å bli tvunget til å oppgi muslimsk territorium.²⁹² Motstanden mot militære reformer holdt frem til 1851, da den politisk eliten ble fjernet og den osmanske staten på ny tok kontroll over militærvesenet.

Rettsvesen

Det osmanske rettssystemet var basert på en ordning som inkluderte to ulike komponenter: den religiøse loven (*sharia*) og de politisk initierte lovene (*kanun*). Denne inkluderende ordningen skapte en enhet i rettssystemet på tross av de to lovkomponentenes noe uensartete utgangspunkt. En av reformene *tanzimatet* initierte, angikk spesifikt det osmanske rettssystemet og medførte en utvikling mot en mer sekulær ordning etter modell av de europeiske statene. Opprettelsen av *nizamiye*-domstolene i 1864, med separate administrative institusjoner for henholdsvis den religiøse og den sekulære lovgivningen, endret den enheten som tidligere hadde vært grunnleggende for systemet. Det medførte en institusjonell atskillelse innenfor det bosniske rettssystemet mellom *sharia* og *kanun*. Karcic beskriver prosessen slik:

The tanzimat for the first time created separate institutions for the administration of Shari'a and secular laws. Duality of norms now was recognized by the duality of institutions. [...] The institutional separation of Shari'a and Kanun paved the way for future secularization.²⁹³

De juridiske endringene innskrenket *sharia*-domstolen til å gjelde administrasjonen av islamsk lov i de saker som gjaldt muslimske innbyggers personlige anliggende, i tillegg til administrasjon av de muslimske stiftelsene (*waqf*). Denne juridiske ordningen besto omtrent uforandret frem til avskaffelsen av islamsk lov i etterkant av den andre verdenskrig. Den osmanske staten utøvde bare et overordnet tilsyn av de muslimske stiftelsene (*waqf*) i Bosnia, dermed fungerte disse som autonome enheter. De ble opprettet av private velgjørere i overensstemmelse med *Hanafi*-lovskolens bestemmelser og ble administrert ut fra den enkeltes velgjørers hensikter. Stiftelsenes eiendommer og respektive inntekter støttet formål med utgangspunkt i religion, utdanning, sosiale og velferdsmessige tiltak. Gazi Husrevbeg, som regjerte Bosnia i perioder mellom 1521 og 1541, var en av dem som opprettet stiftelser i Sarajevo. Stiftelsene medvirket til urbanisering og utbygging av infrastrukturen under det osmanske styret. Etableringen av stiftelsene medførte en tett forbindelse av sentrale

²⁹² Karcic 1999a:36-52.

²⁹³ Karcic 1999a:56f.

byinstitusjoner og Det Islamske Fellesskap. Dette var med på å underbygge religionens sentrale rolle i det bosniske samfunnet.²⁹⁴

Utdanning og kulturell ekspansjon

Bosnia gjennomgikk endringer både kulturelt, religiøst og sosialt under *tanzimatet*, men spesielt ved innføringen av *wilayet*-systemet frem til regimeendringene i 1878. Det ble særskilt synlig i den urbane veksten, økningen i antall utdanningsinstitusjoner, den religiøse renessansen blant de ikke-muslimske bevegelsene, samt i etableringen av trykkpressen i Sarajevo.²⁹⁵ I mai 1866 ble det første boktrykkerhuset i Sarajevo åpnet, med produksjon av lærebøker og offisielle publikasjoner. Etableringen reduserte nødvendigheten av å importere lærebøker fra andre nasjoner og stimulerte utviklingen av en mer moderne pressefløy i landet. Utdanningen i Bosnia gjennomgikk flere endringer ved økningen i antall konfesjonelle grunnskoler, etableringen av ikke-muslimske videregående skoler og etableringen av osmanske sekulære videregående skoler. Under *millet*-systemet, der religiøse grupper hadde indre selvstyre med ansvar for blant annet utdanning, var det en betydelig økning i antall undervisningstilbud innenfor flere av konfesjonene. Muslimene organiserte utdanningen gjennom to skoleordninger: *mekteb* og *medrese*. *Mekteb* var en grunnskole for barn allerede fra seksårsalderen og *Medrese* var utdanning på et høyere nivå. Den osmanske regjeringen forsøkte å innføre reformer i det muslimske utdanningssystemet, men møtte motstand i det lokale *ulema*. Sentrale myndigheter konsentrerte seg derfor om etableringen av en felles osmansk sekulær utdanning. De ikke-muslimske trossamfunnene og de kristne kirkesamfunnene opplevde også en religiøs renessanse, som overveiende ble initiert av vestlige organisasjoners misjonsarbeid på Balkan.

²⁹⁴ Malcolm 1994:68.

²⁹⁵ Karcic 1999a:66-71. Se i tillegg Malcolm 1994:125f angående etablering av ikke-muslimsk utdanningstilbud, samt religiøs oppblomstring.

Østerrike-Ungarn 1878-1914

Misnøyen mot den herskende eliten kulminerte i et opprør blant befolkningen i Bosnia-Hercegovina i 1875. Den osmanske staten ga derfor etter hvert fra seg myndighet over området. Avgjørelsen falt på Berlin-kongressen i juli 1878, da de europeiske nasjonene endret europakartet, og Bosnia-Hercegovina ble underlagt administrasjon av kongedømmet Østerrike-Ungarn. De maktpolitiske rivaliseringene i etterkant førte til at Østerrike-Ungarn annekterte landet i oktober 1908. Bosnia-Hercegovina ble da i stede en provins i Østerrike-Ungarn, og var ikke lenger et selvstendig land underlagt kongerikets administrasjon.²⁹⁶ Utenrikspolitikken til Østerrike-Ungarn på Balkan i dette tidsrommet var hovedsakelig motivert ut fra ønsket om å holde den russiske tilstedeværelsen og innflytelsen på et minimum. I tillegg så de seg best tjent med å beholde den osmanske administrasjonen mest mulig uforandret og å skape en buffer mot en mulig serbisk eller montenegrisk tilstedeværelse i Bosnia.²⁹⁷

Bosnia-Hercegovina gjennomgikk betydelige økonomiske, sosiale, kulturelle og politiske endringer på de førti årene landet var underlagt Østerrike-Ungarns styre. Endringene kom som følge av rettslige, politiske, økonomiske og kulturelle reformer. På tross av forandringene hadde myndighetene som mål å bevare de allerede etablerte sosiale strukturene for å redusere eventuelle konflikter mellom etniske og sosiale grupper. Utformingene kom i form av et komplekst byråkratisk system og en statlig politikk hvor målet var juridisk likestilling mellom de ulike religiøse grupperingene i Bosnia Hercegovina.

Etablering av Det Islamske Religiøse Fellesskap

Den nye politiske situasjonen for de bosniske muslimene medførte både en avstand til muslimske grupper underlagt osmansk styre og en separasjon fra slaviske muslimer i Makedonia, Montenegro og Novi Pazar. De bosniske muslimene hadde frem til 1878 levd under muslimsk styre og hovedsakelig blitt identifisert med utgangspunkt i religiøs tilhørighet. Den nye politiske situasjonen endret dette dramatisk siden en nasjonal orientering var viktigere enn religiøsitet innenfor Østerrike-Ungarn. I løpet av de første førti årene under ikke-muslimsk administrasjon utviklet det seg en politisk bevissthet blant de bosniske

²⁹⁶ Malcolm 1994:150f.

²⁹⁷ Pinson 1993:86f.

muslimene.²⁹⁸ Forholdet mellom religion og stat i Østerrike-Ungarn var basert på konseptet om *recognized religious communities*:

According to this concept, the state guarantees freedom of conscience, belief, and private manifestations of religious belief and practice, and does so only to the followers of recognized religions, i.e. religions recognized by the state. Recognized religious communities are corporations of public law.²⁹⁹

De seks anerkjente religiøse fellesskapene var islamsk, serbisk-ortodoks, romersk-katolsk, gresk-katolsk, evangelisk og jødisk. Da konseptet ble innført i Bosnia, fikk det konsekvenser for den muslimske befolkningen. De ble underlagt en ikke-muslimsk nasjonal myndighet som en av flere *anerkjente religioner*, og endte dermed opp som en religiøs minoritet. Andre religiøse grupper i Bosnia, som jøder og kristne, var organisert i *mille*-systemet under det osmanske styret. De hadde derfor allerede fungerende administrative organisasjoner, som forholdsvis enkelt ble tilpasset den nye politiske situasjonen. Endringene fikk derimot konsekvenser for de bosniske muslimene i form av omorganiseringer og etablering av en ny og autonom organisasjon:

In that perspective, the role of the state changed in the eyes of the Bosniaks, as did their own status. The state was no longer the political system of the Muslim *Umma* to which they belonged. The unity of *din* and *dawla* ceased to exist. The ruler was no longer their religious leader (*khalifa*). The army into which they were supposed to be drafted was the force they had fought against for centuries. The state laws were expression of others historical experience and culture. And the Bosniaks themselves became a religious minority in the new Empire instead of being the ruling majority.³⁰⁰

Karcic påpeker her at det muslimske samfunnet gikk fra å være i en privilegert posisjon, der religiøs og politisk ledelse var sammenfallende, til å bli en religiøs minoritet underlagt et ikke-muslimsk politisk styresett. Østerrike-Ungarn ønsket et samarbeid med de tre største religiøse gruppene i Bosnia. Omorganiseringsprosessen av de religiøse samfunnene kan beskrives med to hovedpunkter.³⁰¹ *For det første* ønsket myndighetene at fremtidig religiøs organisering i området ble administrert lokalt for å redusere eventuell kontakt med utenforstående autoriteter. Dette ble begrunnet ut fra ønsket om å forebygge ethvert tilløp til politisk agitasjon. De etniske gruppene i Bosnia kunne potensielt identifiseres med fremmede politiske enheter: katolske kroater med Kroatia, ortodokse serbere med Serbia og de bosniske muslimene med det osmanske riket. Kort sagt fremsto de religiøse fellesskapene som distinkte etniske grupper. *For det andre* ønsket myndighetene å ha mulighet for påvirkning og kontroll

²⁹⁸ Friedman 1996:57. Pinson 1993:89f. Donia 1981:181.

²⁹⁹ Karcic 1999b:538f.

³⁰⁰ Karcic 1999a:99.

³⁰¹ Donia 1981:17-21. Se også s. 187 angående religion og etniske grupper.

av de religiøse samfunnene. De forhandlet derfor frem retten til selv å utnevne det øverste lederskapet i hver av de religiøse gruppene, noe som forsterket muligheten for kontroll over de etniske religiøse gruppene. Denne retten overtok de fra den ortodokse patriarken og pavesetet, noe som ga styresmaktene et fortrinn ikke bare rent administrativt, men også politisk-religiøst. Religiøse ledere ble lønnet gjennom statlige regulativer, og etableringen av et statlige disiplinært overoppsyn med de religiøse ledere skapte mulighet for kontroll av de religiøse samfunnene. Endringene som ble iverksatt overfor det muslimske religiøse hierarkiet bød på utfordringer som ikke var tilstede hos de serbisk-ortodokse og romersk-katolske kirkesamfunnene. Myndighetene valgte derfor en mer forsiktig framgang ovenfor muslimene, hvorpå omstillingsprosessen foregikk over en lengre tidsperiode. Osmanernes utnevning av en ny *mufti* for Bosnia i 1880 ble møtt av en massiv diplomatisk motstand fra Østerrike-Ungarn, og endte med kansellering av den planlagte avreisen for *muftien* til Sarajevo. Dermed ble osmanerne forhindret fra å gjenoppta den tradisjonelle utnevningen til det øverste muslimske religiøse embete.

De bosniske muslimene utformet selv forslaget om å opprette et selvstendig religiøst muslimsk hierarki for troende muslimer i Bosnia, som skulle være uavhengig av Istanbul. I 1882 utnevnte derfor Østerrike-Ungarn en leder for Det religiøse muslimske fellesskapet: *reis ul-ulema*.³⁰² I tillegg ble det opprettet et rådgivende organ for administrasjon av islamske religiøse anliggender, *majlis al-ulema*, bestående av fire religiøse lærere (*alimer*). Disse fire rådgiverne, under ledelse av *reis*, ble nominert av *ulema*, men formelt oppnevnt av myndighetene. Arbeidsoppgavene deres inkluderte administrasjonen av religiøse anliggender som ledelse, tilsyn og direksjon. Tittelen *reis ul-ulema* var opprinnelig en ærestittel for *muftien* av Istanbul.³⁰³ Statuttene for organiseringen av det autonome islamske trossamfunnet i Bosnia-Hercegovina ble anerkjent 15. april 1909 av Østerrike-Ungarn. Statuttene, som i tillegg til å beskrive det administrative hierarkiet inneholdt retningslinjer angående utformingen av utdanning og religiøse stiftelser, var i bruk i Bosnia frem til 1930.

De bosniske muslimene utformet gradvis en ny administrasjon med utgangspunkt i statuttene av 1909, en organisasjon med ansvar for islamske anliggender, inkluderte religiøst hierarki (*'ilmyye*), religiøs utdanning (*ma'ārif*), religiøse stiftelser (*waqf*) og religiøse domstoler

³⁰² Malcolm 1996:144.

³⁰³ Det Islamske Religiøse Fellesskap var de eneste som tok i bruk tittelen på Balkan etter det osmanske styret. I tillegg tatt i bruk i en senere periode, da som benevnelse for en *kadi* med ansvar for den europeiske delen av det osmanske riket. De muslimske palestinerne brukte samme betegnelse om sine egne religiøse ledere under det britiske mandatet i Palestina i perioden 1920-48. Karcic 1999b:540 & 1999a:126.

(*shari'ah*).³⁰⁴ Utformingen og etableringen tok utgangspunkt i egen kulturarv fra tiden under osmansk styre, samt de utfordringer som møtte dem den første tiden under det nye regimet. Embeter i den nye administrasjonen hadde direkte paralleller til det osmanske systemet: *mufti*, *imam*, *khatib*. *Muftier* i Bosnia ble nominert av *madjlis al-ulema*, men utpekt og finansiert av den provinsielle regjeringen. Habsburgerstyret opprettholdt muftiembetet i sentrale byer og enkelte distrikter i Bosnia. Her hadde *muftiene* blant annet ansvar for å utstede *fatwaer*, tilsyn med den religiøse utdannelsen i distriktet, og oppsyn med den islamske religiøse instruksjonen i offentlige skoler. *Imamer* og *khatiber* fortsatte med sine tradisjonelle oppgaver, som inkluderte å lede forsamlingen i bønn, ansvar for fredagsprekenen og undervisningsarbeid på de religiøse utdanningsinstitusjonene. Oversikt over de religiøse skolene viser at det i 1909 ble tilbudt utdanning ved i overkant av 1000 grunnskoler. I tillegg var det omkring 1613 studenter registrert på 42 høyskoler.³⁰⁵

Migrasjon

Migrasjon ble et alternativ for enkelte bosniere, spesielt for muslimer, etter Østerrike-Ungarns annektering av landet. Både økonomiske, politiske og religiøse motiver var årsaker til migrasjon i denne perioden. Det store spørsmålet for muslimene var om de kunne bli boende med et statlig styre som ikke var organisert ut fra prinsippet om enhet mellom politisk og religiøs autoritet. Majoriteten av muslimene som emigrerte, dro til det osmanske riket. Det antas derfor at religiøse motiver var hovedårsaken til migrasjonen. Anslagsvis 150 000 bosniske muslimer emigrerte til osmansk territorium i perioden 1878-1918.³⁰⁶ Oversikten over emigrantene preges av usikre beregninger, men det er grunn til å tro at mange bosniske muslimer også flyktet under urolighetene og de militære konfliktene før 1883. Forhold som forverret den økonomiske situasjonen og befolkningens levekår, medførte økt utvandring. Migrasjonen vedvarte under Habsburgermonarkiet, men i varierende omfang og med større intensitet i de tidsrom som var preget av politiske uroligheter. Robert Donia argumenterer for at det fant sted en politisk motivert migrasjon i de periodene hvor politiske ytringer og protester var tydeligere i samfunnsdebatten.³⁰⁷ Han beskriver hvordan personlige nettverk var sentrale i utformingen av en politisk bevissthet blant de bosniske muslimene og også hvordan den lokalt forankrede aktivismen var sentral ved etableringen av den politiske organisasjonen.

³⁰⁴ Karcic 1999b:539.

³⁰⁵ Karcic 1999b:540f.

³⁰⁶ Karcic 1999a:110. Pinson 1993:94, anslår derimot antallet migranter til Tyrkia i årene 1878-1918 til 140 000.

³⁰⁷ Donia 1981:30f.

Opprettelsen av dette politiske fellesskapet skjedde i 1899, et fellesskap som i 1906 ble endret til det politiske partiet *Muslimanska narodna organizacija* (MNO).

Religiøse stiftelser

Østerrike-Ungarn videreførte i hovedsak de juridiske ordningene fra den osmanske perioden og tok kontroll over de muslimske stiftelsene (*waqf*). I 1883 utpekte den provinsielle regjeringen i Bosnia en kommisjon med ansvar for de religiøse stiftelsene, som arbeidet etter følgende direktiv: *to ascertain details of all waqfs in the land, to control their expenditure and to carry out new regulations regarding the administration of the waqfs*.³⁰⁸ På et senere tidspunkt etablerte myndighetene en ny *waqf*-ordning med to administrative nivåer med statlige utnevnte medlemmer. Beregninger viser at det i 1909 var etablert 1050 individuelle *waqf*, og de religiøse stiftelsene ble betraktet som den største private eieren i landet.³⁰⁹

Rettsvesen

De religiøse domstolene (*sharia*) var det tredje segmentet i den islamske administrasjonen i Bosnia under Østerrike-Ungarn. Østerrike-Ungarn beholdt deler av det muslimske rettsvesenet i form av sharia-domstoler som hadde ekteskap, familie og skilsmisse som myndighetsområde. Sharia-domstolene ble organisert som et tillegg til det statlige sekulære rettssystemet, og engasjerte i 1885 totalt 51 dommere. Disse ble utnevnt av den provinsielle regjeringen i Sarajevo.³¹⁰ Myndighetene dekket alle utgifter i forbindelse med domstolene og dommerutdannelsen. Ledelsen i trossamfunnet, *reis ul-ulema* og det rådgivende organet *majlis al-ulema*, administrerte de religiøse domstolene i de ulike distriktene. Sharia-domstolenes høyesterett var etablert i Sarajevo og hadde ansvar for tilsynet av de lavere rettsinstansene, og fungerte som appellinstans.

³⁰⁸ Karcic 1999a:129.

³⁰⁹ For en mer detaljert fremstilling av Det Islamske Religiøse Fellesskap, administrasjonen av de private religiøse stiftelsene, den religiøse utdannelsen og valgordningene til de ulike styrevervene i trossamfunnet se Karcic 1999b:538-541.

³¹⁰ Donia 1981:21. I 1906 hadde antall dommere økt til 58.

Obligatorisk militærtjeneste

I november 1882 vedtok Østerrike-Ungarn en militær lovgivning med krav om verneplikt for alle bosniske menn, uavhengig av religiøs tilhørighet.³¹¹ Den obligatoriske militærtjenesten ble et symbol for makten Østerrike-Ungarn hadde over befolkningen, og førte til opprør blant annet i Hercegovina i 1882. Opprørere hevdet at de på tross av Østerrike-Ungarns okkupasjon var osmanske borgere. Muslimene oppfattet det som et lojalitetsdilemma i forhold til den katolske Habsburgerstaten. De formulerte motstanden med utgangspunkt i religion og stilte spørsmål ved egen deltakelse i en ikke-muslimsk hær. Daværende *mufti* av Sarajevo, Mustafa Hilmi Omerovic, utstedte en juridisk erklæring (*fatwa*), som oppfordret de bosniske muslimene til å følge de nye militære lovene, inkludert verneplikten.³¹² Karcic hevder Omerovics aksept av den obligatoriske militærtjenesten hadde positiv innflytelse på det videre integrasjonsarbeidet innenfor andre områder av samfunnet:

Looking at the *fatwa* of Mustafa Hilmi Omerovic from a historical distance we may say that this response was theoretically grounded and politically correct. By approving the conscription of young Bosniaks into a non-Muslim army he encouraged his coreligionist to take a path of integration into a new political and legal framework.³¹³

Om lag 8000 muslimer emigrerte som følge av innføringen av den obligatoriske militærtjeneste i Bosnia.³¹⁴ Det at Omerovic og andre samfunnstopper offisielt aksepterte verneplikten, førte trolig til at antall emigranter ble redusert. I andre halvdel av det nittende århundre var det et økende antall muslimer på verdensbasis som levde med en ikke-muslimsk styreform. Uten klare instruksjoner i klassisk islamsk rettsvitenskap (*fikh*) utformet muslimske intellektuelle en agenda for muslimske minoriteter: Muslimer ble ansett å være statsborgere i sine respektive nasjoner, noe som inkluderte ulike plikter og en vis grad av ansvarlighet overfor staten, uttrykt gjennom militærtjeneste.³¹⁵

³¹¹ Karcic 1999a:119.

³¹² Teksten til denne *fatwa*en er ikke funnet. I korrespondansen mellom representantene for Østerrike-Ungarn i forbindelse med opprettelsen av den muslimske religiøse administrasjonen, er *fatwa*en omtalt. Innholdet av den er reproduisert og det er funnet indikasjoner på at *fatwa*en ble initiert av Østerrike-Ungarn. Omerovic ble i 1882 utnevnt til den første *rais al ulema*, ledere av det muslimske trossamfunnet i Bosnia. Andre prominente bosniske muslimer som oppfordret til militærtjeneste i den Habsburgerske hæren, er blant annet forfatterne Mehmed beg Kapetanovic og Mustafa beg Fadilpašić. Sistnevnte ble på et senere tidspunkt utnevnt til borgermester av Sarajevo.

³¹³ Karcic 1999a:123.

³¹⁴ Pinson 1993:94.

³¹⁵ Karcic 1999a:122.

Det første Jugoslavia og 2. verdenskrig 1918-1945

En måned etter skuddene i Sarajevo 28. juni 1914 som drepte Franz Ferdinand, arving til Habsburgertronen, erklærte Østerrike-Ungarn krig mot Serbia. Første verdenskrig brøt ut i august samme år, og i 1918 gikk Østerrike-Ungarn i oppløsning. Det medførte en innlemmelse av Bosnia i en ny sørslavisk stat kalt *Kongeriket av serbere, kroater og slovenere*. Landet var preget av politiske uroligheter frem til 1929 da kong Alexander Karadjordjevic oppløste parlamentet og opphevet forfatningen. Landet fikk betegnelsen Jugoslavia og ble et monarkisk diktatur under Karadjordjevic, som ga seg selv utvidede fullmakter.³¹⁶ Karadjordjevic ønsket å fjerne de gamle regionale identitetene i de jugoslaviske territoriene og etablerte derfor ni nye geografiske områder, *banoviner*. De bosniske muslimene endte opp som minoriteter i hver av de fire *banovinene*, som til sammen utgjorde det gamle Bosnia.³¹⁷

Det Islamske Religiøse Fellesskap

Administrasjonen av islamske anliggender i de gamle bosniske territoriene fortsatte å fungere slik det var etablert under Østerrike-Ungarn. Muslimene i andre deler av Jugoslavia, for eksempel i Makedonia og Skopje, hadde separate religiøse administrasjoner. Denne ordningen besto frem til 1930 da Karadjordjevic avvirket autonomien til *Det Religiøse Muslimske Fellesskapet* og etablerte en administrasjon for religiøse anliggender for alle troende muslimer i Jugoslavia.³¹⁸ Karadjordjevic arbeidet for ideologien *jugoslavisk unitarisme*, det vil si ideen om at alle de ulike sørslaviske etniske gruppene var ett folk. Loven om enhetlig islamsk religiøs administrasjon var et direkte resultat av dette. Fra dette tidspunkt er den offisielle betegnelsen for organisasjonen med ansvar for islamske anliggender i Jugoslavia *Islamska Vjerska Zajednica – Det Islamske Religiøse Fellesskap*. Islam ble dermed en anerkjent religion, og trossamfunnet hadde som fundament den statlige vedtatte konstitusjonen. Med den nye konstitusjonen ble autonomien til den islamske administrasjonen opphevet, og valg av representanter fjernet. Hele organisasjonen ble plassert under kontroll av justisdepartementet, som nå hadde ansvar for religiøse anliggender. I tillegg ble de religiøse

³¹⁶ Mønnesland 1992:172-176.

³¹⁷ Malcolm 1994:156-173. For perioden 1914-1941.

³¹⁸ Karcic 1999b:541.

representantene utnevnt av den politiske ledelsen.³¹⁹ Organisasjonen med ansvar for islamske anliggende inkluderte, som tidligere, religiøst hierarki (*'ilmyye*), religiøs utdanning (*ma'ārif*), religiøse stiftelser (*waqf*) og religiøse domstoler (*shari'ah*).

Det religiøse hierarkiet besto av imamer, *muftier*, *majlis al-ulema* og det nyopprettede *Vrhovno vjersko starjesinstvo – Det høyeste islamske rådet*. *Rais al-ulema* og det nyopprettede *rådet* var de ledende embetene i den islamske administrasjonen på statsnivå etter innføringen av den nye konstitusjonen. I tillegg ble setet for *Rais ul-ulema* flyttet fra Sarajevo til Beograd. Administrasjon av både den religiøse utdanningen og de religiøse stiftelsene fortsatte som tidligere. I overkant av 1647 private religiøse stiftelser og 18 religiøse skoler var underlagt statlig administrasjon på 1930-tallet. Administrasjonen var delt mellom valgte, lokale komiteer og sentraliserte enheter valgt av staten. De religiøse domstolene, slik de ble utviklet under Østerrike-Ungarn i Bosnia, ble gjort gjeldende for alle muslimer i Jugoslavia etter innføringen av den nye loven av mars 1929. De religiøse domstolene ble lagt under det statlige rettssystemet, med ansvar for islamsk lov om personlig anliggende og religiøse stiftelser. Karcic kritiserer den serbiskdominerte statlige administrasjonen for misbruk av *waqf*-midler og avskjedigelse av anerkjente muslimske ledere.³²⁰ Da det muslimske politiske partiet JMO (*Jugoslovenska muslimanska organizacia*) gikk inn i koalisjonsregjering i 1936 ble den statlige politikken overfor Det Islamske Religiøse Fellesskap noe endret. I tillegg vedtok fellesskapet en ny konstitusjon som hovedsakelig bevarte den tidligere organisasjonsstrukturen, men samtidig innlemmet de offisielt initierte enhetene. Trossamfunnets hovedsete ble flyttet tilbake til Sarajevo, muftiembetet ble avskaffet og autoriteten til å utstede *fatwaer* ble tildelt et av rådsmedlemmene i *majlis al-ulema*.³²¹

Da andre verdenskrig brøt ut, ble Jugoslavia gradvis involvert, og i april 1941 ble landet angrepet av tyske styrker. Det er viktig å understreke hvor kompleks situasjonen var i landet på det tidspunktet. Malcolm beskriver Jugoslavia og perioden frem til og med andre verdenskrig på denne måten: *The history of the second world war in Yugoslavia is the story of many wars piled on top of another*.³²² Jugoslavia ble splittet og konsekvensene ble store menneskelige og materielle tap. Lederskapet i Det Islamske Religiøse Fellesskap hadde som målsetting å bevare mest mulig av egen organisasjon frem til krigens slutt, men var på ingen

³¹⁹ Karcic 1999b:542.

³²⁰ Karcic 1999b:542f.

³²¹ Karcic 1999b:542f. Fortolkningene av den islamske loven ble publisert i fellesskapets offisielle organ *Glasnik* fra 1933. Perica 2002:11 angående JMO og politiske anliggende.

³²² Malcolm 1994:174. Mønnesland 1992:188ff.

måte skånet for krigens ødeleggelser. Beregninger viser at omtrent 75 000 muslimer døde på grunn av konflikten, det vil si 8,1% av den totale populasjonen. De materielle skadene på muslimenes eiendommer var store, blant annet ble 756 moskeer utsatt for ødeleggelse eller brukt til andre formål av myndighetene.³²³

Jugoslavia 1945-1992

Avslutningen på andre verdenskrig og kommunistenes maktovertagelse i Jugoslavia medførte endringer både på den statlige organiseringen og det politiske klimaet. Under ledelse av president Tito organiserte kommunistpartiet Jugoslavia som en føderasjon bestående av seks republikker. Den stalinistiske politikken medførte store endringer for den religiøse delen av befolkningen.

Det Islamske Religiøse Fellesskap

Jugoslavias konstitusjon av 1946 med prinsippene om atskillelse mellom *stat og kirke* og religion som privat anliggende, fikk sosiale, politiske og rettslige følger for Det Islamske Religiøse Fellesskap.³²⁴ De religiøse domstolene ble avviklet i mars 1946 og erstattet av det statlige sivile rettssystemet. I 1950 ble det forbudt for muslimske kvinner å bruke det tradisjonelle skautet og to år senere ble alle *mekteber* nedlagt. Unntaket var Gazi Husrevbeg *madrasah* i Sarajevo, som fikk tillatelse til å utdanne fremtidige *imamer* og *khatiber*. Den religiøse instruksjonen var i tillegg under kontroll av lokale, statlige myndigheter og bare tillatt i moskeen i helgene. *Waqf*-eiendommer ble i stor utstrekning ekspropriert og nasjonalisert, og prosessen gikk så langt at enkelte muslimske gravsteder ble regulert til annet bruk som parkeringsplasser, parker og eiendomsprosjekter:

These measures lead to the extinction of tree segments of the administration of Islamic affairs in Bosnia. *Shari'ah* courts, *maarif* and *waqf*. What remained were the religious hierarchy and some rudiments of education (informal religious instruction and one *madrasah*) and *waqf* (whose jurisdiction was now reduced to *masjids*, their vicinities, adjacent lands and housing for religious officials).³²⁵

Samme år ble også alle sufi-*tekker* stengt og brorskapene forbudt. I tillegg ble den muslimske trykkpressen i Sarajevo lagt ned og det ble innført forbud mot å utgi islamske bøker. Dette forbudet besto frem til 1964. På slutten av femtitallet og begynnelsen av sekstitallet ble

³²³ Malcolm 1994:192 & 196.

³²⁴ Karcic 1999b:544.

³²⁵ Karcic 1999b:544.

forholdene noe enklere for de religiøse trossamfunnene i Jugoslavia. I 1954 ble loven om religionsfrihet vedtatt, men på tross av det ble de ulike kirkesamfunnene satt under statlig kontroll.³²⁶ For Det Islamske Religiøse Fellesskap ble det igangsatt endringer og nedskjæringer i selve organisasjonsstrukturen. Den nye strukturen reflekterte den statlige oppbyggingen i Jugoslavia med innføringen av føderasjonskonseptet i fellesskapets konstitusjon. Trossamfunnet var landets eneste offentlige anerkjente islamske trossamfunn, og mottok statlige bevilgninger. I republikker med en bestemt andel muslimer ble det etablert egne representative organisasjonsenheter. Dermed reflekterte det muslimske lederskapet Jugoslavias føderale forsamling og presidentskap.³²⁷ På det lokale planet utførte imamene de rituelle pliktene og andre tradisjonelle funksjoner relatert til muslimenes religiøsitet. De ulike *waqf*-direksjonene hadde ansvar for innsamling av donasjonene, forvaltning av eiendommene som fortsatt tilhørte stiftelsene og utdeling av provisjon til imamene. Alt dette var organisert i de enkelte distriktene som *majlis al-ulamas* ansvarsområde. I 1968 ble det gitt mer makt til de føderale enhetene i Jugoslavias nye statlige konstitusjon. Dette gjenspeilet seg i den nye konstitusjonen til Det Islamske Religiøse Fellesskap omtrent et år senere. Samtidig fjernet man ordet *religiøse* fra fellesskapets offisielle navn og tok betegnelsen *Det Islamske Fellesskap*. Den største forskjellen ved konstitusjonen av 1969, var at fellesskapet ikke lenger bare ble definert som en religiøs institusjon, men som en nasjonal institusjon for landets muslimer.³²⁸ Den nye konstitusjonen introduserte også et integrert administrasjonssystem hvor alle saker av både religiøs og finansiell karakter ble underlagt samme direksjon. Det nye administrasjonssystemet besto av tre hierarkiske nivåer: lokalt, distrikts- og statlig nivå. Lokalt nivå besto av trossamfunnets ulike lokale forsamlinger, mens distriktsnivået ble muftiens ansvarsområde.³²⁹ På det statlige nivået var det *rais al-ulama* som ledet rådet og satt med utøvende makt i trossamfunnet.

Spørsmålet om hva det ville si å være muslim i Jugoslavia i forhold til religiøs, etnisk eller nasjonal identitet, forsvant ikke med innføring av det kommunistiske styre. Det er mulig å spore en endring av den innholdsmessige delen av betegnelsen *muslim* fra det rent religiøse til en etnisk betegnelse for den muslimske slaviske delen av befolkningen. Ved folketellingen i 1961 var det for første gang mulig å definere seg selv som *etnisk muslim*. På 1970-tallet ble

³²⁶ Malcolm 1994:195.

³²⁷ Karcic 1999b:544.

³²⁸ Perica 2002:78.

³²⁹ Muftiembetet ble gjeninnført etter 30 år, som en administrativ enhet i det religiøse hierarkiet med ansvar for imamene. De ble ikke tildelt ansvaret for å utstede fatwaer, som de hadde gjort tidligere. I stedet fikk de komme med lovforslag til det øverste islamske rådet. Se Karcic 1999b:545.

betegnelsen *Muslimani* den offisielle betegnelsen for de bosniske muslimene. *Muslimani* med stor forbokstav ble betegnelsen for nasjonalitet og *muslimani* med liten bokstav for religion.³³⁰ Gjennom 70- og 80-tallet var det en oppblomstring av islamsk religiøsitet både i Bosnia og andre deler av Jugoslavia i form av gjenoppbygging av moskeer, økning i antallet som gjennomførte en eller annen form for religiøs utdanning, et større antall islamske publikasjoner, mer fremtredende bruk av islamske symboler, fremvekst av muslimske solidaritets-organisasjoner og økning i muslimske politiske partier.³³¹ Det ble åpnet en avdeling for kvinner ved Gazi Husrevbeg *madrakah* og tradisjonen med islamstudier på høyere nivå ble tatt opp igjen ved det islamske fakultet i Sarajevo.³³²

I april 1990 ble det vedtatt en ny konstitusjon for trossamfunnet, noe som innebar en tilpasning av organisasjonen i forhold til nye ansvars- og interesseområder, demokratisering av valgprosessen og modifisering av organisasjonen med utgangspunkt i statlige omorganiseringer. Flere av disse forandringene, som ble gjort i forhold til trossamfunnet og dets aktiviteter og virksomheter, hadde vært utenkelige med det politiske klimaet som dominerte bare et par tiår tidligere. Det Islamske Fellesskap var fortsatt ledet av *reis ul-ulema*, som ble valgt på ubestemt tid. Han var i kraft av sitt embete overhodet for trossamfunnets lærde og leder for *rijaset*, den utøvende delen av fellesskapets generalforsamling. Trossamfunnet fikk i 1991 sin første demokratiske valgte *reis*. Generalforsamlingen var den høyeste representative og lovgivende enheten for muslimene i Jugoslavia. Geografisk var trossamfunnet delt inn i fire områder som tilsvarte de fire jugoslaviske republikkene Bosnia/Kroatia/Slovenia, Serbia, Montenegro og Makedonia, samt tilsvarende organisatoriske strukturer i hver enhet. Hver av disse enhetene hadde en formann, en ledergruppe (*mashikhat*) og en generalforsamling (*sabor*), som alle ble valgt for en periode på fire år. Denne institusjonelle strukturen hadde klare likheter med den nasjonale styreform. Videre var hver enkelt *mešihat* inndelt i mindre utvalg (*odbori*), som kunne bestå av større byer eller en gruppe landsbyer. Den grunnleggende enheten i fellesskapet var den lokale moskeen (*jamaát*) med eget styre, hvor de lokale medlemmene var representert i tillegg til stedets *imam*.

³³⁰ Ramet 1994:114: *Ved folketellingen i 1981 var det 8,9 % av den totale befolkningen i Jugoslavia som registrerte seg som etnisk muslim (Muslimani). De utgjorde den tredje største befolkningsgruppen etter serbere og kroater. Av disse 8,9 % befant tre fjerdedeler seg i Bosnia-Hercegovina. Se også Gustavsson & Svanberg 1995:9: I følge folketellingen i 1991 utgjorde muslimene (Muslimani) 40 %, serberne 32 % og kroatene 18 % av befolkningen i Bosnia-Hercegovina.*

³³¹ Karcic 1997:579. Artikkelen omhandler den islamske oppblomstringen i Jugoslavia, Bulgaria og Albania i perioden 1970-1992.

³³² Karcic 1999b:545f: Det ble i tillegg opprettet bibliotek og museum i Sarajevo. Det islamske forlagshuset El-Kalem ble også etablert. Perica 2002:12: angående religiøs oppblomstring og Det Islamske Fellesskap.

Muftiembetet var hovedsakelig organisert på distriktsnivå som tidligere, med totalt fem regionale *muftier*.³³³

Migrasjon

Oversikter viser at et betydelig antall muslimer emigrerte i perioden etter andre verdenskrig, hovedsakelig til USA, Canada, Australia og Tyrkia. Et mindre antall emigrerte også til Europa. Allerede i 1977 fikk Det Islamske Religiøse Fellesskap forespørsler fra emigranter i Canada om å bistå ved organisering av deres religiøse liv og veiledning under måneden ramadan. En liknende forespørsel mottok trossamfunnet også fra jugoslaviske muslimer i Australia.³³⁴ Ifølge trossamfunnets hjemmeside har organisasjonen i dag etableringer i følgende land: Australia, Østerrike, Beneluxlandene, Danmark, Finland, Frankrike, Canada, Norge, Tyskland, USA, Sverige og Sveits.³³⁵

Det Islamske Fellesskap 1992-1997

I 1992 brøt Jugoslavia sammen, og 6. april samme år ble Bosnia-Hercegovina anerkjent som uavhengig stat av store deler av verdenssamfunnet. Umiddelbart etter den internasjonale anerkjennelsen av Bosnia-Hercegovina gikk serbiske styrker til angrep på nasjonen. Krigen var da et faktum og varte frem til november 1995.³³⁶ Befolkningen ble utsatt for brutale krigshandlinger som Europa ikke hadde vært vitne til siden andre verdenskrig. Krigen fikk store konsekvenser med tap av menneskeliv, samt store materielle ødeleggelser.³³⁷

Det Islamske Fellesskap fortsatte å fungere rent teoretisk, men endringer i forhold til organisasjonen ble iverksatt omtrent et år etter krigsutbruddet. Endringene var hovedsakelig forårsaket av krigen, men også på grunn av de likhetstrekk trossamfunnet hadde med det

³³³ Karcic 1999b:546.

³³⁴ Smajlović 1979/80:142. Han beskriver hvordan muslimske jugoslaver emigrerte under første verdenskrig og i mellomkrigsperioden. Arbeidsemigranter i etterkrigstiden fikk engasjement i Europa, men også i Libya, Irak og Kuwait. Han nevner at trossamfunnet tidligere hadde forsøkt å bistå emigranter i Tyskland og Østerrike uten særlig suksess. Årsaken var antakelig dårlig samarbeid mellom trossamfunnet og emigrantene, og manglende økonomiske midler. Mustafa Cerić, som i dag er øverste leder av Det Islamske Fellesskap i Bosnia, var fem år i Chicago, USA som imam for jugoslaviske emigranter der. Perica 2002:79.

³³⁵ Centrale IZ-e Bošnjaka u dijaspori: Oversikt over diasporagruppene til det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina: http://test.rijaset.ba/index.php?option=com_content&task=view&id=85 [Lesedato 30.1.2007].

³³⁶ Nyström 1996:6: *Kriget i Bosnien-Hercegovina avslutades i november 1995 genom en överensstemmelse under amerikanskt överinseende i Dayton Ohio, mellan Bosnien-Hercegovinas, Kroatiens och Serbiens presidenter. Överenskomsten undertecknades den 14 december. Enligt avtalet utgör Bosnien-Hercegovina en stat som består av två enheter: den kroatisk-muslimska federationen och republiken Srpska.*

³³⁷ Ramet 2002:239.

oppløste Jugoslavia. Trossamfunnet hadde tidligere lagt seg tett opp til den statlige organisering ved utforming av egen struktur, men ved Jugoslavias oppløsning mistet en slik organisering sin validitet. I april 1993 møttes representanter fra trossamfunnets ulike organer, samt representanter fra ulike muslimske organisasjoner og institusjoner i Sarajevo. De utarbeidet en deklarasjon som hadde rekonstruksjonen av et uavhengig islamsk trossamfunn i Bosnia-Hercegovina som mål. Deretter vedtok de et midlertidig reglement som ble det juridiske utgangspunktet for trossamfunnets organisasjon og ulike virksomheter frem til krigens slutt. Det midlertidige reglementet fulgte hovedsakelig trossamfunnets konstitusjon fra 1990, men visse endringer ble iverksatt som tilpasning til landets politiske situasjon. Den 5. mai 1993 ble det omorganiserte trossamfunnet offisielt registrert i Sarajevo under navnet *Islamska Zajednica Republike Bosne i Hercegovine*. Slik vedvarte situasjonen frem til 26. november 1997, da trossamfunnet vedtok en ny konstitusjon som erstatning for den midlertidige ordningen under krigen. Den er fortsatt gjeldende for trossamfunnet dag.³³⁸

Oppsummering religionshistorisk oversikt

I dette kapitlet er det blitt redegjort for den historiske bakgrunnen til den bosniske befolkningen fra andre halvdel av det sjette århundre og frem til krigsårene på 1990-tallet. Denne redegjørelsen har synliggjort de forholdene som har vært med på å utvikle og forme Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina. Den historiske utviklingen og de interne endringene vedrørende administrasjon av islamske anlegg i Bosnia-Hercegovina har overveiende vært forårsaket av ytre faktorer som statlige omstruktureringer, juridiske endringer og omforming av religionenes betydning i samfunnet. *Islamska zajednica Bosne i Hercegovine* med konstitusjon av 1997 er et unntak fra tidligere praksis. Trossamfunnet er nå etablert som en uavhengig og selvstendig enhet i Bosnia-Hercegovina med transnasjonale forbindelser til diasporagrupper over store deler av verden.

³³⁸ Karcic 1999b:547f.

Bibliografi

Alle henvisninger og sitater fra koranen er hentet fra den norske oversettelsen, *Koranen, tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg*, Verdens Hellige Skrifter. Oslo 2000.

Aftenposten morgenutgave 18.2.2007, s. 2 del 1: *Uvitenhet kan skape uro. Imam Senaid Kobilica (33) lærd ny leder av islamsk råd.*

Aftenposten Aften 16.3.2007, s. 6-7 del 1: *Suksess på morsmålet. Innvandrere vokser i Norge.*

Aftenposten Aften 8.3.2007, s. 6-7 del 1: *Jobbvinnerne fra Bosnia og Vietnam.*

Ali, M. (1988): *A manual of hadith*. London: Curzon press.

Alver B. G. & Øyen Ø. (1997): *Forskningsetikk i forskerhverdag. Vurderinger og praksis*. Oslo: Tano Aschehoug.

Allworth, E. (red.), (1994): *Muslims communities reemerge, historical perspective on nationality, politics and opposition in the former Soviet Union and Yugoslavia*. Durham: Duke University press.

Andersson, M. (2000): All five fingers are not the same: identity work among ethnic minority youth in an urban Norwegian context. *Report 1/2000*. Centre for Social Science Research, University of Bergen.

Awde, N. (red.), (2000): *Women in islam. An anthology from the Qur'ān and Hadīths*. Surrey: Curson press.

Barth, F. (red). (1969): *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget.

Barth, F. (1994): *Manifestasjon og prosess*. Oslo: Universitetsforlaget.

Baumann, M: "Migrant settlement, religion, and phases of diaspora" i *Migration. A European journal of international migration and ethnic relations*. Utgave 33/34/35 2002, s.93-117.

Bell, C. Bell (1997): *Ritual. Perspectives and dimension*. Oxford: Oxford University Press.

Brandth, B. (1996): "Gruppeintervju: perspektiv, relasjoner og kontekst" i Holter, H. & Kalleberg, R. (red.) (1996): *Kvalitative metoder i samfunnsforskning*. Oslo: Universitetsforlaget.

Brazier, J. E. & Mannur, A. (red.), (2003a): *Theorizing diaspora*. Malden, Mass: Blackwell.

- Braziel, J. E. & Mannur, A. (2003b): "Nation, migration, globalization: Points of contention in diaspora studies" i Braziel, J. E. & Mannur, A. (red.): *Theorizing diaspora*. Malden, Mass: Blackwell.
- Bringa, T. (1993): "Å drive ut den bosniske sjelen" i *Nordisk Østforum* nr 3. s.29-35.
- Bringa, T. (1995): *Being Muslim the Bosnian Way Identity and Community in a Central Bosnian Village*. Princeton: Princeton University Press.
- Bringa, T. (1996): "Den bosniske-kroatiske føderasjonen: Dayton-avtalens akilleshæl" i *Nordisk Østforum*, Vol:10, Nr:2-4, s. 69-78.
- Buturovic, A. (2006): "Sufi orders and movements" i Joseph, S. (red): *Encyclopedia of women and Islamic cultures*. Bind 4, s. 761-761. Leiden: Brill.
- Castells, M. (2001): *The internet galaxy. Reflections on the internet, business and society*. Oxford. Oxford University press.
- Chaliand, G. & Rageau, J-P. (1995): *The penguin atlas of diasporas*. New York: Viking.
- Clifford, J. (1994): "Diasporas. Further inflictions: Toward ethnographies of the future" i *Cultural anthropology*, Vol. 9, No 3, s. 302-338.
- Cohen, R. (1999): *Global diasporas. An introduction*. London: UCL Press.
- Darsh, S. M. (1980): *Muslims in Europe*. London: Ta-Ha publishers.
- Denny, F. (2003): "Islamic ritual: perspective and theories" i Martin, R. (red): *Approaches to Islam in religious studies*. Tucson: University of Arizona Press.
- Donia, R. J. (1981): *Islam under the double eagle: The Muslims of Bosnia and Hercegovina, 1878-1914*. New York: Columbia University Press.
- Døving, C. A. (2001): "Punjab – Oslo – Punjab (eller Klemetsrud?)" i *Norsk tidsskrift for migrasjonsforskning*. Vol:2, Nr: 1, s. 48-69.
- Døving, C. A. (2005): *Norsk-pakistanske begravelsesritualer – en migrasjonsstudie*. Doktorgradsavhandling. Det historisk-filosofiske fakultet, Universitetet i Oslo. Oslo: Unipub AS.
- Ebaugh, H.R. & Chafetz, J. S. (2000): *Religion and the new immigrants*. Walnut Creek, Altamira Press.
- Eliade, M. (red.) (1993): *Encyclopedia of religion*. Vol: 9. New York: Simon & Schuster Macmillan.
- Eriksen, T. H. (2002): *Ethnicity and nationalism*. London: Pluto press.
- Eriksen, T. H. & Sørheim, T. A. (2006): *Kulturforskjeller i praksis. Perspektiver på det flerkulturelle Norge*. Oslo: Gyldendal akademiske.

- Ernst, C. W. (1997): *The Shambhala guide to Sufism*. Boston: Shambhala.
- Fine, J. V. A. JR. (1975): *The Bosnian Church: A new interpretation, A study of the Bosnian Church and its place in state and society from the 13th to the 15th centuries*. New York: Columbia University Press.
- Fine, John V. A. JR. (1993): "The medieval and ottoman roots of modern Bosnian society" i Pinson, M. (red.): *The Muslims of Bosnia-Herzegovina. Their historic development from the middle ages to the dissolution of Yugoslavia*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.
- Flood, G. (1999): *Beyond phenomenology, rethinking the study of religion*. London & New York: Cassell.
- Foucault, M. (1995): *Seksualitetens historie 1. Viljen til viten*. Halden: Exil.
- Fog, J. (1996): "Begrundelsernes koreografi. Om kvalitativ ikke-statisk representativitet" i Holter, H. & Kalleberg, R. (red.) (1996): *Kvalitative metoder i samfunnsforskning*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Fog, J. (1997): *Med samtalen som utgangspunkt*. Akademisk forlag, København.
- Friedman, F. (1996): *The Bosnian Muslims. Denial of a nation*. Oxford: Westview Press.
- Fuglerud, Ø. (2001): *Migrasjonsforståelse: Flytteprosesser, rasisme og globalisering*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Fuglerud, Ø. (2004): *Andre bilder av «de andre». Transnasjonale liv i Norge*. Oslo: Pax Forlag A/s.
- Furuset, I. (2001): *Muslims in Norwegian prisons and the defence*. KIFO rapport no.15, Oslo: Tapir.
- Furuset, I. & Repstad, P. (2003): *Innføring i religionssosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Geertz, C. (1963): "Primordial sentiments and civil politics in the new states" i Geertz, C. (red.): *Old societies and new states: the quest for modernity in Asia and Africa*. London Collier-Macmillan.
- Gennep, A. (1999): *Overgangsriter*. Oslo: Pax labyrint.
- Gilhus, I. S. (1999): "Forord" i Gennep, A.: *Overgangsriter*. Oslo: Pax Labyrint.
- Gilhus, I. S. & Mikaelsson, L. (2001): *Nytt blikk på religion. Studiet av religion i dag*. Oslo: Pax forlag A/S.
- Gilroy, P. (1999): "The importance of diasporas" i Vertovec, S. & Cohen, R. (red.): *Migration, diasporas and transnationalism*. Cheltenham, UK: Edward Elgar publishing limited.

- Gross, R. M. (1996): *Feminism and religion, an introduction*. Boston: Beacon press.
- Haddad, Y. Y. (red.), (2002): *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*. Oxford: Oxford University Press.
- Heywood, C. (1993): "Bosnia under Ottoman rule, 1463-1800" i *The Muslims of Bosnia-Herzegovina. Their historic development from the middle ages to the dissolution of Yugoslavia*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.
- Hillenbrand, R. (1994): *Islamic architecture, form, function and meaning*. Edinburgh: Edinburgh university press.
- Hinnels, J. R. (red.), (1997): *A new handbook of living religions*. Oxford: Blackwell.
- Holod, R. & Khan, H-U. (1997): *The mosque and the modern world. Architects, patrons and designs since the 1950s*. London: Thames and Hudson.
- Holter, H. & Kalleberg, R. (red.) (1996a): *Kvalitative metoder i samfunnsforskning*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Holter, H. (1996b): "Fra kvalitative metoder til kvalitativ samfunnsforskning" i Holter, H. & Kalleberg, R. (red.) (1996): *Kvalitative metoder i samfunnsforskning*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hutchinson, J. & Smith, A. D. (1996): *Ethnicity*. Oxford: Oxford University press.
- Højsgaard (2006): "Religion bak skjermen: Kvalitetskriterier og kildekritikk i religionsfaglig bruk av internett" i Kraft & Natvig (red.): *Metode i Religionsvitenskap*. Oslo: Pax forlag A/S.
- Høstmælingen, N. (red.), (2004): *Hijab i Norge. Trussel eller menneskerett?* Oslo: Abstrakt forlag.
- Jack, E. & Coughlan, R. (1996): "The poverty of primordialisme" i Hutchinson & Smith (red.): *Ethnicity*. Oxford: Oxford university press.
- Jacobsen, C. M. (2002): *Tilhørighetens mange former. Unge muslimer i Norge*. Oslo: Unipax.
- Jacobsen, K. A. (red.) (2003a): *Verdensreligioner i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Jacobsen, K. A. (2003b): "En religiøs verden og religionsmangfoldet I Norge" i Jacobsen, K. A. (red.): *Verdensreligioner i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Joseph, S. (red), (2006) Bind 4: *Encyclopedia of women and Islamic cultures*. Leiden: Brill.
- Juschka, D. M. (red.), (2001): *Feminism in the study of religion*. London: Continuum.
- Kajiser, L. & Öhlander, M. (red.) (1999): *Etnologiskt fältarbete*. Lund: Studentlitteratur.
- Karcic, F: "Islamic revival in the Balkans 1970-1992" i : *Islamic studies*, 1997: 36:2, 3.

- Karcic, F. (1999a): *The Bosniaks and the challenges of modernity. Late Ottoman and Hapsburg Times*. Sarajevo: El-Kalem.
- Karcic, F: "Administration of Islamic affairs in Bosnia and Hercegovina" i *Islamic studies*. 1999b: 38:4. s. 535-561.
- Karlsson, P. (2003): "Islam tar plats – moskéer och deras funktion" i Svanber, I. & Westerlund, D. (red). *Blågul islam? Muslimer i Sverige*. Nye Doxa, Nora.
- King, U. (red.), (2000): *Religion and gender*. Oxford: Blackwell.
- Kjeldstadli, K. (red.) (2003): Norsk innvandringshistorie, bind 3: *I globaliseringens tid 1940-2000*. Oslo: Pax.
- Kraft & Natvig (red.), (2006): *Metode i Religionsvitenskap*. Oslo: Pax forlag A/S.
- Kværne, P. & Vogt, K. (2002): *Religionsleksikon: religion og religiøse bevegelser i vår tid*. Oslo: Cappelen akademisk.
- Larsen, L. (2004): "Tekst, tolkning og sosial endring" i Høstmælingen, N. (red.): *Hijab i Norge. Trussel eller menneskerett?* Oslo: Abstrakt forlag.
- Leirvik, O. (2002): *Islamsk etikk – ei idéhistorie*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Lorentzen, J. & Mühleisen, W. (red), (2005a): *Kjønnsforskning en grunnbok*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Lorentzen, J. (2005b): "Forskning på menn og maskuliniteter" i Lorentzen, J. & Mühleisen, W. (red.): *Kjønnsforskning en grunnbok*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Lund-Olsen, T. & Repstad, P. (red.), (2003): *Forankring eller frikopling? Kulturperspektiver på religiøst liv i dag*. Høyskoleforlaget AS – Norwegian Academic Press.
- Malcolm, N. (1994): *Bosnia, a short history*. London: Mac Millan.
- Martin, R. (red), (2003): *Approches to islam in religious studies*. Tucson: University of Arizona Press.
- Mazumdar, S & Mazumdar, S.: "The articulation of religion in domestic space: Rituals in the immigrant home" i *Journal of ritual studies*. 18 (2) 2004, s. 74-85.
- McNeill, W. H. (1993): "Migration and religion" i Eliade, M. (red.): *Encyclopaedia of religion*. Vol: 9. New York: Simon & Schuster Macmillan.
- Moe, C. (1997): *Debatten i det bosniske islamske trossamfunnet, 1985-1991*. Hovedoppgave ved Institutt for kulturstudier, Universitetet i Oslo.
- Moore, H. L. (1994): *A passion for difference. Essays in anthropology and gender*. Cambridge: Polity press.

- Moore, H. L. (2000): *Feminism and anthropology*. Cambridge: Polity press.
- Morgenbladet 3.-9. september 2004, s.10-12: *Felleskap med sår*.
- Mottahedeh, R. P. (1993): "Foreword" i Pinson, M. (red.): *The Muslims of Bosnia-Herzegovina. Their historic development from the middle ages to the dissolution of Yugoslavia*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.
- Mønnesland, S. (1992): *Jugoslavia før og etter. Nye stater – gamle nasjoner*. Oslo: Sypress forlag.
- Naguib, S-A. (2001): *Mosques in Norway. The creation and iconography of sacred space*. Oslo: Novus forlag.
- Naguib, S-A. (2003): "Estetikk i hellige rom" i Lund-Olsen, T. & Repstad, P. (red.): *Forankring eller frikopling? Kulturperspektiver på religiøst liv i dag*. Høyskoleforlaget AS – Norwegian Academic Press.
- Nilsen, F. S. (1996): *Nærmere kommer du ikke. Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Nilson, Å. (2003): "Muslimska livscykelriter och kalenderriter – tradition och förnyelse" i Svanber, I. & Westerlund, D. (red): *Blågul islam? Muslimer i Sverige*. Nye Doxa, Nora.
- Nyström, K. (1996): "Jugoslavien 5 år efteråt" i *Nordisk Østforum*. Nr:2, s. 5-10.
- Ouzgane, L. (2003): "Islamic masculinities. Introduction" i *Men and masculinities*. Vol. 5 No. 3/2003.
- Perica, V. (2002): *Balkan idols. Religion and nationalism in Yugoslav states*. Oxford: University press.
- Pinson, M. (red.), (1993): *The Muslims of Bosnia-Herzegovina. Their historic development from the middle ages to the dissolution of Yugoslavia*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.
- Predelli, L. N. (2003): "Kjønn, religion og deltagelse: En case-studie av muslimske kvinner i Oslo" i *Sosiologisk tidsskrift* VOL 11: s. 369-393.
- Predelli, L. N. (2006): *Innvandrerorganisasjoner i Norge. Utforming, aktiviteter og politisk deltagelse*. Rapport 14, Oslo: NIBR.
- Preston, N. S. (2005): *Engler i platåsko. Religiøs sakralisering av koptiske-ortodokse barn i London*. Doktorgradsavhandling. Det historisk-filosofiske fakultet, Universitetet i Oslo. Oslo: Unipub AS.
- Pripp, O. (1999): "Refleksjon och etik" i Kaijsere, L. & Öhlander, M. (red.). *Etnologiskt fältarbete*. Lund: Studentlitteratur.

- Qureshi, M (1990): *The role of the mosque in islam*. New Delhi: International Islamic Publishers.
- Ramadan, T. (2004): *At være europæisk muslim. Islamske kilder i en europæisk sammenhæng*. Højberg: Forlaget Hovedland.
- Ramet, S. P. (1994): "Primordial ethnicity or modern nationalism: The case of Yugoslavia's Muslims, reconsidered" i Allworth, E. (red.): *Muslims communities reemerge, historical perspective on nationality, politics and opposition in the former Soviet Union and Yugoslavia*. Durham: Duke University Press.
- Ramet, S. P. (2002): *Balkan babel. The disintegration of Yugoslavia from the death of Tito to the fall of Milošević*. Oxford: Westview Press.
- Roald, A. S. (2003): "Evas andra ansikte – muslimska kvinnoaktiviteter" i Svanber, I. & Westerlund, D. (red): *Blågul islam? Muslimer i Sverige*. Nye Doxa, Nora.
- Roald, A. S. (2005): *Er muslimske kvinner undertrykte?* Oslo: Pax forlag A/S.
- Rønning, Sølvberg & Tønseth (2005): "Voksnes bruk av PC og Internett: Digitale skillelinjer er der fremdeles" i *Samfunnsspeilet*. nr 3. (Se også nedenfor under elektroniske kilder.)
- Safran, W. (1991): "Diasporas in modern societies: Myth of homeland and return" i *Diaspora*, 1:1, Spring, s. 83-99.
- Said, E. (1990): "Reflections on exile" i *Nationalism, colonialism, and literature*. Eagleton, Jameson, Said (red.): Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sander, Å. (1997): "To what extent is the Swedish Muslims religious?" i Vertovec, S. & Peach, C. *Islam in Europa. The politics of religion and community*. Basingstoke: Macmillan.
- Skarsaune, E. (2006a): *Mann og muslim i "Likestillingslandet": en studie av maskulinitetsforestillinger blant muslimske menn i Oslo*. Masteroppgave i religionshistorie ved Institutt for kulturstudier og orientalske språk, Universitetet i Oslo.
- Skarsaune, E. (2006b): *Muslimske menn misforstås*. Aftenposten: 27.9.2006. Del 2, s. 4.
- Smajlović, A. "Muslims in Yugoslavia" i *Journal institute of Muslim minority affairs*. 1979: Vol. 1, no 2, s. 132-144.
- Smart, N. (1999): "The importance of diasporas" i Vertovec, S. & Cohen, R. (red): *Migration, diasporas and transnationalism*. Cheltenham, UK: Edward Elgar publishing limited.
- Smith, T. "Religion and ethnicity in America" i *The American historical review*. Vol. 83, no 5 1978, s. 1155-1185.
- Sorabji, C. (1989): *Muslim Identity and Islamic Faith in Socialist Sarajevo*. PhD thesis, University of Cambridge.

- Sturnæs, I. (2003): *Ramadan mubarak! Faste blant muslimske kvinner i Oslo*. Hovedoppgave i religionshistorie ved Institutt for kulturstudier, Universitetet i Oslo.
- Svanber, I. & Westerlund, D. (red), (2003a): *Blågul islam? Muslimer i Sverige*. Nye Doxa, Nora.
- Svanber, I. (2003b): ”Alevismen och invandrade sufiordnar” i Svanber, I. & Westerlund, D. (red): *Blågul islam? Muslimer i Sverige*. Nye Doxa, Nora.
- Tafjord, B. O. (2006): ”Refleksjonar kring refleksivitet” i Kraft & Natvig (red.): *Metode i Religionsvitenskap*. Oslo: Pax forlag A/S.
- Thagaard, T. 1998: *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode*. Bergen, Fagbokforlaget.
- Tonkin, McDonald & Chapman (1996): “History and Ethnicity” i Hutchinson & Smith (red.): *Ethnicity*. Oxford: Oxford University press.
- Thorbjørnsrud, B. (red.), (2005): *Evig din? Ekteskap og samlivstradisjoner i det flerreligiøse Norge*. Oslo: Abstrakt.
- Vaage, S. Tasdemir, I. & Mæhlum, O. (2002). ”Erfaringer med rituell omskjæring i Norge”. *Tidsskrift for Den norske lægeforening*. Utgave: 59-61. (Se også nedenfor under elektroniske kilder.)
- Vaage, S. (2002): ”Rituell omskjæring i Norge”. *Tidsskrift for den norske lægeforening*. Utgave 89-97. (Se også nedenfor under elektroniske kilder.)
- Vertovec, S. & Peach, C. (red), (1997): *Islam in Europe. The politics of religion and community*. Basingstoke: Macmillan.
- Vertovec, S. (1997): ”Three meanings of 'diaspora', exemplified among South Asian religions” i *Diaspora*. 6:3, s. 277-299.
- Vertovec, S. & Cohen, R. (red), (1999): *Migration, diasporas and transnationalism*. Cheltenham, UK: Edward Elgar publishing limited.
- Vogt, K. (1998): *Islams hus. Verdensreligion på fremmarsj*. Oslo: Cappelen.
- Vogt, K. (1995): *Kommet for å bli, Islam i Vest-Europa*. Oslo: Cappelen.
- Vogt, K. (2000): *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Oslo: Cappelen.
- Vogt, K. (2002): “Integration through Islam? Muslims in Norway.” I Haddad, Y. Y. (red.): *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*. Oxford: Oxford University Press.
- Vogt, K. (2003): ”Islam i Norge” i Jacobsen, K. A.(red.): *Verdensreligioner i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.

Vogt, K. (2004): "Historien om et hodeplagg" i Høstmølingen, N. (red.): *Hijab i Norge. Trussel eller menneskerett?* Oslo: Abstrakt forlag.

Vogt, K. (2005): "Å være en kledning for hverandre. Ekteskap og rettspraksis i islamske tradisjon" i Thorbjørnsrud, B. (red.): *Evig din? Ekteskap og samlivstradisjoner i det flerreligiøse Norge.* Oslo: Abstrakt.

Westerlun, D. (2003): "Euro-sufism – universalister och konvertiter" i Svanber, I. & Westerlund, D. (red): *Blågul islam? Muslimer i Sverige.* Nye Doxa, Nora.

Yang, F. & Ebaugh, H. R. "Religion and ethnicity among new immigrants: The impact of majority/minority status in home and host countries" i *Journal for the scientific study of religion.* 40:3, 2001, s. 367-378.

Østberg, S. (2003): *Muslim i Norge. Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere.* Oslo: Universitetsforlaget.

Ölander, M. (1999): "Utgangspunkter" i Kaijsere, L. & Öhlander, M. (red.). *Etnologiskt fältarbete.* Lund: Studentlitteratur.

Primærkilder

Det Islamske Fellesskap - Konstitusjon av 1997: I engelsk utgave: *Constitution of the Islamic Community in Bosnia and Hercegovina* (1997). Sarajevo: El-Kalem.

Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge: *Årsberetninger i perioden 1995-2005.* Fylkesmannen i Oslo og Akershus.

Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge: *Årsregnskaper i perioden 1995-2005.* Fylkesmannen i Oslo og Akershus.

Ordbøker

Berulfsen, B. & Gundersen, D. (2001): *Fremmedord blå ordbok.* Oslo: Kunnskapsforlaget.

Kroll, S. (2006): *Bosnian-English / English-Bosnian. Dictionary and phrasebook.* New York: Hippocrene Books.

Langenscheidt (1987): *Universal Croatian Dictionary. English-Croatian / Croatian-English.* New York: Langenscheidt.

Mazalin-Bøge, D. (2003): *Hrvatsko norveski rjecnik / Kroatisk-norsk ordbok.* Zagreb: Skolska knjiga.

Elektroniske kilder

Kultur- og kirkedepartementet:

URL: <http://www.lovdatab.no/all/nl-19690613-025.html> [Lesedato: 16.4.2007].
Lov om trdomssamfunn og ymist anna. Dato: 2006-01-01

Fylkesmannen i Oslo og Akershus:

URL:
http://www.fylkesmannen.no/fmt_fagomrade.asp?g4747=x&g4746=x&g4793=x&gid=5017&tgid=4746 [Lesedato: 15.2.2007]. *Hovedside tro og livssynssamfunn.*

URL:
http://www.fylkesmannen.no/digimaker/documents/TrossamfunnOversikt%5B1%5D_n32QJA766811%5D.pdf [Lesedato: 10.1.2007] *Oversikt trossamfunn.*

URL:
http://www.fylkesmannen.no/fmt_fagomrade.asp?tgid=4746&gid=5017&amid=1370799&g4747=x&g4746=x&g4793=x& [Lesedato: 5.3.2007] *Krav om statstilskudd til tros- og livssynssamfunn.*

Statistisk Sentralbyrå:

URL: http://www.ssb.no/emner/02/02/20/rapp_200414/ [Lesedato: 2.3.2005].
Rapport 2004/14. *Fakta om ti innvandregrupper i Norge.*

URL: <http://www.ssb.no/emner/02/01/10/innvbef/> [Lesedato: 8.3.2007].
Befolkningsstatistikk. Innvandrerbefolkningen, 1.1.2006.

URL: <http://ssb.no/emner/02/01/10/innvbef/tab-2006-05-11-11.html> [Lesedato: 15.4.2007]
Innvandrerbefolkningen etter landbakgrunn, utvalgte kommuner. 1.1. 2006.

URL: <http://ssb.no/emner/02/01/10/innvbef/> [Lesedato: 5.4 2007].
Innvandrerbefolkningen, 11.5.2006.

URL: <http://www.ssb.no/emner/07/02/10/trosamf/main.html> [Lesedato: 2.3.2005].
Tro- og livssynssamfunn utenfor Den norske kirke, 2006.

Digitale medier:

URL: <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/article982154.ece> [Lesedato: 1.3.2005].
Aftenposten: *Får ikke støtte i Norge*. 1.3.2005.

URL: <http://www.vg.no/pub/vgart.hbs?artid=103057> [Lesedato: 2.3.2005].
Verdens gang: *Den ene er politimann. Den andre imam. Hvem er hvem?* 2.3.2005.

URL: <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/article1126365.ece> [Lesedato: 3.10.2005].
Aftenposten: *Kritiserer slørbruk*. 3.10.2005.

URL: <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/oslo/article1151778.ece> [Lesedato: 8.11.2005].
Aftenposten: *Ber om fire nye moskeer i Oslo*. 8.11.2005.

URL: <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/oslo/article1151780.ece>
[Lesedato 8.11.2005]. Aftenposten: *Lærer om Koranen i et bomberom*. 8.11.2005.

URL: http://www.aftenposten.no/kul_und/article1227586.ece [Lesedato: 19.2.2006].
Aftenposten: *Mot Mekka i nytt hus*. 19.2.2006.

URL: <http://www.aftenposten.no/fakta/innsikt/article997118.ece> [Lesedato: 17.3.2006].
Aftenposten: *Imamen har ordet, styret har makten. Markerer profil ved valg av imam*.
17.3.2005.

URL: <http://www.universitas.no/?sak=47736> [Lesedato: 26.4.2006].
Universitas: *Islamsenter i anmarsj*. 26.4.2006.

URL:
http://www.klassekampen.no/kk/index.php/news/home/artical_categories/kultur_medier/2006/may/framtida_tilhoerer_oss [Lesedato: 20.5.2006].
Klassekampen: *Framtida tilhører oss*. 20.5.2006.

URL: <http://www.ssb.no/ssp/utg/200503/04/> [Lesedato: 14.1.2007].
Rønning, Sølvberg & Tønseth (2005): "Voksnes bruk av PC og Internett: Digitale skillelinjer er der fremdeles" i *Samfunnsspeilet*. nr 3.

URL: <http://www.redcross.no/Article.asp?ArticleID=16091&oppslag=1>
[Lesedato: 31.1.2007]. Røde Kors: *Statsministeren åpnet leksehjelp*. 24.1.2007.

URL: <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/oslo/article1151780.ece>
[Lesedato: 22.3.2007].
Aftenposten: *Lærer om Koranen i et bomberom*. 8.11.2005.

URL: <http://www.forskning.no/Artikler/2006/mai/1148459496.18> [Lesedato: 24.3.2007].
Forskning: *Eksilkunnskap krever tid*. 5.6.2006.

URL: http://www.tidsskriftet.no/pls/lts/pa_lt.visSeksjon?vp_SEKS_ID=471150
[Lesedato: 25.3.2007].

Vaage, S. Tasdemir, I. & Mæhlum, O. (2002). "Erfaringer med rituell omskjæring i Norge". *Tidsskrift for Den norske lægeforening*. Utgave: 59-61.

URL: http://www.tidsskriftet.no/pls/lts/PA_LT.VisSeksjon?vp_SEKS_ID=472266
[Lesedato: 25.3.2007].

Vaage, S. (2002): "Rituell omskjæring i Norge". *Tidsskrift for den norske lægeforening*. Utgave 89-97.

URL: <http://www.aftenposten.no/meninger/kronikker/article1473427.ece>
[Lesedato: 16.2.2007]. Aftenposten: *Muslimske menn misforstås*. Skarsaune, E. 29.9.2006.

URL: <http://fotball.aftenposten.no/landslaget/article77663.ece>
[Lesedato: 26.3.2007]. Aftenposten: *Oppgitt over bråkmakerne*. 25.3.2007.

URL: <http://www.dagbladet.no/nyheter/2006/03/11/460419.html> [Lesedato: 26.3.2007].
Dagbladet: *Den mildeste straffen han kunne få*. 12.3.2006.

URL: <http://www.nrk.no/nyheter/distrikt/ostafjells/telemark/1.2054861>
[Lesedato: 22.3.2007]. Varden: *Vil dele kirkegårder*. 15.3.2007.

Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge, digitalt:

URL: <http://izbih.no/index.php> [Lesedato: 25.3.2007].
Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina i Norge: Hovedside/hjemmeside.

URL: http://izbih.no/html/bh_glasnik.php [Lesedato: 23.1.2007].
BH Glasnik: Oversikt over de siste utgavene i pdf-format.

URL: http://izbih.no/html/bhglasnik/bhglasnik_300905.pdf [Lesedato: 25.1.06].
BH Glasnik: Utgave: September 2005 i pdf-format.

Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina, digitalt:

URL: <http://www.rijaset.ba/> [Lesedato: 30.1.2007].
Islamska zajednica Bosne i Hercegovine: Hovedside/hjemmeside.

URL: http://test.rijaset.ba/index.php?option=com_content&task=view&id=82
[Lesedato: 30.1.2007].
Ured za Bošnjačku dijasporu: Hovedsiden til administrasjonen med ansvar for diasporagruppene til Det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina.

URL: http://test.rijaset.ba/index.php?option=com_content&task=view&id=85
[Lesedato: 30.1.2007].
Centrale IZ-e Bošnjaka u dijaspori: Detaljert oversikt over diasporagruppene til det Islamske Fellesskap Bosnia-Hercegovina.